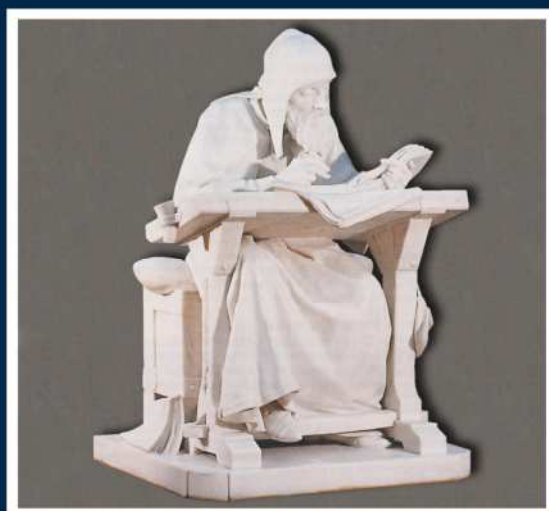


ISTITUTO PER LE RICERCHE DI STORIA SOCIALE E RELIGIOSA

# L'età di Kiev e la sua eredità nell'incontro con l'Occidente



*a cura di Gabriele De Rosa e Francesca Lomastro*

**viella**

ISTITUTO PER LE RICERCHE DI STORIA SOCIALE E RELIGIOSA

Media et Orientalis Europa

1



Media et Orientalis Europa

comitato scientifico

Cesare Alzati, Gabriele De Rosa, Marcello Garzaniti,  
Sante Graciotti, Vicko Kapitanović, Jerzy Kłoczowski,  
Francesca Lomastro, Oxana Pachlovska

# L'età di Kiev e la sua eredità nell'incontro con l'Occidente

Atti del Convegno  
Vicenza, 11-13 aprile 2002

*a cura di*  
*Gabriele De Rosa e Francesca Lomastro*

**viella**

Copyright ©2003 – Viella s.r.l.  
Tutti i diritti riservati  
Prima edizione: ottobre 2003  
ISBN 88-8334-102-3  
Prima edizione (ebook): giugno 2012  
ISBN 978-88-8334-924-9



**viella**

*Libreria editrice*

via delle Alpi, 32

I-00198 ROMA

tel. 06 84 17 758

fax 06 85 35 39 60

[www.viella.it](http://www.viella.it)

## Indice

Introduzione di <i>Gabriele De Rosa</i>	7
Avvertenza	9
Saluti delle Autorità	11
GABRIELE DE ROSA	
Una storiografia in costruzione	23
CESARE ALZATI	
Chiesa romana e Oriente cristiano tra storia ed ecclesiologia	29
VOLODYMYR RYCHKA	
Kiev nel dialogo di interciviltà tra l'Oriente cristiano e l'Occidente cristiano (II metà del X- XI secolo)	61
MARIA BYLKHOVA	
Il monastero delle Grotte di Kiev come fondamento spirituale della formazione del monachesimo russo	79
OLGA NEDAVNYA	
Scelta spirituale degli Ucraini tra Oriente cristiano ed Occidente come problema fondante della loro formazione culturale e della loro civiltà	91
MARCELLO GARZANITI	
Modelli di culto e devozione nelle testimonianze dei pellegrini della Rus'	113
LYUDMYLA FILIPOVYCH	
Il cristianesimo della Rus' kieviana: trasformazione della spiritualità etnica	135
MARIA PIA PAGANI	
Il "perfido" protagonista: Isidoro di Kiev al concilio di Firenze del 1439	157
NATALIA JAKOVENKO	
La fede del vicino: relazioni tra ortodossi, cattolici e protestanti in Ucraina nel XVI e XVII secolo	181

EWA RYBALT	
Clemente VIII e i vescovi ucraini all'epoca dell'Unione di Brest. La preistoria dell'ecumenismo odierno	195
SANTE GRACIOTTI	
L'Ucraina tra le due Slavie e le due Europe	215
MANUELA PELLEGRINO	
Cattolicesimo di rito orientale e "polonizzazione" nell'Ucraina rivoluzionaria: la missione di padre Giovanni Genocchi del 1920-1921	221
MICHAEL KWIATKOWSKI	
Storia della Chiesa orientale nella storiografia contemporanea: gli scritti ucraini negli ultimi dieci anni	229
ANATOLIY KOLODNYI	
Lo stato odierno della cristianità ortodossa dell'Ucraina come risultato del suo sviluppo storico	249
JERZY KŁOCZOWSKI	
Polonia-Ucraina: una difficile eredità	263
OXANA PACHLOVSKA	
Polonia e Ucraina: da un passato di scontro ad un presente di dialogo sulla via verso l'Europa	275
MYKOLA ZHULYNSKYI	
Ucraina e Polonia: dialogo o avvicinamento congiunto alla grande Europa?	311
Discussione finale	319
Summaries	327
Indice dei nomi	339
Indice dei luoghi	353

## Introduzione

Questo volume raccoglie gli atti del Convegno promosso e organizzato dall'Istituto per le Ricerche di storia sociale e religiosa di Vicenza, dall'11 al 13 aprile 2002, con il patrocinio dell'Ambasciata dell'Ucraina presso la Santa Sede, dell'Università Nazionale "Kievo-Mogylianska Akademia" di Kiev, della Regione Veneto e del Comune di Vicenza.<sup>1</sup>

Il tema del Convegno, al quale hanno dato il loro contributo studiosi italiani, ucraini e polacchi ha riguardato «l'età di Kiev e la sua eredità nell'incontro con l'Occidente». Gli studiosi italiani che hanno partecipato al Convegno sono convinti che il nostro Nord-est si trovi oggi nella necessità di riconsiderare oltre il solco della nobile tradizione mitteleuropea, il ruolo delle terre del Centro-est nella traiettoria baltico-adriatica, nel quadro di una Comunità europea "allargata" e in fieri. In questa prospettiva, l'approfondimento della storia dell'Ucraina è una delle iniziative di più ampio respiro nelle quali l'Istituto per le ricerche di storia sociale e religiosa di Vicenza (ente morale iscritto nelle tabelle degli enti di rilevanza scientifica del Ministero dei Beni culturali) è attualmente impegnato anche con tutte le sue risorse economiche, nella rivisitazione complessiva della storia dei Paesi del Centro-est europeo.

Proseguendo nella reciproca collaborazione con gli amici ucraini e polacchi, nell'ottobre del 2002 ho tenuto una conferenza a Kiev presso l'Università "Kievo-Mogylianska Akademia" pervenendo, alla fine, alla formazione di un comitato storico italo-ucraino-polacco.

1. La realizzazione del convegno e la pubblicazione di questi atti sono stati possibili grazie al contributo del Ministero dei Beni e delle Attività culturali, della Regione Veneto e della Fondazione Cassa di Risparmio di Verona Vicenza Belluno Ancona.

La conoscenza dell'identità culturale, religiosa, storica di questi paesi è divenuta così premessa per ogni incontro, colloquio e dialogo che si voglia anche sul piano comunitario-istituzionale. Scoprire e riconoscere l'identità kieviana-ucraina è prioritario rispetto alla sfera degli interessi anche politici ed economici; la ricongiunzione dell'Europa di Maastricht, con tutte le revisioni e gli adattamenti possibili, alle aree "nuove", ma antiche, romane e greche, del Centro-est, concorrerebbe a ricreare, nella diversità delle voci e in uno spirito di riconciliazione, il fondamento comune europeo, non solo umanistico, ma culturale, religioso e interconfessionale, con il richiamo alle fonti dell'alta tradizione del cristianesimo di Bisanzio. Questa ci pare impresa necessaria, se veramente crediamo nell'allargamento dell'Unione europea, oltre la cinta storica "carolingia"; se concepiamo questo allargamento oltre la misura monetaria, tariffaria e doganale, come un forte e generoso processo di integrazione di civiltà nella casa comune.

Gabriele De Rosa

## Avvertenza

Nei saggi che compongono il volume sono stati ridotti al minimo gli interventi di uniformazione dei criteri di citazione bibliografica e di traslitterazione dal russo e dall'ucraino seguiti dagli autori italiani o che comunque hanno presentato un testo scritto in italiano. Si sono inseriti criteri uniformi nei saggi tradotti dal russo (Bylkhova) e dall'ucraino (Rychka, Nedavnya, Filipovych, Jakovenko, Kolodnyj, Zhulynskyj) da Andriy Omelyanyuk, alla cui preziosa collaborazione molto devono e l'organizzazione del convegno e la pubblicazione di questi Atti. In particolare, per quanto riguarda i nomi propri di luogo o di persona si sono seguiti i principi di traslitterazione "all'inglese", ritenuta la più adeguata nei termini di corrispondenza alla pronuncia originale, senza l'uso dei caratteri accentati. Questa scelta è dovuta all'assenza di un sistema di traslitterazione universale adottato in Italia o in Occidente in genere. Per i nomi di alcuni personaggi famosi e per alcuni toponimi si è accettata la forma italianizzata sotto la quale sono generalmente noti. Nelle note per indicare il luogo di edizione si è lasciato Kiev per i testi editi in russo, mentre si è scelta la forma Kyjiv per quelli editi in ucraino. Per tutti i nomi stranieri si è cercato di conservare la scrittura identica all'originale.

In modo da facilitare la comprensione (e la riproduzione, in caso di necessità) sia dei nomi propri sia dei titoli dei testi citati a quei lettori che non conoscono l'alfabeto cirillico, riportiamo qui sotto la tabella di corrispondenza delle lettere cirilliche e delle combinazioni di lettere latine usate per la traslitterazione.



<b>Ucraino</b>	<b>Russo</b>	<b>traslitterazione</b>
А а	А а	A a
Б б	Б б	B b
В в	В в	V v
Г г	Г г	G g
Д д	Д д	D d
Е е	Э э	E e
Є є	Е е	Je je (ye se dopo una consonante)
–	Ё ё	Jo jo (yo se dopo una consonante)
Ж ж	Ж ж	Zh zh
З з	З з	Z z
И и	Ы ы	Y y
І і	И и	I i
Ї ї	–	Ji ji (yi se dopo una consonante)
Й й	Й й	J j
К к	К к	K k
Л л	Л л	L l
М м	М м	M m
Н н	Н н	N n
О о	О о	O o
П п	П п	P p
Р р	Р р	R r
С с	С с	S s
Т т	Т т	T t
У у	У у	U u
Ф ф	Ф ф	F f
Х х	Х х	Kh kh
Ц ц	Ц ц	Ts ts
Ч ч	Ч ч	Ch ch
Ш ш	Ш ш	Sh sh
Щ щ	Щ щ	Shch shch
Ь ь	Ь ь	'
–	Ъ ъ	–
Ю ю	Ю ю	Ju ju (yu se dopo una consonante)
Я я	Я я	Ja ja (ya se dopo una consonante)

## Saluti delle Autorità

Caro Signor Sindaco,  
Cara Eminenza,  
Cari signori Vescovi,  
Carissimi Convegnisti,

Prima di tutto vorrei ringraziare gli organizzatori per l'iniziativa e il tenace lavoro preparatorio di quest'importante incontro internazionale di studio. Un grazie particolare vorrei esprimere al prof. Gabriele De Rosa. E non soltanto grazie, ma anche i complimenti per l'attività di successo dell'Istituto di Vicenza che egli presiede da ormai un quarto di secolo. L'Istituto per le ricerche di storia sociale e religiosa di Vicenza dispone di una carta d'identità di cui può essere orgoglioso un ente scientifico di alto livello. Grazie alla metodologia di ricerche scelta, l'Istituto si trova all'avanguardia nel campo degli studi storici e sociali, di ispirazione umanistica in Italia. Oggi, alla luce dell'allargamento dell'Europa e della creazione della Costituzione europea, le ricerche storiografiche e religiose, scientifiche e senza pregiudizi, dei paesi dell'Europa centrale ed orientale, diventano argomenti di straordinaria considerazione ed attualità.

L'Istituto di Vicenza, che ha avuto rapporti sin dagli anni Ottanta con storici della Polonia, ha promosso un convegno, nel 1990, sulla "fede sommersa nei paesi dell'Est", dalla Lituania all'Ungheria, alla Croazia, alla Polonia, ma non si poté avvalere allora del contributo degli studiosi ucraini. Oggi la situazione è molto diversa, come dimostra la nutrita rappresentanza scientifica ucraina in questo convegno.

In dieci anni d'indipendenza, la scienza storiografica ucraina ha fatto molto per liberare la coscienza civile da quegli schemi ideologici, che avevano congelato l'opinione alternativa nel paese per oltre set-

tanta anni, attraverso una censura che non consentiva alcun discorso o ricerca sulla identità nazionale ucraina. Finiti gli anni di gelo abbiamo conosciuto il fiorire di tante opere storiografiche proibite prima. Va avanti il processo intenso di studi sulle fonti storiche, di rielaborazione delle interpretazioni del passato, animando un dibattito vivace ed intenso. Sono uscite numerose ed importanti ricerche scientifiche, che presentano in nuova luce gli avvenimenti storici e le personalità che hanno svolto un ruolo chiave nella storia del paese. Gli storiografi classici ucraini sono stati tradotti in lingue straniere. Sono stati editi manuali di storia, i cui autori sono anche qui, tra i partecipanti a questo convegno.

Oggi, come non mai, è molto importante per gli studiosi ucraini, e lo vorrei sottolineare, non rimanere isolati; essi hanno un profondo bisogno di stabilire una stretta cooperazione con i colleghi dagli altri paesi. Non si può fare a meno di verità: gli stereotipi, che presentavano in maniera falsa la storia d'Ucraina, come in uno specchio curvo, continuano ad avere una certa influenza nella storiografia straniera. Oggi la storia d'Ucraina, della sua Chiesa, deve essere studiata e precisata nel contesto comune dello sviluppo civile del continente europeo. Non posso non compiacermi del fatto che a questo convegno partecipino anche studiosi che provengono dalla Polonia e dalla Russia, paesi la cui storia è molto collegata con la storia dell'Ucraina e della sua Chiesa.

Mi fa molto piacere, infine, vedere presente in questo incontro Sua Eminenza il cardinale Achille Silvestrini, che è stato all'esordio delle relazioni diplomatiche dell'Ucraina con la Santa Sede. Quest'anno si è compiuto un decennio dall'instaurarsi di rapporti diplomatici tra i nostri Stati. L'apogeo di questi rapporti è stata la visita di papa Giovanni Paolo II in Ucraina l'anno scorso. Ricordando oggi quell'evento storico, per quanto se ne possa dire, non si riuscirà mai a sopravvalutare l'importanza del sostegno dato dal Santo Padre al processo di democratizzazione, di rinascita spirituale del paese, di conferma della sua appartenenza storica alla civiltà europea ed al significato di tale riconoscimento per i prossimi processi integrativi nell'Unione europea.

Concludendo il mio breve intervento di saluto, vorrei citare alcune parole che traggio dalla premessa che il professor De Rosa ha scritto per la presentazione del volume *Il Papato e l'Europa* (2001) che raccoglie gli atti di due importanti convegni, svoltisi qui a Vicenza. La premessa, in particolare, si conclude con una domanda, che invita a riflettere: «Possiamo ancora convenire con Goethe, dopo quanto si è vi-

sto e patito nell'ultimo conflitto mondiale, che la lingua materna dell'Europa è stata ed è il cristianesimo?». Non esistono risposte univoche alle domande complicate. Tuttavia, i paesi dell'Europa Centro-orientale, che hanno superato le dure prove del XX secolo, danno una risposta affermativa. Siamo testimoni del fatto che le voci dei popoli del Centro e dell'Est Europa confluiscono nella comune lingua di cui parlava Goethe. Auguro ai partecipanti a questo alto convegno di riuscire a dare il loro contributo a questa nobile causa.

Grazie per l'attenzione.

NINA KOVALSKA  
ambasciatore dell'Ucraina presso la Santa Sede

Da parte di Sua Eminenza Rev.ma il metropolita d'Italia Gennadios, della giurisdizione canonica del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli, saluto cordialmente tutti i presenti. Un saluto particolare va a Sua Eminenza Rev.ma il cardinale Achille Silvestrini, prefetto emerito della Congregazione per le Chiese orientali, e agli organizzatori di questo importante convegno. Il metropolita desiderava molto essere presente qui tra Voi, ma purtroppo in questi giorni si trova fuori d'Italia per motivi connessi alla Sua carica. Come ho già detto, la nostra metropolia appartiene al Patriarcato ecumenico di Costantinopoli, la Chiesa madre della Rus' di Kiev, e per questo la nostra presenza a questo convegno è un atto doveroso. La santa Chiesa di Cristo che è a Costantinopoli è orgogliosa dei suoi diletti figli della Rus' di Kiev, verso i quali ha mostrato nel tempo e mostra anche oggi un amore e un interesse paterno. Dalla loro nascita in Cristo, unico Salvatore del mondo, tramite il battesimo e la successiva fiorente vita ecclesiastica, ai difficili tempi prima del giogo tataro e poi del dominio polacco – si ricordi il lungo viaggio pastorale del patriarca ecumenico Geremia II il Grande –, fino agli attuali sforzi, sotto il pontificato del patriarca Bartolomeo per un soluzione dell'odierna situazione ecclesiastica, mostrano tutto ciò.

Un convegno come questo che ora si apre non deve avere solo uno scopo scientifico, ma pure quello di costituire un ponte tra Oriente e Occidente. Oggi poi, nel momento in cui si parla tanto di unità europea e di nuova Carta europea, da esso non può non uscire anche il richiamo all'Europa a non trascurare le sue radici cristiane, come purtroppo sembra stia avvenendo. È in questa prospettiva, con la consapevolezza della sua importanza, che auguro dunque di cuore “buon successo” a questo convegno.

rev.mo archimandrita POLYKARPOS STAVROPOULOS  
vicario generale della Sacra Arcidiocesi Ortodossa d'Italia

Saluto tutte le personalità presenti a questo convegno, innanzi tutto l'amico carissimo, il professor De Rosa, il signor sindaco, l'ambasciatore, l'archimandrita ortodosso. Devo dire che sono profondamente lieto di essere qui. Il decennio nel quale sono stato prefetto delle Chiese cattoliche orientali ha coinciso con l'alba dell'indipendenza dell'Ucraina, con la prima ripresa della nostra Chiesa greco-cattolica a Leopoli, con i primi rapporti tra l'Ucraina e l'Europa occidentale. Credo che a me spetti rivolgere l'attenzione soprattutto all'incontro delle due chiese, la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, mentre il vostro quadro spazia più ampiamente alla realtà storica dell'Ucraina, e soprattutto alle vicende di quei popoli, antiche, medie e recenti, che è oggi una esigenza conoscere. Il primo punto è conoscere, conoscere la storia. Guardando a questa prospettiva che può avvicinarci, dieci anni sono pochi. Si comprende l'attesa, l'impazienza dell'Ucraina di avvicinarsi, di tendere ad una collaborazione e domani, in futuro, ad una integrazione con l'Europa. Davanti a ciò vediamo che abbiamo bisogno di conoscerci scambievolmente, molto di più, guardando a questa prospettiva di incontro, perché è una situazione storica in cui il dialogo fra le due chiese sarà decisivo e non si potrà pensare ad una integrazione politica se all'Est non ci sarà la possibilità di intensificare il dialogo ecumenico.

Giovanni Paolo II ha mostrato per il Centro-Est europeo un interesse che data da molto tempo prima della caduta del regime comunista, anzi direi, più intenso allora, perché vedeva in quel regime non solo una oppressione, ma una mutilazione prodottasi nel concerto dei popoli e del loro rapporto con l'Europa. L'elemento più importante che Giovanni Paolo II ha sempre proposto è l'esemplarità di Cirillo e Metodio. Nella *Slavorum apostoli* diceva che la caratteristica dei due missionari era stata il desiderare di diventare simili sotto ogni aspetto a coloro ai quali recavano il Vangelo; vollero diventare parte di quei



popoli e condividerne in tutto le sorti. Secondo la tradizione delle Chiese orientali, era dominante in loro il rispetto e la considerazione delle culture particolari e, nello stesso tempo, questo rispetto e questa considerazione erano strettamente legati alla passione per l'universalità della Chiesa che instancabilmente si sforzavano di realizzare. Cirillo e Metodio operavano mentre ancora non c'era separazione tra la Chiesa d'Oriente e la Chiesa d'Occidente, ma eravamo alla vigilia di essa e si sentivano fermentare gli elementi disgregatori. Essi andavano invece nel senso contrario. Portavano la tradizione orientale bizantina che cercavano di inculturare nella lingua e nella mentalità slava e nello stesso tempo avevano, come dimostra il loro rapporto con il papato, una particolare attenzione per il vescovo di Roma, per l'Occidente. Nella lettera apostolica che Giovanni Paolo II pubblicò nel 1984, *l'Orientale lumen*, dedicata ad un grande visione dell'Oriente cristiano non solo cattolico, il papa mette in evidenza che l'esperienza delle singole Chiese d'Oriente, non solo di quelle slave, si presenta come un autorevole esempio di riuscita inculturazione, anzi che sono proprio le chiese più antiche, quelle che cominciano con la Chiesa di Gerusalemme e danno vita a tutte le tradizioni orientali, a mostrare questo esempio. Ancora il papa, nell'enciclica preparatoria al Giubileo, *Tertium millennium adveniente*, diceva, guardando al secondo millennio passato, che la comunione ecclesiale ha conosciuto purtroppo dolorose lacerazioni che contraddicono apertamente alla volontà di Cristo e sono scandalo al mondo.

C'è tutta una logica in questo pensiero di Giovanni Paolo II, che, sempre nell'*Orientale lumen*, portava avanti il discorso e diceva «si fa ogni giorno più acuto in me il desiderio di ripercorrere la storia delle Chiese per scrivere finalmente una storia della nostra unità». Più volte, anche parlando confidenzialmente, il papa mi ha sempre detto che noi consideriamo generalmente la storia degli scismi perché sono l'elemento eclatante, invece dovremmo fare la storia dell'unità che c'è stata, dei tentativi per ricomporla, della tensione che c'è oggi per realizzarla. E diceva ancora, guardando con molto realismo e con umiltà, che non è stato tanto un episodio storico, una semplice questione di preminenza, quella che ha provocato la famosa rottura del 1054, ma un progressivo estraniamento, sicché l'altrui diversità non era più percepita come ricchezza, ma come incompatibilità. Quindi l'estraniamento provocava un cambiamento di visione, la diversità era sentita non solo come distanza, ma come motivo di ostilità. Sappiamo bene, come dice il papa più volte nell'*Orientale lumen*, e come voi ben sapete dalla storia, che non cessarono mai gli incontri costruttivi, i ten-

tativi di ricomposizione. Il grande evento fu il concilio di Firenze (1437-1439), ancora poco conosciuto, un evento straordinario, anche in comparazione con altri concili, perché un grande gruppo di teologi e di rappresentanti delle chiese bizantine vennero – erano 700 – prima a Ferrara poi a Firenze, e con parità di discussione. Non era mai avvenuto prima e per ora non si è ancora riprodotto. Sappiamo che Isidoro di Kiev, questo vescovo coraggioso che veniva dall'Ucraina, si innamorò dell'idea della riconciliazione tra l'Oriente e l'Occidente e di questa poi fu vittima perché, quando si fece missionario nelle sue terre, fino a Mosca, a spiegare il motivo del decreto di unione, fu respinto. Firenze presiede a quella logica che Paolo VI e Atenagora vollero riprendere durante il concilio e che culminò nel gesto grandioso dell'abrogazione delle scomuniche nel dicembre del 1965.

Il papa dice ancora che i tentativi del passato avevano i loro limiti derivanti dalla mentalità dei tempi e anche dalla stessa comprensione delle verità che riguardavano la Chiesa. Noi sappiamo che c'è un progresso teologico – il Vaticano II con la sua riflessione ecclesiological della *Lumen gentium* – e che c'è un movimento nel secolo XX che ha contribuito molto, da una parte e dall'altra, grazie a teologi ortodossi, riformati, cattolici, a creare un discorso di convergenza proprio in alcuni principii sulla Chiesa. Qui, in sede di riflessione storica, dalle vostre relazioni credo possano venire contributi soprattutto su questi due elementi: le mentalità dei tempi e la comprensione delle dottrine teologiche.

Vorrei dire ancora qualcosa sul significato dell'inculturazione, che, come ha detto il papa, è la grande testimonianza delle Chiese orientali. L'inculturazione ha un significato positivo e presenta un pericolo. Positivamente, ovunque c'è inculturazione, la Chiesa diviene parte di ogni popolo e ne condivide la sorte, come ha detto il papa per Cirillo e Metodio, poiché quando Cristo parla la lingua di ogni popolo è allora che la Rivelazione si annuncia in modo adeguato e si fa pienamente comprensibile. Poter pregare nella propria lingua è frutto dell'annuncio della fede. Questo è il frutto positivo dell'inculturazione. Dall'altra parte, il pericolo sta nel prevalere dei fattori culturali e politici sulle esigenze di universalità, di fraternità nella fede, che possono far nascere le etnie, le divisioni, le contrapposizioni. Come storici siamo spettatori, ma come cristiani non possiamo essere solo spettatori. Dobbiamo renderci conto che tra questi due poli – positività e pericolo – noi possiamo entrare vittoriosamente se abbiamo la convinzione che la dimensione storica è connaturata con l'esperienza di fede, che non esiste una esperienza astratta, perché viviamo di memoria e di tradizione.



È l'incarnazione che dà la dimensione storica, come dice Paolo, ad un determinato tempo, quando il tempo è maturo (cfr. Gal. 4, 4). C'è un fatto storico che è la resurrezione, e un altro fatto che è la predicazione degli apostoli e dei missionari nei secoli – basti pensare ai missionari che Gregorio Magno manda nell'Anglia, o appunto a Cirillo e Metodio. Noi dobbiamo sapere che questa dimensione storica è inscindibile, è connaturata ad ogni esperienza cristiana. E dobbiamo porci di fronte a questa interazione tra ciò che accade come storia e ciò che è la nostra dimensione. In questo processo dobbiamo cogliere i fattori che favoriscono la conoscenza, gli incontri, la comunione, e guardarci invece dagli altri fattori che possono essere di straniamento o di contrapposizione. Ecco perché la storia è affascinante. In tutti i processi di espansione, di consolidamento, di questa inculturazione – pensiamo oltre che alla rottura del 1054, a quella del XVI secolo, a Lutero e a Calvino, la cui scissione fu forse più drammatica, perché più violenta –, ecco che noi sappiamo che in tutti questi processi hanno operato anche influenze e interferenze politiche. Caso classico è il *cuius regio, eius religio*, il principe che decide la fede dei propri sudditi; ma sappiamo benissimo quanti altri elementi di interferenza politica siano esistiti, per esempio, nell'espansione cattolica nell'America latina, ecc.

E qui viene il problema della Chiesa cattolica d'Ucraina, che è un caso tipico, nato da un movimento di vescovi e di comunità ecclesiali su ispirazione dell'unione di Brest. Quei vescovi non intendevano rompere con i Bizantini, anche se poi la rottura è avvenuta, di fatto, ma non era questo il movente. Quando la nostra Chiesa si pone nel contesto della vita religiosa dell'Ucraina e dei rapporti con l'ortodossia, deve ricordare che l'ispirazione nel secolo XVI era di ritrovare l'unità piena della Chiesa senza rompere con gli altri; bisogna ripercorrere questo cammino. Certo, i re polacchi hanno incoraggiato quei vescovi, ma nessuno di tali movimenti è esente da interferenze politiche, pensiamo soltanto a Enrico IV di Borbone, in Francia. La forza della fede sta nel prendere le distanze e nel superare tutto questo, perché ciò che resta è la fede della gente. È stato drammatico l'atteggiamento degli zar e poi di Stalin nel voler estirpare la Chiesa greco-cattolica perché considerata una specie di secessione, mentre tale non era, e comunque andava rispettata la convinzione di quelli che la vivevano. Il problema è dunque l'aver consapevolezza della complessità dei fattori storici e politici, non per esserne soggiogati, ma per guidarli. Importa quindi che i cristiani sviluppino quella passione per l'universalità della Chiesa che fu di Cirillo e Metodio. Oggi è interessante guardare a quei fattori che ci sono tuttora, in un paese come l'Ucraina

che è da poco giunta all'indipendenza e che vuole venire verso l'Europa, come elementi che possono anche aiutare l'incontro. Ma non saranno questi a fare l'incontro, che deve nascere dalla nostra coscienza ecclesiale e dalla maturazione di tale desiderio. Non bisogna guardare ai mesi e agli anni, ma alla meta. E non bisogna mai fare atti che in qualche modo possano turbare, ritardare, creare ulteriore disagio in questa prospettiva che le due Chiese devono avere. L'ecumenismo è la dimensione di oggi e bisogna lavorare in questo senso, tenendo presente che esso non risolverà i problemi economici e sociali di quella parte dell'Europa, ma gioverà molto a risolverli, e soprattutto renderà un servizio alla fede dell'una e dell'altra Chiesa. Questo è il punto.

Io vedo positivamente il vostro convegno anche come contributo alla riflessione storica, una riflessione utile alla possibilità di un incontro. Non so se sono troppo ottimista, ma ritengo che questo sia uno dei momenti più positivi, in cui, con discernimento, vadano messi a frutto i fattori ecclesiali e di convergenza politica e culturale per un bene che sia condiviso sotto l'uno e l'altro aspetto. Un bene che le Chiese devono perseguire. Questo è il mio augurio al vostro convegno.

cardinale ACHILLE SILVESTRINI  
Prefetto emerito della Congregazione per le Chiese di Oriente

Credo che con il mio essere qui a seguire i lavori di questo convegno io non faccio nulla di più dell'adempimento del preciso dovere che le chiese locali hanno nei confronti della causa culturale, che non è un *optional* aggiuntivo per la nostra Chiesa, ma che è una delle ragioni che ne giustificano la sussistenza e ne possono favorire l'efficacia. Una Chiesa che non fa cultura è una Chiesa che sta morendo o che è già morta, pur credendo di essere ancora in vita, e questa è una delle peggiori illusioni cui essa possa andare incontro.

Non ho particolari titoli di conoscenza tra questa nostra terra e la grande nazione Ucraina della quale voi vi state amorosamente occupando in questi giorni. E non è neanche giusto che io tiri fuori ad esempio il nome di Palladio, che pure è conosciutissimo fin dai tempi dell'Illuminismo nella grande Russia a cominciare da San Pietroburgo, nome che pure tanto conta ancora oggi nell'abbinamento tra Vicenza e la cultura; c'è un altro abbinamento possibile a partire dal secolo di Palladio, il Cinquecento, tra Vicenza e la santità, pensiamo a Gaetano Thiene, che è cittadino vicentino, che i napoletani considerano meridionale, il quale partito da qui, dove negli anni Trenta del Cinquecento anche due spagnoli allora umili e dimessi come Ignazio di Loyola e Francesco Saverio sostarono in attesa della nave che li doveva portare in Oriente e che non arrivò mai, Gaetano Thiene dico permetterebbe di congiungere il nome di Vicenza a quello di molti altri luoghi dello spirito proprio nel segno della carità, che è la forma di cultura più tipica, più originale, più immarcescibile della Chiesa cristiana cattolica.

Ma non è il caso di rifarsi al passato; piuttosto ci domandiamo che cosa le nostre chiese potrebbero fare per aprirsi spiritualmente alle chiese di grande e antica tradizione che stanno nell'Oriente d'Europa, tra le quali la chiesa di Kiev, madre di tutte le altre della antica Rus'. Noi possiamo se non altro aprire la nostra mente alla conoscenza, ai messaggi che ci vengono dall'Oriente cristiano, in particolare all'esi-

genza di abbinare all'utilitarismo, al pragmatismo e al capitalismo post-industriale, per il quale Vicenza va illustre oggi, l'esigenza, là in Oriente più sentita che qui, della dimensione spirituale, contemplativa, della dimensione ascetica, della forza della speranza che è stata il sostegno vivissimo di quelle popolazioni anche in forma sotterranea, poiché, come diceva già Dostoevski a suo tempo, la fede del popolo è come un fiume sotterraneo che attraversa grandi estensioni e che poi riemerge senza aver perduto nulla delle sue acque che si sono conservate anzi più limpide. Possiamo aprirci a questi valori che le chiese e le nazioni dell'Oriente europeo stanno risentendo in qualche modo come propri dopo quella grande tribolazione che non può essere ignorata, perché a partire dal tempo di Diocleziano, va considerata la più organizzata, la più completa, la più diabolica persecuzione che le chiese cristiane abbiano subito dal 1917 al 1989.

Auguro a questo convegno il migliore successo. La sede augusta nella quale esso si tiene indica la sensibilità dell'amministrazione civica verso questa iniziativa. E auguro all'Istituto quello che un tempo i vescovi auguravano alle loro chiese: «vivat, floreat, crescat».

monsignor PIETRO NONIS  
vescovo di Vicenza

Ringrazio il professor De Rosa per avermi invitato a questo convegno e ora per darmi la parola. Vorrei motivare la mia presenza: ci sono motivi personali, già anticipati dal professor De Rosa. Sono stato anch'io all'inizio, alla fondazione dell'Istituto per le ricerche di storia sociale e religiosa che ha organizzato questo convegno, fino a che il mio vescovo nel 1976 decise che la mia chiesa diocesana aveva più bisogno di pastori che di storici. Si aggiungono a questo dei motivi istituzionali: come arcivescovo di Gorizia penso alla posizione che la storia ha affidato alla terra isontina della quale sono arcivescovo, quella terra che ha avuto l'eredità di Aquileia attraverso la quale sono passati Cirillo e Metodio andando a Roma proprio per ottenere la lingua slava per i popoli che andavano rivolgendosi sempre più al cristianesimo. Ricordo che Aquileia ha una antica tradizione di annuncio del cristianesimo fino ai Balcani. Fra sette giorni Gorizia celebrerà i suoi duecento cinquanta anni dall'erezione a diocesi, essa è erede però di Aquileia e vuole portarne avanti lo spirito di ponte tra mondo slavo e il mondo latino. Ricordo la commozione nell'anno del Giubileo quando tremila e trecento Slovacchi in una occasione e tremila Sloveni in un'altra visitando la basilica di Aquileia ricordavano il luogo fondativo della loro fede.

Ci sono anche motivi di contiguità: dall'Istituto di storia sociale e religiosa di Vicenza è nato un analogo istituto a Gorizia che cerca di portare avanti gli stessi studi con la stessa metodologia di lavoro. Infine c'è un motivo del cuore. Ascoltando in questi giorni le relazioni in lingua russa ho sentito le molte affinità con la lingua slovena, che sto imparando, e quindi c'è una vicinanza ed una partecipazione in più da parte mia.

monsignor DINO DE ANTONI  
arcivescovo di Gorizia



GABRIELE DE ROSA

## Una storiografia in costruzione

Ho rubato il titolo di questa mia breve presentazione al compianto François Bédarida che, come segretario generale del Comitato internazionale di Scienze storiche, intervenne nell'ottobre del 1998 al convegno che si tenne a Lublino sui problemi della cooperazione fra gli storici di paesi vicini, nel nostro caso, dei paesi del Centro Est d'Europa.

Sono ormai diversi anni che gli storici di queste regioni sono impegnati ad elaborare una nuova storiografia, di ispirazione umanista, colloquiale, di comparazione fra le varie culture e Chiese, con l'intento di superare quelle conflittualità che hanno provocato danni e ritardi nelle comprensioni reciproche e nel rispetto delle ragioni delle parti.

Credo sia doveroso da parte mia, prima che si dia luogo agli interventi previsti dal nostro programma, presentare, per così dire, la carta d'identità del nostro Istituto, del suo interesse al tema del convegno, che non è accademico, non è di circostanza, è molto di più.

L'Istituto di storia sociale e religiosa di Vicenza è stato fondato nel 1975 assorbendo l'attività e i criteri metodologici di un altro Centro studi, padovano, per la Storia della Chiesa nel Veneto risalente al 1966. Hanno insegnato o tenuto seminari a Vicenza Emile Poulat, Alphonse Dupront, Jacques Le Goff, Michel Vovelle, François Furet, Peter Brown, Émile Goichot, André Vauchez, Jacques Revel, Rudolf Lill, Jerzy Kloczowski e ovviamente eminenti docenti delle università italiane. Il nostro metodo di lavoro, detto brevemente, c'impegnava a ripercorrere la storia della Chiesa nel Veneto non dai vertici, ma dal basso, ovvero, come si dice, dal *vissuto religioso*, nel suo evolversi nel confronto con i grandi processi di modernizzazione dalla fine del secolo scorso in poi. Non una storiografia che vede la Chiesa fuori dalla società, ma dentro di essa, che vive tutto il dramma sociale ed umano dei grandi sconvolgenti eventi mondiali del secolo che abbiamo appena abbandonato: dai processi di industrializzazione, che hanno trasformato radicalmente i rapporti città-campagna, alla nascita dello Stato-Nazione, alle due guerre mondiali, all'affermarsi dei totalitari-

smi, ai mutamenti profondi della pratica religiosa, dovuti anche alla flessione del senso di appartenenza al territorio, agli spostamenti di massa delle popolazioni con i loro effetti nell'organizzazione delle diocesi e delle parrocchie. Non ultima ragione del nostro interesse per una storia sociale delle nostre regioni era, dunque, l'indagine sulle conseguenze che le nuove strutturazioni della società nell'età moderna e contemporanea avevano anche sulla vita privata e sul comportamento delle popolazioni, sul loro rapporto con la parrocchia, sulla pratica religiosa, che non andava sempre d'accordo con i sinodi, sui nascenti conflitti di classe.

L'ecclesiologia derivata dalle prescrizioni del Concilio di Trento subiva l'impatto, anche nelle vicende locali, con questa tumultuosa realtà, in cui la componente produttivistica e tecnologica e un incontestabile soggettivismo religioso venivano modificando il rapporto tra la fede e la società civile. Non potevamo rimanere chiusi in casa, eravamo spinti a guardare fuori, non c'era terra, luogo, paese, regione dell'Italia che potesse starsene tranquilla con le proprie tradizioni e i propri riti.

Sappiamo quanto è stata profonda per tutti la nuova realtà rivelatasi con la caduta indolore, pacifica, del muro di Berlino (1989), realtà coperta dalle nebbie della guerra fredda, una caduta, uno sfaldamento che nessun servizio delle grandi potenze era mai riuscito a sospettare e a prevedere. Ci si era abituati a vedere l'URSS come un blocco ben serrato, impermeabile alle suggestioni occidentali. A nostra insaputa la crudele monotonia di questa storia della fratellanza comunista si è spezzata, senza che la NATO se ne accorgesse. Finalmente i paesi che noi comprendiamo sinteticamente nella dizione di Centro-Est, costituiti dai territori della Polonia, della Bielorussia, della Lituania, dell'Ucraina, ma anche da quelli della ex Jugoslavia, duramente provati dalla Seconda Guerra Mondiale, con milioni di morti, una volta dissoltasi l'URSS, possono ripercorrere la loro storia. Ripercorrerla liberamente, anche nel solco delle ricche tradizioni culturali e religiose dell'Europa centro-orientale, con l'ausilio delle loro accademie, nelle quali s'intrecciano eredità latine e bizantine. Trattasi di una memoria storica complessa, fatta di incontri ma anche di conflitti che investono spesso la sfera religiosa, verso la quale non è mai poca l'attenzione che va riservata ai complessi psicologici; una memoria, insomma, di cui non so quanto se ne sappia nei paesi dell'Unione Europea, a cominciare dall'Italia.

Alla caduta del muro di Berlino seguì la disintegrazione della Jugoslavia con la nascita delle Repubbliche di Slovenia e di Croazia. Ci

chiedemmo presto: qual era la condizione della fede nei paesi dell'Est dopo la "cura" del socialismo reale? Fummo il primo istituto storico italiano ad organizzare un convegno a Treviso, con la partecipazione di teologi e storici del Centro-Est e del Sud europeo per cercare di dare una prima risposta alla nostra domanda. Perché scegliemmo come sede dell'incontro la città di Treviso, prossima a Vicenza? Perché Treviso si avviava già ad essere uno dei luoghi più dinamici di espansione economica della media imprenditoria nei paesi del Centro e del Sud-Est europeo.

Il titolo che demmo al convegno è di per sé significativo: *La fede sommersa nei paesi dell'Est* (dicembre 1990). Fra i relatori citiamo l'immancabile professor Kloczowski, il croato Vjekoslav Baisic, professore di filosofia alla facoltà di teologia cattolica di Zagabria; Hugo Bogensberger, professore allora di sociologia delle religioni all'Istituto filosofico-teologico S. Gabriele a Vienna; France Martin Dolinar, storico della Chiesa slovena; Patrick Michel, ricercatore al Centre National de la Recherche Scientifique di Parigi; Lodas Tulaba, lituano, teologo, già rettore del Pontificio Collegio Lituano a Roma, che ci dette una rappresentazione impressionante della politica eversiva contro la Chiesa cattolica lituana, in particolare durante la seconda occupazione sovietica (1944) sino alla *perestroika* di Gorbaciov. Ricontrammo subito una grande sete di recuperare la storia di queste terre, anche in Ucraina, di farla conoscere fuori dai suoi confini geografici, nelle sue originalità, nei suoi intrecci fecondi fra Oriente e Occidente, nella sua grande diversità etnica; pensiamo fra l'altro alla nutrita e importante presenza di ebrei.

Ci rendemmo allora ben conto che il registro per leggere la storia religiosa dei paesi del Centro-Est non avrebbe mai potuto essere come il nostro, quello che noi adoperavamo per i territori del Veneto come per qualsiasi altra regione italiana, incentrato nella lettura e nella registrazione delle visite pastorali, nel confronto tra le prescrizioni del Concilio di Trento e una realtà sociale in movimento, quella propria dei paesi caratterizzati dallo sviluppo capitalistico; con questa realtà, come sappiamo, la Chiesa si confrontò con il Concilio Vaticano II. Dopo circa 40 anni da allora più volte ci siamo posti la domanda: come quel concilio era stato recepito, qual era stato il ruolo dei due pontefici che ne avevano seguito i lavori, Giovanni XXIII e Paolo VI? Nel Centro Est domande del genere non sarebbero state possibili, forse con l'eccezione molto condizionata e limitata della Jugoslavia di Tito; il problema nei paesi baltici, in Ucraina, in genere nelle regioni del Centro Est, era quello di operare per la sopravvivenza della pratica re-



ligiosa e delle strutture ecclesiastiche. Molto spesso nemmeno nel privato trovava forza la fede. Ma non solo la vita ecclesiale era minutamente vigilata, anche quella intellettuale che rivendicava un'identità culturale specifica dell'Ucraina fondata sulla Rus' di Kiev, con le due anime slave, quella cattolica e quella ortodossa. In breve, comprendemmo allora che non avevamo modelli di ricerca da esportare per capire che cosa era avvenuto nella fede per mezzo secolo "sommersa" dallo stalinismo perverso dei regimi comunisti o da quello che il cardinale Achille Silvestrini ha chiamato, nella sua introduzione alle memorie del cardinale Agostino Casaroli, la «pesante coltre di gelo» scesa sui paesi comunisti dell'Europa centrale e orientale.

È anche vero che questa situazione di sopravvivenza non era dappertutto uguale, che in Lituania era un conto, altro conto era in Polonia, altro ancora in Croazia, dove a compensare la carenza obbligata del rapporto istituzionale della Chiesa con la società civile c'erano gli ordini religiosi e i pellegrinaggi ai santuari, fenomeno complesso, i cui protagonisti erano contadini, vagabondi, donne erranti, «quasi un Medioevo – come ha scritto Pietro Pascal – che si sposta e si differenzia in onde continue lungo i cammini».

Con la fine della Jugoslavia di Tito e con le drammatiche vicende che hanno fatto seguito alla guerra bosniaca e del Kosovo, l'orizzonte dei nostri interessi storici si è ulteriormente allargato anche al Sud dell'Europa in collaborazione con istituti culturali dell'area slovena, croata e serba. Abbiamo individuato il tema centrale della nostra attività di ricerca nel recupero di quell'identità culturale, religiosa e di civiltà che fu dell'Adriatico al tempo di Venezia. Abbiamo posto il problema di un ampliamento e di una rilettura delle fonti, fra le quali quelle ecclesiastiche, che possono agevolare la ricerca dei tratti comuni delle varie vicende dei popoli che sono affluiti nei secoli sulla fascia adriatica. Tendiamo a privilegiare il metodo della storiografia socio-religiosa per lo studio delle religioni cattolica, ortodossa, protestante e islamica e delle confessioni e correnti religiose di rilevanza storica. Confronto, comparazione di fedi, analisi del diverso e del molteplice per comprendere e convivere, con l'aiuto anche della comunicazione e del computer, come si fa oggi. Tecnologia a servizio della ricerca, non tanto quella delle grandi idee sempre abbondanti, quanto dei modi semplici di vivere, di credere, di pregare.

Per capire queste storie religiose del Centro-Est infine, bisognava riprendere, in un certo senso, il discorso da capo, dall'origine, con la storia delle Chiese d'Oriente, seguendo le *Narrazioni* di Nestore, il padre dell'agiografia russa, i *Pateriki* kieviani e l'opera di evangeliz-

zazione nella Slavia attraverso il grande monachesimo greco-bizantino, la cui influenza culturale e spirituale fu viva non solo nelle terre del Centro Est, ma anche nel Mezzogiorno d'Italia, a partire dal X secolo. La frattura che divise le due Chiese, d'Oriente e di Roma, sembrò irreparabile. Il tentativo di riconciliazione, ricostruito con grande scrupolo esegetico dalla nostra collaboratrice, Maria Pia Pagani, avvenne nel 1439 con il Concilio di Firenze, che vide insieme per l'ultima volta la Chiesa cattolica e le Chiese d'Oriente, e che spinse Isidoro, patriarca di Kiev e metropolita di Russia, ad una lunga *peregrinatio* dalla Lituania, all'Ungheria, alla Russia; a Mosca Isidoro annunciò, nella cattedrale della Dormizione del Cremlino, una conciliazione che in realtà durò pochi mesi, fino alla caduta di Costantinopoli per mano dei Turchi. Poi al concilio di Trento, che pur si disse ecumenico, i "Greci" rimasero fuori.

Eppure c'è una storia che è continuata, potremmo dire, sotto traccia, ancora visibile al tempo del Tridentino, attraverso le prediche di uno straordinario delegato del concilio, Girolamo Seripando, che ritenne la frattura con le Chiese d'Oriente una perdita assai grave per il cristianesimo, una dura ferita apportata alla tradizione evangelica. È il terreno delle nostre ricerche in cui ci muoviamo dal 1990, un terreno più che mai aperto, da quando, in particolare, sono stati avviati rapporti diplomatici fra l'Ucraina e la Santa Sede, un evento di cui ricorre quest'anno il decimo anniversario, che concorrerà certamente a favorire la comprensione della storia contemporanea dell'Ucraina. Occorre riprendere – questo è il nostro intento – la storia del dialogo incominciato al Concilio di Firenze, così come può fare lo storico, attraverso non solo una rilettura delle fonti, ma anche, se non soprattutto, attraverso la collaborazione con Voi, con le vostre accademie, con i vostri centri di studio, con le vostre università, così come abbiamo fatto con l'ultimo nostro convegno internazionale su "Il Papato e l'Europa". Il metodo non può che essere quello dialogico che nasce solo dalla volontà di costruire, per pervenire a una lettura il più possibile oggettiva, storica, capace di vedere ogni difficoltà realisticamente, nel contesto di quella realtà mondiale che stiamo vivendo, di una difficoltà immensa, in cui avvertiamo più di ieri salire dal cuore di una umanità emarginata e offesa da profonde disuguaglianze la sete di giustizia.

Sappiamo bene che c'è una grande ricchezza spirituale e culturale che dal monastero delle Grotte di Kiev si diffuse oltre i confini dell'Occidente post-carolingio, nell'Europa del Centro Est, una ricchezza che crediamo doveroso recuperare nelle sue motivazioni storiche più alte e nelle sue manifestazioni religiose vissute, e immettere, con la

saggezza che viene dalle dolorose esperienze del passato, nella circolarità delle idee portanti dell'Unione Europea, la sola strada che può consentirci l'uscita dal secolo delle "omissioni", delle frontiere, delle chiusure ideologiche, ma anche dallo spettro di nuove conflittualità e guerre che renderebbero precario il nostro desiderio di sicurezza e di pace. Sempre più l'Europa avverte l'esigenza di rendere possibile la convivenza fra le diverse eredità ed identità culturali e religiose. Non siamo più soli, il mondo sotto i nostri occhi assomiglia sempre più a un immenso vicinato; ce ne rendiamo conto giorno per giorno, basti solo pensare ad una Russia che, dopo "il matrimonio antiterroristico" stretto con gli USA, attende di far parte della NATO. C'è oggi un'Europa molto diversa da quella che abbiamo conosciuto con la guerra fredda, con la formazione di blocchi pronti con le armi al piede; per questa nuova Europa che attende le nuove istituzioni, il Centro Est può dire molto di sé, della lunga storia del suo intreccio secolare con l'anima e la cultura dell'Occidente, in un'opera di incessante mediazione con l'Oriente.

CESARE ALZATI

## Chiesa romana e Oriente cristiano tra storia ed ecclesiologia\*

Conclusosi il concilio convocato ad Arles da Costanzo II in occasione dei festeggiamenti per i suoi *Tricennalia* sul finire del 353, il papa di Roma Liberio, di fronte alle decisioni per lui sconcertanti prese in quell'assemblea sinodale, scrisse all'imperatore, trasferitosi a Milano, per chiedere una nuova convocazione dell'episcopato. Nella missiva il vescovo romano non tralasciava di protestare per le pressioni che nel frattempo erano state esercitate sui presuli d'Italia con lo scopo di spingerli a recepire, come accaduto nel concilio arelatense, quelle *sententiae Orientalium*, cui Liberio radicalmente s'opponeva.<sup>1</sup> Si trattava nell'immediato della condanna per motivi disciplinari del papa alessandrino Atanasio,<sup>2</sup> ma dietro ad essa traspariva il contenzioso dottrinale che, in modo sempre più marcato, dopo il concilio di Nicea aveva posto in travaglio la comunione cristiana e che dal 340 aveva visto svilupparsi un diretto confronto tra la Chiesa romana e l'episcopato d'Oriente.<sup>3</sup>

\* Già apparso in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. s., 62 (2002), pp. 7-35.

1. Liberius Romanus, *Epistola "Obsecro"*, in Hilarius Pictaviensis, *Fragmenta Historica: Collectanea Antiariana Parisina*, A, VII, 5, a cura di A. Feder, Vindobonae-Lipsiae 1916 (CSEL, LXV), p. 92.

2. Cfr. Liberius Romanus, *Epistola "Obsecro"*, *Epistula "Inter haec"*, in Hilarius Pictaviensis, *Fragmenta Historica*, A, VII, 5; B, VII, 6 (CSEL, LXV), pp. 89-93, 167; Id., *Epistula "Me frater"*, a cura di V. Bulhart, in Eusebius Vercellensis, *Opera*, Tumholt 1957 (CCL, IX), pp. 121-122; Hilarius Pictaviensis, *Fragmenta Historica: B, I, 6; Appendix II, 3* (CSEL, LXV), pp. 102, 186-187; Sulpicius Severus, *Chronica*, II, 37.4, 39.1-4, a cura di Gh. De Senneville-Grave, Paris 1999 (SCh, CCCCI), pp. 311, 313-317.

3. Per l'invio, attorno alla primavera di quell'anno, dei preti Elpidio e Filosseno quali legati ad Antiochia: Socrates, *Historia Ecclesiastica*, II, 15, a cura di G. Ch. Hansen, Berlin 1995 (GCS, n. F., I), pp. 105-106; Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, III, 8, a cura di, post J. Bidez, G. Ch. Hansen, Berlin 1960 (GCS, n. F., IV), pp. 110-111; Athanasius Alexandrinus, *Apologia contra Arianos*, XXI, 2, a cura di H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, II, 1, Berlin 1935, p. 102. Un quadro complessivo delle di-



Nei documenti relativi a siffatto dibattito, le categorie di “Oriente” ed “Occidente” cessarono d’essere semplici indicazioni d’ordine geografico e vennero a designare distinti ambiti ecclesiastici, ciascuno caratterizzato da uno specifico orientamento di dottrina e da una precisa concezione dell’ordine canonico. In tal senso già nel 344 gli estensori dell’*Ekthesis makrostichos* avevano parlato di un proprio modo di sentire ecclesiale, ossia «τῶν ἀνατολικῶν τὸ ἐκκλησιαστικὸν ἐν Κυρίῳ φρόνημα», che quanti si trovavano in Occidente avevano difficoltà a comprendere.<sup>4</sup>

Questa marcata diversificazione dottrinale, evidenziatasi in modo dirimpante nel corso del IV secolo, affondava di fatto le sue radici nelle differenti modalità con cui tra II e III secolo la riflessione sul *kyrygma* cristiano era venuta sviluppandosi in area culturale latina e in ambito greco, soprattutto alessandrino.<sup>5</sup>

A essa era venuta affiancandosi in Roma anche una diversa concezione di tipo ecclesiologico: segnatamente in merito all’autorità nella comunione delle Chiese.

spute triadologiche sviluppatasi nell’ecumene cristiana tra le sinodi di Nicea (325) e Costantinopoli (381) potrà vedersi nell’accurata sintesi di M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975 (Studia Ephemeridis “Augustinianum”, XI).

4. Il testo, uscito probabilmente dalla sinodo che depose Stefano d’Antiochia, in Athanasius Alexandrinus, *De Synodis*, XXVI, 10. 1, a cura di H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, II, 1, Berlin 1941, p. 254; cfr. Socrates, *Historia Ecclesiastica*, II, 19 (GCS, n. F., I), p. 117. Per la vicenda connessa alla deposizione di Stefano: Athanasius Alexandrinus, *Historia Arianorum*, XX, a cura di H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, II, 1, p. 193; Theodoretus Cyrrensis, *Historia Ecclesiastica*, II, 9.1-10.2, a cura di, post L. Parmentier, F. Scheidweiler, Berlin 1954 (GCS, XLIV), pp. 119-121. Cfr. K. M. Girardet, *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studium zu den Anfängen des Donatistenstreites (313-315) und zum Prozess des Athanasius von Alexandrien (328-346)*, Bonn 1975 (Antiquitas, I, 21), pp. 147-148. La probabile coincidenza degli avvenimenti era già stata indicata anche da C. J. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, I, 2, Paris 1907, pp. 827-829.

5. Lo aveva chiaramente mostrato alla metà del III secolo la corrispondenza tra i due Dionigi, di Roma e di Alessandria, intorno al termine *ὁμοούσιος*, propugnato in ambito sabelliano, condiviso a Roma sulla base dell’equivalenza *οὐσία-substantia*, ma rifiutato ad Alessandria dove *οὐσία* era accostato a *ὑπόστασις*. Per le fonti al riguardo: Athanasius Alexandrinus, *De sententia Dionysii*: XIII, XVIII, XX, a cura di H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, II, 1, pp. 55-56; Id., *De decretis Nicaenae synodi*: XXV, 3-4; XXVI, a cura di H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, II, 1, pp. 21-23, 59-61; Basilii Caesariensis, *De Spiritu Sancto*, XXIX, 72, a cura di B. Pruche, Angers 1947 [Paris 1968<sup>2</sup>] (Sch, XVII [XVII bis]), p. 248; Id., *Epistula ad Maximum philosophum*, 2, a cura di M. Forlin Patrucco, Torino 1983 (Corona Patrum), pp. 112-114. Sul dibattito cfr. anche I. Ortiz de Urbina, *L’“homousios” preniceno*, in «Orientalia Christiana Periodica», 8 (1942), pp. 201-203.

Già percepibile nelle argomentazioni che accompagnarono i contrasti suscitati alla metà del III secolo dal rebattesimo degli eretici, rifiutato a Roma, ma in uso in Africa e altrove,<sup>6</sup> la diversificazione al riguardo avrebbe trovato circostanziata enunciazione in una sinodo romana, presumibilmente dell'anno 382, sedente Damaso, quando, in antitesi all'onore sinodalmente tributato al vescovo della Nuova Roma dal «santo ed ecumenico concilio» Costantinopolitano del 381,<sup>7</sup> fu data compiuta formulazione al cosiddetto “principio petrino”, da esso derivando quella teoria triarchica che nella comunione delle Chiese assegnava autorità alle sole sedi che partecipavano della *cathedra Petri*: Roma innanzi a tutte, e poi, in successione, Alessandria e Antiochia.<sup>8</sup>

6. Cfr. in particolare la contestazione mossa dal cappadoce Firmiliano di Cesarea al vescovo romano Stefano per la pretesa di questi d'appellarsi all'autorità di Pietro: [Cyprianus Carthaginensis], *Epistulae*, LXXV, 5, a cura di G. Hartel, Vindobonae 1871 (CSEL, III, 2), pp. 812-813.

7. «Τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν Ῥώμης ἐπίσκοπον διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην / Veruntamen Constantinopolitanus episcopus habeat honorem primatum praeter romanum episcopum, propterea quod urbs ipsa sit junior Roma»: a cura di P. P. Joannou, *Discipline Générale Antique (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.)*, I, 1: *Les Canons des Conciles Oecuméniques (= CCO)*, Grottaferrata 1962 (Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti, IX), pp. 47-48. La definizione del concilio quale «santa ed ecumenica sinodo» nella sinodica costantinopolitana del 382: Theodoretus Cyrensis, *Historia Ecclesiastica*, V, 9: 13, 15 (GCS, XLIV), p. 293.

8. «Sancta tamen Romana ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce Domini et Salvatoris nostri primatum obtenuit: 'Tu es Petrus – inquit – et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Est ergo prima Petri apostoli sedes Romana ecclesia ... Secunda autem sedes apud Alexandriam beati Petri nomine a Marco eius discipulo atque evangelista consecrata est, ipseque in Aegypto directus a Petro apostolo verbum veritatis praedicavit et gloriosum consummavit martyrium. Tertia autem sedes apud Antiochiam beatissimi apostoli Petri habetur honorabilis, eo quod illic priusquam Romae venisset habitavit et illic primum nomen Christianorum novellae gentis exortum est»: il testo nel cosiddetto *Decretum Gelasianum*, a cura di E. von Dobschütz, Leipzig 1912 (TU, XXXVIII, 4), p. 7. Sulla probabile connessione tra questo testo e il concilio Romano del 382: C. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, I, Roma 1976 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, CCXXIV), pp. 868-871. Per le molteplici applicazioni del principio petrino nella dottrina, nella prassi e nella simbologia ecclesiologica dell'Occidente latino, mi permetto di rinviare al precedente contributo *Vescovo di Roma e comunione, tra canoni e principio petrino*, in *Il Papato e l'Europa, a: I percorsi del Papato dal mondo mediterraneo all'Europa medievale nella diversità degli spazi e delle eredità culturali e religiose*, Atti del Convegno di Vicenza, Istituto per le Ricerche di Storia Sociale e Religiosa, 26-28 maggio 1999, a cura di G. De Rosa e G. Cracco, Soveria Mannelli 2001, pp. 159-175.

Questa precoce diversificazione nella concezione ecclesiologica trovava peraltro nei secoli tardo antichi fattiva ricomposizione istituzionale nell'ordinamento unificante dell'Impero. Quest'ultimo, in effetti, non costituiva per le Chiese una semplice struttura politica secolare, ma un'istituzione la cui vicenda era venuta provvidenzialmente intrecciandosi al mistero dell'Incarnazione e al suo irradiarsi nell'intera ecumene.

In questo senso l'istituzione imperiale, già presentata da Melitone di Sardi, nella sua *Apologia* a Marco Aurelio, come realtà nata contemporaneamente al Cristo,<sup>9</sup> poté apparire a Origene come voluta da Dio per agevolare, in un mondo unificato, la diffusione dell'Evangelo.<sup>10</sup> Non solo, ma nell'Impero, per il suo ordinamento giuridico già riguardato dagli *Atti degli Apostoli* quale sicura tutela contro l'arbitrio e garanzia di giustizia,<sup>11</sup> fu identificata da Tertulliano fino ad Agostino la realtà che nella *II Lettera ai Tessalonicesi* è detta impedire la manifestazione dell'Anticristo e frapporsi al suo trionfo;<sup>12</sup> scrive al riguardo Tertulliano:

Sappiamo come l'enorme potenza che incombe sul mondo intero e la stessa fine di ogni cosa, che minaccia terribili sofferenze, siano ritardate dal sussistere dell'Impero romano. Di tali sciagure noi non vogliamo fare esperienza, perciò, mentre preghiamo per un differimento, aiutiamo il duraturo perpetuarsi di Roma.<sup>13</sup>

Era questa la declinazione cristiana dell'idea di *Roma aeterna*.

In tale contesto, naturale diveniva il riconoscimento all'imperatore d'essere collocato da Dio al vertice del mondo per farvi trionfare la giustizia. Se già al pagano Aureliano l'episcopato dell'area antiochena si era rivolto nel 272, rimettendo al suo giudizio l'assegnazione della *domus ecclesiae* fino ad allora detenuta dal deposto vescovo

9. Cfr. Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, IV, XXVI, 7-11, a cura di E. Schwartz, *Eusebius Werke*, II, 1, Leipzig 1903 (GCS, IX, 1), pp. 384-386.

10. Origenes, *Contra Celsum*, II, 30, a cura di M. Borret, Paris 1967 (SCh, CXXXII), pp. 360-362. Su questo tema cfr. già Iraeneus, *Adversus haereses*, IV, 30, 3, a cura di A. Rousseau [B. Hemmerdinger, L. Doutrelau, Ch. Mercier], Paris 1965 (SCh, C), p. 778.

11. Cfr. *Acta apostolorum*: 25, 10-12; 16, 38; 22, 25-29; 23, 27.

12. *Epistola II ad Thessalonicenses*, 2, 3-8.

13. «... vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii comiteatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri et, dum precamur differri, Romanae diuturnitati favemus»: Tertullianus, *Apologeticum*, XXXII, 1, a cura di P. Frassinetti, Augustae Taurinorum 1965 (Corpus Paravianum), p. 80.



Paolo Samosateno,<sup>14</sup> con la pace costantiniana, inserita la Chiesa nella struttura giuridico-istituzionale unitaria dell'Impero, divenne compito primario degli imperatori provvedere all'ordine ecclesiastico, nelle sue necessità ordinarie, ma anche convocando e presiedendo i concili e promulgandone le decisioni.<sup>15</sup> Tale *πρόνοια* imperiale non si limitava ai soli aspetti istituzionali della vita ecclesiastica, ma investiva la stessa dottrina: l'*ὁμοούσιον* niceno, decisivo per la definizione storica dell'ortodossia trinitaria, fu imposto da Costantino,<sup>16</sup> e la sua definitiva accettazione in Oriente, nel concilio Costantinopolitano del 381,<sup>17</sup> non è disgiungibile dall'*Editto di Tessalonica* emesso l'anno precedente da Teodosio il Grande,<sup>18</sup> analogamente a Giustiniano è legata la condanna dei Tre Capitoli, enunciata anzitutto con un apposito *Editto* tra il 543 e il 545<sup>19</sup> e successivamente fatta ratificare dal concilio Costantinopolitano del 553.<sup>20</sup>

14. Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, VII, 30.19 (GCS, IX), 2, p. 714. Cfr. G. Bardy, *Paul de Samosate*, Lovain 1929, pp. 284 ss.; A. Baldini, *Il ruolo di Paolo di Samosata nella politica culturale di Zenobia e la decisione di Aureliano ad Antiochia*, in «Rivista Storica dell'Antichità», 5 (1975), pp. 59-78.

15. Il principio istituzionale valeva per ogni convocazione episcopale di rilievo non soltanto locale. Nel 381 ad Aquileia, nel primo concilio di cui ci siano pervenuti gli Atti, Ambrogio di Milano poté replicare all'antiniceno Palladio di Ratiaria (l'attuale Arčar sul corso inferiore del Danubio) che l'ordine del giorno dell'assemblea era immutabile, perché stabilito dall'augusto: *Gesta episcoporum Aquileiae adversum haereticos Arrianos*, 2-7, a cura di M. Zelzer, Vindobonae 1982 (CSEL, LXXXII, 3), pp. 327-330 [la contestazione di Palladio nella *Maximini dissertatio*: a cura di R. Gryson: *Scholies ariennes sur le Concile d'Aquilée*, Paris 1980 (Sch, CCLVII), p. 274; *Scripta Arriana Latina*, I, Turnholt 1982 (CCL, LXXXVII), pp. 149-150].

16. Eusebius Caesariensis, *Epistula ad ecclesiam Caesariensem*: 2, 7, a cura di H. G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, in *Athanasius Werke*, III, 2, Berlin-Leipzig 1934, pp. 43-44.

17. Cfr. can. 1, *CCO*, p. 46.

18. *Codex Theodosianus*, XVI, 1. 2, a cura di Th. Mommsen, II, Berolini 1905; cfr. L. De Giovanni, *Il libro XVI del Codice Teodosiano*, Napoli 1985, p. 33.

19. I frammenti, giuntici in tradizione indiretta, sono stati editi da E. Schwartz, *Zur Kirchenpolitik Iustinians*, in «Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil. hist. Abteilung», 19 (1940), pp. 73 ss.; ried. in *Gesammelte Schriften*, IV, Berlin 1960, pp. 321 ss. Quanto alla datazione: C. J. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, II, 1, Paris 1908, p. 15; Schwartz, *Zur Kirchenpolitik Iustinians*, p. 56 [302]; E. K. Chrysoû, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ*, Thessalonike 1969 (*Ἀνάλεκτα Βλατάδων*, Γ), pp. 50 ss.; F. Carcione, *La politica religiosa di Giustiniano nella fase conclusiva della "seconda controversia origenista"*, in «Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano», 9 (1986), p. 136 (con preferenza per la fase immediatamente successiva all'invasione persiana della primavera del 544).

20. *Acta Conciliorum Oecumenicorum (=ACO)*, IV: *Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, I, a cura di J. Straub, Berolini 1971, pp. 218-220.



Per lunghi secoli la consapevole identificazione con la tradizione istituzionale romana e l'universale riconoscimento della maestà imperiale<sup>21</sup> furono per il mondo cristiano un'efficace elemento agglutinante, che cooperò a far sì che le distinte componenti della comunione ecclesiale, segnatamente la Sede Apostolica e le Chiese d'Oriente, continuassero a vivere e a operare in un quadro unitario, pur in una diversità di orientamenti ecclesiologici e di elaborazioni teologiche.

Wilhelm de Vries l'ha esemplarmente mostrato nelle analisi sistematiche da lui dedicate ai sette concili, da "Greci" e "Latini" concordemente recepiti e definiti ecumenici. Come sottolinea Yves Congar, presentando la raccolta dei lavori dell'orientalista tedesco, quelle grandi assemblee episcopali furono tutte convocate dall'imperatore e da lui presiedute direttamente o tramite delegati; e mentre Roma riteneva che la sentenza previamente emessa dalla Sede Apostolica (generalmente in forma sinodale) fosse di per sé dirimente, i padri conciliari sempre affrontarono le questioni in piena autonomia, sottoponendo ad esame la stessa sentenza della Chiesa romana.<sup>22</sup> Sotto la suprema moderazione dell'autorità imperiale, dunque, la cattedra di Roma nella sua riconosciuta preminenza e le assemblee conciliari nella loro indiscussa autorità, pur muovendo da presupposti non identici, finivano per riconoscersi reciprocamente, e fattivamente e armonicamente interagivano.

Ciò non toglie che, al di là della comune recezione dei medesimi atti istituzionali e pronunciamenti dottrinali, le differenze continuassero a sussistere. A tale proposito emblematica si presenta la questione filioquista, nella quale ben si evidenzia la diversa comprensione che orientali e occidentali ebbero (ed hanno) di quel *Simbolo niceno-costantinopolitano*, dagli uni e dagli altri analogamente accolto e concordemente considerato paradigma sicuro d'ortodossia.<sup>23</sup> Se infatti per i "Latini", che quel *Credo* hanno accostato sulla scia della dottrina ter-

21. Cfr. l'appello della sinodo provinciale milanese a Costantino IV nel 680 perché mediante il magistero imperiale riconducesse l'ecumene all'ortodossia: Mansi, XI, cc. 203-208; cfr. C. Alzati, *L'ecumenicità imperiale in un documento ecclesiastico d'ambito longobardo (a. 680)*, in *Imperi universali e società multiethniche. Da Roma a Costantinopoli a Mosca*, XV Seminario internazionale di studi storici "Da Roma alla Terza Roma", Roma, Campidoglio, 21-22 aprile 1995, Roma 2002 (Da Roma alla Terza Roma. Rendiconti).

22. Y. Congar, *Présentation*, in W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974 (*Histoire des doctrines ecclésiologiques*), pp. 3-4.

23. Per l'edizione di questa professione di fede: G. L. Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma-Freiburg-Basel-Barcelona-Wien 1967.

tulliana dell'unica *substantia*,<sup>24</sup> l'interpolazione del *Filioque* si configurò quale esplicitazione dei contenuti dottrinali del testo,<sup>25</sup> per i "Greci", che il medesimo testo hanno letto alla luce della riflessione cappadoce sulle tre *ὑποστάσεις*<sup>26</sup> (approdo ultimo della triadologia di matrice origeniana<sup>27</sup>), quell'interpolazione apparve intaccare la proclamazione della Trinità e fu sentita come una negazione sabelliana del *Credo* stesso.<sup>28</sup>

Ed è quanto mai sintomatico il fatto che la questione sia scoppiata agli inizi del IX secolo.

Venuto meno il riferimento a un quadro istituzionale unitario, che garantiva la convergenza nelle formulazioni dogmatiche nonostante la diversità delle tradizioni dottrinali, l'interpolazione del *Filioque*, che fino ad allora era rimasta una particolarità locale ispanica,<sup>29</sup> poté as-

24. «Hunc ex Deo prolatum dicimus, et prolatione generatum, et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae»: così nell'*Apologeticum*, XXI, 11, a cura di Frassinetti, Torino 1965 (Corpus Paravianum). Cfr. R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977<sup>2</sup>, pp. 167 ss.; J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, II, Paris 1967, pp. 229 ss.; G. C. Stead, *Divine Substance*, Oxford 1977, pp. 202 ss.

25. Emblematiche al riguardo le parole dei legati franchi al colloquio romano dell'810: *Concilia Aevi Karolini*, I, 1, a cura di A. Werminghoff, Hannoverae-Lipsiae 1906 (MGH, *Leges*, sect. III, II, 1), pp. 243-244. Più in generale cfr. E. Lanne, *La Processio dello Spirito Santo nella tradizione occidentale*, in *Il Concilio di Bari del 1098. Atti del Convegno Storico Internazionale e celebrazioni del IX Centenario del Concilio*, a cura di S. Palese e G. Locatelli, Bari 1999 (Per la storia della Chiesa di Bari. Studi e materiali, XVII), pp. 245-260.

26. Cfr., tra gli altri, M. Simonetti, *Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea*, in *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, Atti del Congresso Internazionale, Messina, 3-6 dicembre 1979, Messina 1983, pp. 169-197.

27. In merito, oltre a M. Simonetti, *Note sulla teologia trinitaria di Origene*, in «*Vetera Christianorum*», 8 (1971), pp. 273-307, si potranno vedere in *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses. Innsbruck 2.-6. September 1985*, a cura di L. Lies, Innsbruck-Wien 1987 (Innsbrucker theologische Studien, XIX), i contributi di P. C. Hanson, E. Schadel, H. B. Logan.

28. Sulla scia di Photius Constantinopolitanus, *Liber de Sancti Spiritus Mystagogia*, 15, a cura di J. Hergenroether, Ratisbonae 1857, p. 17, si veda *Vita Methodii. Textus slavicus*, XII, 1, a cura di F. Tomšič, in F. Grivec, F. Tomšič, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes*, Zagreb 1960 (Radovi Staroslavenskog Instituta, IV), p. 162. Per una densa riflessione contemporanea, da parte "greca", sulla questione, si può vedere D. Popescu, *Il problema del Filioque: Ekporeusis e Processio. Il metodo teologico*, in *Il Concilio di Bari del 1098*, pp. 261-269.

29. Cfr. il concilio Toletano III (a.589): *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, a cura di J. Vives (T. Marín Martínez, G. Martínez Díez), Barcelona-Madrid 1963, pp. 113-114, 267-268; cfr. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1972<sup>2</sup>, pp. 358-363.

surgere a forma esclusiva dell'ortodossia e come tale essere professata da tutte le Chiese dei domini franchi, dalla Marca Ispanica al Danubio, dal Mare del Nord all'Adriatico.<sup>30</sup>

Com'è noto, inizialmente a Roma Leone III, inchinandosi all'autorità degli antichi concili ecumenici che avevano stabilito l'inalterabilità della professione di fede niceno-costantinopolitana,<sup>31</sup> pur condividendo la dottrina trinitaria filioquista, rifiutò e condannò l'interpolazione introdotta dalle chiese "franche".<sup>32</sup> Ancora nell'879 in forza del medesimo ossequio dovuto al dettato conciliare Giovanni VIII riuscì a ristabilire la comunione con Fozio,<sup>33</sup> che per questo ebbe per il papa romano parole d'elogio, definendolo «il mio Giovanni».<sup>34</sup>

Dopo quest'ultima riconciliazione, quando la Sede Apostolica accentuò ulteriormente l'orientamento occidentale avviato con la "Ro-

30. Walafridus Strabo, *De exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*, XXII, a cura di V. Krause, Hannoverae 1897 (*MGH, Leges*, sect. II: Capitularia, II), p. 496. Cfr. B. Capelle, *L'origine antiadoptianiste de notre texte du Symbole de la Messe*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 1 (1929), pp. 7-13; Id., *L'introduction du Symbole à la Messe*, in *Mélanges J. De Ghellinck*, Gembloux 1951 (Museum Lessianum. Section historique, XIV), pp. 1018 ss.

31. Si veda quanto sancito dal concilio di Efeso del 431 con specifico riferimento alla professione di fede Nicena: *ACO*, I: *Concilium Vniuersale Ephesenum*, I, 7, a cura di E. Schwartz, Berolini-Lipsiae 1927, p. 105 [Mansi, IV, cc. 1361-1364]; per le decisioni assunte al riguardo nel 451 a Calcedonia: *ACO*, I: *Concilium Vniuersale Chalcedonense*, a cura di E. Schwartz, Berolini-Lipsiae 1935 [Mansi, VII, c. 116]; la ripresa di queste ultime nel concilio Costantinopolitano del 680-681: *ACO*, ser. II, II: *Concilium Vniuersale Constantinopolitanum tertium*, 1, a cura di R. Riedinger, Berolini 1990 [Mansi, XI, c. 640].

32. *Concilia Aevi Karolini*, I, 1 (*MGH, Leges*, sect. III, II, 1), pp. 239 ss. Per i pannelli argentei con redazione del *Simbolo* non interpolata posti dal papa nelle confessioni delle basiliche vaticana e ostiense (a San Pietro nella versione greca e latina; in San Paolo nella sola versione latina): *Liber Pontificalis*, 410, a cura di L. Duchesne, II, Paris 1955 (Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome), p. 126. Cfr. B. Capelle, *Le Pape Leon III et le "Filioque"*, in *1054-1954: L'Église et les Églises*, Chevetogne 1954, pp. 309-322; V. Peri: *Il Simbolo epigrafico di san Leone III nelle basiliche romane dei santi Pietro e Paolo*, in *Miscellanea in onore di E. Josi*, IV [= «Rivista di Archeologia Cristiana», 45 (1969)], pp. 191-222; *Leone III e il "Filioque"*. *Ancora un falso e l'autentico Simbolo romano*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 6 (1970), pp. 267-297.

33. Si veda l'adesione dei legati romani alle istanze del patriarca ecumenico nell'ambito del concilio Costantinopolitano dell'879-880 (Mansi, XVII, cc. 512 ss.). Cfr. F. Dvornik, *The Photian Schism*, Cambridge 1948, pp. 196 ss.

34. Photius Constantinopolitanus, *Liber de Sancti Spiritus mystagogia*, 89, a cura di J. Hergenroether, Ratisbonae 1857, p. 99; *PG*, CII, c. 380.



man revolution” del secolo VIII,<sup>35</sup> non soltanto nella città culla dell’Impero si andò ancor più attenuando la percezione unitaria dell’ecumene cristiana, ma s’infranse all’interno della comunione ecclesiale quell’equilibrio tra autorità della sede romana e giudizio sinodale, che nella tarda antichità l’alta moderazione dell’imperatore di fatto era riuscita a garantire. Se ne ebbe una chiara dimostrazione subito dopo la morte dell’arcivescovo degli Slavi, Metodio, nell’885. Stefano V, oltre ad assumere nei confronti della Chiesa slava posizione pienamente consonante con quella dell’episcopato franco, nel *Commonitorium*, con cui impartì ai suoi legati le disposizioni per la dissoluzione della missione cirillo-metodiana, venne contrapponendo criterio conciliare e autorità petrina della Sede Apostolica, svalutando la norma «Prohibitum est a sanctis patribus» in nome del principio «Sancta Romana ecclesia custos est et confirmatrix sanctorum dogmatum».<sup>36</sup>

La questione del *Filioque* mostra tra l’altro con singolare efficacia quale decisivo contributo sia venuto dall’intellettualità carolingia alla formazione in età medioevale di un’autocoscienza dottrinale latina in una prospettiva di dialettica contrapposizione rispetto alla realtà ecclesiale greca. Questa tendenza, già evidenziata nell’ultima parte dell’VIII secolo dai *Libri Carolini* con particolare riferimento al concilio Niceno del 787,<sup>37</sup> si sarebbe compiutamente delineata proprio nella ricca apologetica filioquista.

Avviata già per tempo da Alcuino,<sup>38</sup> echeggiata negli stessi *Libri Carolini*,<sup>39</sup> continuata da Teodolfo d’Orléans<sup>40</sup> e dall’abate Smarag-

35. D. H. Miller, *The Roman Revolution of the Eighth Century: A Study of the Ideological Background of the Papal Separation from Byzantium and Alliance with the Franks*, in «Mediaeval Studies», XXXVI (1974), pp. 79-133.

36. «Si dixerint: ‘Prohibitum est a sanctis Patribus Symbolo addere aliquid vel minuere’, dicite: ‘Santa Romana ecclesia custos est et confirmatrix sanctorum dogmatum, quia in catholica fide principis apostolorum vicariatione in nullo vacillat’»: a cura di E. Caspar, Berolini 1928 (*MGH, Epistolae*, VII: *Epistolae Karolini Aevi*, V), p. 353.

37. *Opus Caroli regis contra synodum*, ed. A. Freeman (-P. Meyvaert), Hannover 1998 (*MGH, Leges*, s. III: *Concilia*, II, 2, *Supplementum*). Cfr. A. M. Orselli, *Controversia iconoclastica e crisi del simbolismo in Occidente fra VIII e IX secolo*, in *Culto delle immagini e crisi iconoclasta. Atti del Convegno di studi. Catania, 16-17 maggio 1984*, Catania 1986 (Quaderni di «Synaxis», II), pp. 93-116.

38. Alcuinus, *De processione Spiritus Sancti*: PL, CI, cc. 64-82.

39. *Opus Caroli regis*, p. 355. 19; cfr. Hadrianus I Romanus, *Epistula ad Carolum regem*, ed. K. Hampe, Berolini 1899 (*MGH, Epistolae*, V: *Epistolae Karolini Aevi*, III), p. 7.

40. Theodulphus Aurelianensis, *Responsio*: PG, XCIV, cc. 209-214; *De Spiritu Sancto*: PL, CV, cc. 239-276.

do<sup>41</sup> sulla scia della disputa che a Gerusalemme nel primo decennio del IX secolo investì i monaci franchi del Monte Oliveto,<sup>42</sup> la polemica difesa del *Filioque* si sviluppò con particolare vigore in età foziana, su sollecitazione del papa romano Nicola,<sup>43</sup> esprimendosi in pronunciamenti sinodali<sup>44</sup> e in una trattatistica, cui contribuirono autori quali Enea di Parigi<sup>45</sup> e Ratramno di Corbie.<sup>46</sup> Da tale lavoro,<sup>47</sup> non soltanto uscì la formulazione “codificata” della triadologia latina,<sup>48</sup> ma si radicò nell’intellettualità e nell’episcopato carolingio la convinzione d’essere gli esclusivi depositari dell’ortodossia di fronte all’errore greco.

41. Smaragdus Abbas S. Michaelis, *De Spiritu Sancto*, ed. A. Werminghoff, Hannoverae-Lipsiae 1906 (*MGH, Leges*, s. III: *Concilia*, II, 1: *Concilia Aevi Karolini*, I, 1), pp. 236-239.

42. Partecipando alla celebrazione eucaristica domenicale dei latini nel loro storico monastero gerosolimitano, il monaco Giovanni colse l’interpolazione del *Filioque* e la denunciò al patriarca Tomaso. Questi intervenne presso la sede romana e la corte carolingia, al cui esempio i monaci si appellavano. Fonti al riguardo in *MGH, Epistolae*, V, pp. 64-66 (lettere dei monaci franchi), pp. 66-67 (lettera del patriarca); per l’ulteriore missione del sinello Michele, che peraltro non riuscì a raggiungere Roma, testimoniando a Costantinopoli l’ortodossia iconodula: *Vita Michaelis Synclli*, ed. Th. J. Schmitt, *Kachriedžami. Priloženie A*, in «Izvestija Russkago Arheologičeskago Instituta v Konstantinopole», 11 (1906), pp. 232 ss.; cfr. in *Opuscula de origine schismatis*: I, 4; II, 4; III, 8, ed. J. Hergenroether, *Monumenta Graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia*, Ratisbonae 1869 (ried. an.: 1969), pp. 157-158, 165, 175-176.

43. Nicolaus I Romanus, *Epistola ad Hincmarum Remensem et ceteros archiepiscopos et episcopos*, ed. E. Perels, Berolini 1925 (*MGH, Epistolae*, VI: *Epistolae Karolini Aevi*, IV), pp. 601-609; confronta altresì le lettere ai monarchi Carlo il Calvo e Ludovico: *ibidem*, pp. 609-610.

44. Cfr. Flodoardus Remensis, *Historia ecclesiae Remensis*, II, 23: *PL*, CXXXV, c. 22. Particolarmente incisiva fu l’assemblea di Worms dell’868 con la sua *Responsio contra Graecorum haeresim de fide sanctae Trinitatis*, ed. W. Hartmann, Hannover 1998 (*MGH, Concilia*, IV), pp. 261-264, 292-307.

45. Aeneas Parisiensis, *Liber adversus Graecos*: *PL*, CXXI, cc. 685-762.

46. Ratramnus Corbiensis, *Contra Graecorum opposita Romanam ecclesiam infamantium libri quatuor*: *PL*, CXXI, cc. 225 ss.

47. Rapido excursus al riguardo in R. Grégoire, *Il problema trinitario nella teologia altomedievale occidentale*, in *Il Concilio di Bari del 1098*, in particolare le pp. 178-182.

48. Per la precedente posizione, sostanzialmente antifilioquista, di Giovanni Scoto Eriugena e per la continuità del filioquismo carolingio in autori del secolo XI, quali Pier Damiani e Anselmo di Canterbury: L. I. Scipioni, *La processione dello Spirito Santo e il Filioque*, a cura di V. Alce, in «Sacra Doctrina», 83 (1977), pp. 406 ss. Ma per una diretta utilizzazione degli scritti del IX secolo nella successiva polemica antigreca, cfr. in particolare le *Rationes de sancti Spiritus processione* di Umberto di Silva Candida: ed. A. Michel, *Humbert und Kerularius*, I, Paderborn 1925, pp. 77-119.

Un'analogia e opposta autocoscienza ecclesiale si sarebbe allora formata anche in ambito greco, grazie segnatamente agli scritti di Fozio.<sup>49</sup> Particolarmente rilevante fu in tal senso l'enciclica con cui nell'867 il patriarca della Nuova Roma procedette a segnalare agli altri presuli d'Oriente «la corruzione dei dogmi» che i missionari occidentali erano venuti perpetrando nella Bulgaria da poco nata alla fede: in spregio al can. 64 degli Apostoli<sup>50</sup> essi avevano introdotto il digiuno nei sabati quaresimali; praticavano la confermazione episcopale dei battezzati con duplicazione della crismazione; contro il can. 4 di Gangre<sup>51</sup> disprezzavano lo stato coniugale del clero; ma soprattutto alteravano il testo del *Simbolo* trasmesso dai concili ecumenici, interpolando in esso il *Filioque*.<sup>52</sup> Su quest'ultimo punto Fozio sarebbe più ampiamente tornato nel *Liber de Sancti Spiritus mystagogia*, nel quale dichiarò il filioquismo latino peggiore della stessa dottrina di Sabellio che, negando la corretta distinzione tra le ipostasi divine, professava la *Υἱοπατορίαν*, ossia un'unica monade Figlio-Padre.<sup>53</sup>

Mi sembra che l'insistenza sull'uso del *Credo* interpolato (e sul disprezzo per lo stato coniugale) spinga a vedere nell'enciclica non tanto un riferimento alla Chiesa romana e alla sua missione guidata dal cardinale vescovo Formoso di Porto, quanto piuttosto un attacco alla missione franca inviata da Ludovico il Germanico e guidata da Hermanrich, il monaco ordinato nell'866 vescovo di Passau e che più tardi si sarebbe segnalato quale persecutore dell'arcivescovo degli Slavi Metodio.<sup>54</sup> In effetti Fozio nel suo successivo trattato pneumatologico

49. Cfr. anche R. Haugh, *Photius and the Carolingians. The Trinitarian Controversy*, Nordland 1975.

50. *Discipline Générale Antiqué (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.)*, I, 2: *Les Canons des Synodes Particuliers (= CSP)*, ed. P. P. Joannou, Grottaferrata 1962 (Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti, fasc. IX), p. 41.

51. CSP, p. 91.

52. Photius Constantinopolitanus, *Encyclica epistola ad archiepiscopales thronos per Orientem obtinentes*, in *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, a cura di B. Laourdas, L. G. Westerink, I, Leipzig 1983 (Bibliotheca Teubneriana), pp. 47 ss.

53. Photius Constantinopolitanus, *Liber de Sancti Spiritus mystagogia*, 15, ed. Hergenroether, PG, CII, p. 293.

54. Sulle presenze franche in Bulgaria anteriormente all'866: L. Heiser, *Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I (858-867)*, Trier 1979, pp. 38, 105; cfr. J. M. Sansterre, *Les missionnaires latins, grecs et orientaux en Bulgarie dans la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle*, in «Byzantion», LII (1982), pp. 377 ss. Sulla figura di Hermanrich in rapporto all'espansione della Chiesa carolingia oltre le frontiere orientali tra gli Slavi: F. Dvornik, *Byzantine Missions among the Slavs. S. Constantine-*



espressamente avrebbe chiamato a sostegno dei propri assunti la testimonianza dei presuli romani, primariamente quelli legati in vario modo ai grandi concili: da Damaso a Celestino, a Leone Magno, a Vigilio, ad Agatone, ma anche altri, come Gregorio e Zaccaria, fino ai contemporanei: Leone IV, che fece esporre i pannelli con il testo inalterato del *Credo* affinché fosse a tutti visibile,<sup>55</sup> Giovanni VIII, i cui legati al concilio Costantinopolitano dell'879-880 si attennero a quella stessa inalterata redazione, e infine Adriano III che, eletto nell'884, inviò a Costantinopoli una sinodica di comunione senza alcun riferimento filioquista.<sup>56</sup>

Una più tarda fonte orientale addita in papa Cristoforo, effimera presenza sul soglio pontificio tra il 903 e il 904, il primo caso di vescovo romano che nella professione di fede abbia fatto propria l'interpolazione del *Filioque*;<sup>57</sup> Hergenroether a suo tempo aveva ritenuto più plausibile pensare a Sergio III, successore di Cristoforo e come questi tipica espressione del "secolo di ferro".<sup>58</sup> Filioquista fu con ogni probabilità il *Credo* introdotto nella messa papale, sulla base delle consuetudini palatine, in occasione dell'incoronazione imperiale di Enrico II ad opera di Benedetto VIII nel 1014.<sup>59</sup>

In ogni caso a Costantinopoli il nome del papa di Roma continuò ad essere menzionato nei dittici fino agli inizi dell'XI secolo, come attesta Pietro d'Antiochia nella sua corrispondenza con Michele Cerulario,<sup>60</sup> e ne fu espunto prima della crisi aperta da quest'ultimo e culminata con l'episodio del 1054, che quindi non rappresenta un momento di svolta nella storia della comunione tra le Chiese dell'antica e della Nuova Roma e, non a caso, non ha lasciato traccia nella cronachistica costantinopolitana.<sup>61</sup>

*Cyril and Methodius*, New Brunswick 1970; J. M. Veselý, *Scrivere sull'acqua. Cirillo, Metodio, l'Europa*, Milano 1982, p. 81.

55. Cfr. anche Photius Constantinopolitanus, *Epistula ad Aquileiensem metropolitanam*, 5, in *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae*, III, pp. 141-142.

56. Photius Constantinopolitanus, *Liber de Sancti Spiritus mystagogia*, 78-89, a cura di Hergenroether, *PG*, CII, cc. 3360-384.

57. In *Opuscula de origine schismatis*, I, 9, p. 161.

58. J. Hergenroether, *Photius, Patriarch von Konstantinopel*, I, Regensburg 1867 (ried. an.: Darmstadt 1966), p. 844.

59. Berno Augiensis., *De quibusdam rebus ad missae officium spectantibus*, II: *PL*, CXLII, c. 1060.

60. Petrus Antiochenus, *Epistola ad Michaelem Cerularium*, in *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant*, ed. C. Will, Lipsiae-Marpurgi 1861 (ried. an.: Frankfurt am Main 1963), pp. 192-193.

61. Cfr. V. Grumel, *Les préliminaires du schisme de Michel Cérulaire ou la*

Significativamente l'iniziativa del Cerulario, nella primavera del 1053, di procedere alla chiusura delle chiese latine della capitale fu motivata non dalla questione (nodale per i Greci) del *Filioque*, ma da un problema rituale sollevato dal melkita Ibn Botlan: l'uso dei Latini di celebrare l'Eucaristia con l'azimo in luogo del fermentato. Su questo s'incentrò il contraddittorio svoltosi il 24 giugno 1054 tra Niceta Stethatos e il legato romano Umberto, cardinale vescovo di Silva Candida. Fu quest'ultimo, che il 16 luglio avrebbe deposto il tomo di scomunica nella Santa Sofia, a sollevare da parte romana il problema del *Filioque*, movendo ai Greci l'assurda accusa di aver espunto l'inciso dal testo originario del *Simbolo*.<sup>62</sup>

La comunione, già interrotta tra Costantinopoli e Roma prima del 1054, si conservava peraltro tra Roma e le sedi di Antiochia e di Gerusalemme (come avrebbero mostrato gli inizi della vicenda crociata). Per gli altri ambiti ecclesiali di tradizione "greca" si pensi alle raffigurazioni degli antichi papi romani, insieme agli altri gerarchi dell'ecumene cristiana, nel ciclo di affreschi del secolo XI che orna l'abside del diakonikon nella Santa Sofia di Ochrid;<sup>63</sup> e per la nascente Chiesa della Rus', che pur possiede trasmesso sotto il nome di Feodosij Pečerskij lo *slovo* antifilioquista *O věre krest'janskoj i o latyn'skoi*,<sup>64</sup> si ponga mente al ricordo che alla Roma di Pietro e Paolo dedica Ilarion nel suo *Slovo o zakone i blagodati*.<sup>65</sup> Del resto anche più in generale tra Latini e Greci in alcune aree, a cominciare dall'Athos, la comunio-

*question romaine avant 1054*, in «Revue des Études Byzantines», X (1952), pp. 5-23; S. Runciman, *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XI<sup>th</sup> and XII<sup>th</sup> Centuries*, Oxford 1955, pp. 32 ss.; F. Dvornik, *Preambles to the Schism of Michael Cerularius*, in «Concilium», 12 (1966), pp. 155-169.

62. Cfr. Humbertus, *Dialogus inter Romanum et Constantinopolitanum*; Nicetas Pectoratus, *Libellus contra Latinos*; Humbertus, *Responsio*; Humbertus, *Commemoratio brevis*, in *Acta et scripta*, pp. 93-126, 127-136, 136-150, 150-152. Della scomunica (*ibidem*, pp. 153-154) Michele curò e diffuse la traduzione greca, a sua volta replicando con la scomunica ai legati (*ibidem*, pp. 155-168).

63. V. N. Lazarev, in *XII<sup>e</sup> Congrès international des études byzantines. Rapports*, Belgrade-Ochride 1961, pp. 114-120; R. Ljubinković, *La peinture murale en Serbie et en Macedoine aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, in *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina. IX: Ravenna, 1-13 aprile 1962*, Ravenna 1962, pp. 415-417.

64. Ed. I. P. Eremin, in «Trudy otdela drevne-russkoj literatury», 5 (1947), pp. 170 ss.

65. Ed. A. M. Moldovan, «*Slovo o zakone i blagodati*» Ilariona [f. 184 b, Kiev 1984; ried. an. e trad. it. a cura di I. P. Sbriziolo, Napoli 1988 (Biblioteca di ricerche linguistiche e filologiche, XXIII), p. 71]. Cfr. anche la difesa e l'approvazione dei libri slavi ad opera del papa di Roma nella *Povest' vremennykh let* (a. 6406 / 898), a cura di D. S. Lichačev, I, Moskva-Lyeningrad 1950, p. 23.



ne si conservò ulteriormente nel tempo;<sup>66</sup> e nella stessa Costantinopoli, dove il Cerulario nel 1058 uscì di scena, chiese e monasteri latini poterono riprendere la loro esistenza.

L'episodio del 1054 non fu comunque irrilevante per la storia cristiana: i trattati di Niceta Stethatos sugli azimi,<sup>67</sup> il *Dialogus inter Romanum et Graecum* di Umberto,<sup>68</sup> unitamente ai testi da lui redatti per Leone IX,<sup>69</sup> vennero ad accrescere l'armamentario polemico di cui già le parti si erano dotate, accentuandone la divaricazione.

Il rinnovato contatto comportato dalle Crociate si sarebbe così trasformato in un diretto e traumatico confronto tra i due ambiti ecclesiali.

E se la presenza dei signori occidentali in Oriente si tradusse in un'acquisizione latina delle strutture episcopali greche di Siria, di Palestina e, con modalità specifiche, di Cipro,<sup>70</sup> l'occupazione di Costantinopoli nel 1204 fu per Roma la possibilità d'inglobare anche l'Oriente nel sistema ecclesiastico generato dal principio petrino.<sup>71</sup> Non a caso la Sede Apostolica, in riferimento all'ordinamento gerarchico della comunione ecclesiale, s'affrettò ad abbandonare la tradizionale dottrina triarchica e recepì la struttura pentarchica propria dell'Oriente, rifondandola peraltro in prospettiva petrina attraverso l'imposizione del pallio ai titolari delle sedi patriarcali.<sup>72</sup>

Tutto ciò rappresentò evidentemente la fine di quella percezione articolata ma unitaria del mondo cristiano, che a Costantinopoli – pur

66. A. Pertusi, *Nuovi documenti sui Benedettini amalfitani dell'Athos*, in «Aevum», 27 (1953), pp. 400-429.

67. A. Michel, *Die vier Schriften des Niketas Stethatos über die Azymen*, in «Byzantinische Zeitschrift», 35 (1935), pp. 308-336.

68. Cfr. nota 62.

69. *Acta et scripta*, pp. 65-85, 85-89, 89-92; ma si vedano anche gli accenni a Costantinopoli nella lettera a Pietro d'Antiochia: pp. 168-171.

70. Cfr. E. Morini, *Le due anime dell'"uniatismo"*. *Due modelli di unità ecclesiale nella Romania franca del XIII secolo*, in «Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano», XIV (1991) [= *Scritti in onore di Francesco Saverio Pericoli Ridolfini*, III], pp. 379-385.

71. G. Fedalto, *La Chiesa latina in Oriente*, I, Verona 1982<sup>2</sup>, pp. 90 ss.

72. Cfr. le lettere di Innocenzo III subito dopo l'occupazione della città imperiale: *Acta Innocentii PP. III*, a cura di T. Haluščynskyj, Città del Vaticano 1944 (Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Juris Canonici Orientalis, Fontes, series III, II), n° 68, p. 288; in forma ancor più esplicita: n° 74 (a Tomaso, 30 marzo 1205); cfr. altresì nn. 77, 82, 86, 91. Solenne ratifica all'ordinamento pentarchico all'interno della comunione romana sarebbe venuta nel 1215 dalla const. 5 del concilio Lateranense IV: *Constitutiones Concilii Quarti Lateranensis una cum Commentariis Glossatorum*, a cura di A. García y García, Città del Vaticano 1981 (Monumenta Iuris Canonici, Series A: Corpus Glossatorum, II), p. 52.

nel progressivo estenuarsi dei vincoli di comunione – in qualche modo s'era conservata,<sup>73</sup> e agli occhi dei Greci venne configurando l'Occidente come incombente minaccia alla propria stessa sopravvivenza.<sup>74</sup>

In realtà, l'inserimento dell'Oriente nel sistema ecclesiastico romano, anziché costituire l'affermazione univoca del modello latino in area greca, avviò nella Sede Apostolica una seria riflessione sui *mores et ritus Graecorum*,<sup>75</sup> tradottasi in una consapevolezza nuova in merito alla loro specificità e alla necessità della loro tutela. Emblematicamente il concilio Lateranense IV venne associando alla ratifica dell'ordinamento pentarchico precise disposizioni per la salvaguardia istituzionale delle comunità greche inserite nelle diocesi latine, prevedendo per tali comunità autonomi vicari del loro rito.<sup>76</sup>

Al di là di luoghi comuni della storiografia confessionale, è vastissima la documentazione degli interventi della Sede Apostolica, dall'Athos, a Cipro, alla Transilvania, per la tutela di istituzioni ecclesiastiche greche, anche nei confronti di potestà secolari ed ecclesiastiche latine.<sup>77</sup>

Peraltro tutto ciò avveniva all'interno di una prospettiva ecclesiologicalamente petrina, che la riforma ecclesiastica romana dell'XI secolo era venuta ulteriormente accentuando.

La stessa successione apostolica – come Giuseppe Alberigo ha a suo tempo sottolineato – venne reinterpretata in questa chiave, finendo nel secolo XIII per essere vista espressa in modo preminente (*specialiter*, secondo il lessico dell'ostiese Enrico da Susa) nei cardinali della Chiesa romana, raccolti attorno al vicario di Pietro.<sup>78</sup> Ed i concili, a loro

73. Ancora nel 1089 la sinodo raccolta nella città imperiale, interrogata da Alessio Comneno sull'esistenza di una scomunica ufficiale tra le due Chiese, aveva risposto negando un tale stato di cose: cfr. Runciman, *The Eastern Schism*, pp. 61-62.

74. Quello che era stato un oscuro presentimento in Anna Comnena, testimone del convergere dei cavalieri latini su Costantinopoli nel quadro della spedizione che li avrebbe portati a Gerusalemme [*Alexias*, X, 9 ss., a cura di B. Leib, Paris 1943 (Collection Byzantine Guillaume Budé), II, pp. 221 ss.], sarebbe divenuto il riflesso di una diretta, tragica esperienza in Niceta Coniata [*Historia*, ed. I. A. van Dielen, Berolini-Novii Eboraci 1975 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, XI), pp. 647 ss.

75. Cfr. W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, II: *Das Kirchenrecht der Abendländischen Christenheit. 1055-1517*, Wien 1955, pp. 59-61.

76. Const. 9: *Constitutiones Concilii Quarti Lateranensis*, pp. 57-58, 143.

77. G. Hofmann, *Athos e Roma*, in «*Orientalia Christiana*», 19 (1925), pp. 139-184; Morini, *Le due anime dell'"uniatismo"*, pp. 379-385; Ş. Turcuş, *Sfântul Scaun și românii în secolul al XIII-lea*, Bucureşti 2001, pp. 146 ss.

78. G. Alberigo, *Cardinalato e collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo*, Firenze 1969 (Testi e ricerche di scienze religiose, V).

volta, divennero le grandi assemblee in cui il corpo ecclesiale, attraverso i propri rappresentanti, si raccoglieva attorno al capo, assistendolo nell'esercizio del suo magistero e della sua autorità universale.<sup>79</sup>

In un tale contesto «Unione con i Greci» veniva a significare in realtà il loro accoglimento sotto l'autorità petrina; e l'eventuale concilio d'unione non era più, come in antico, il luogo in cui le due Chiese, o – se si vuole – le due parti della Chiesa, dopo un adeguato confronto ricomponavano la loro frattura, ma era l'atto solenne con cui di fronte all'intera Cristianità gli scismatici riconoscevano la potestà petrina e da questa venivano integrati nel sistema ecclesiastico cui essa presiedeva.

Così fu il concilio di Lione del 1274 che, dopo aver emesso nella *constitutio II* la condanna di quanti osassero negare la processione dello Spirito Santo anche dal Figlio,<sup>80</sup> accolse i legati di Michele VIII, li ascoltò recitare una professione di fede già sottoposta al basileus e da questi accettata,<sup>81</sup> e infine impose loro la recita del *Credo niceno-costantinopolitano* con una triplice ripetizione del *Filioque*.<sup>82</sup>

79. «Les canons sont publiés non comme l'oeuvre du concile, mais comme l'oeuvre du Pape, au concile: *Alexander in concilio Lateranensi*»: G. Le Bras, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, II, Paris 1964 (A. Fliche, V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, XII), pp. 337-338. Per il più generale contesto ecclesiologico in cui si collocano queste evoluzioni cfr. Y. Congar, *De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle*, in *L'épiscopat et l'Église universelle*, a cura di Y. Congar e B. D. Dupuy, Paris 1962 (Unam Sanctam, XXXIX), pp. 210-260. Quanto agli orientamenti di tipo conciliarista, mai venuti meno nel corpo della cristianità medievale: H. J. Sieben, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1984, pp. 232 ss.

80. In *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. J. Alberigo *et alii*, Bologna 1973, p. 290.

81. Redatta da Clemente IV in data 4 marzo 1267, tale formula era stata richiesta da Gregorio X a Michele VIII il 24 ottobre 1272: *Acta Urbani IV. Clementis IV. Gregorii X (1261-1276)*, ed. A. L. Tăutu, Città del Vaticano 1953 (Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes. Ser. III, V, 1), pp. 65-67, 91-100, 116-121.

82. Cfr. J. Gill, *Byzantium and the Papacy. 1198-1400*, New Brunswick 1979, pp. 97-141. Per le fonti greche sul concilio: Id., *The Church Union of the Council of Lyons (1274) portrayed in Greek documents*, in «*Orientalia Christiana Periodica*», XL (1974), pp. 5-45; V. Laurent, J. Darrouzès, *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)*, Paris 1976 (Archives de l'Orient Chrétien, XVI). Un quadro bibliografico in C. Capizzi, *Il II Concilio di Lione e l'Unione del 1274: saggio bibliografico*, in «*Orientalia Christiana Periodica*», LI (1985), pp. 87-122. Successivamente B. Roberg, *Das zweite Konzil von Lyon*, Paderborn 1990 (Konziliengeschichte); per la proclamazione liturgica del *Credo filioquista*: pp. 230-234.



Come si può constatare, a una siffatta unione, concepita come pura sottomissione alla Chiesa romana e accettazione della sua fede, il contesto conciliare offriva unicamente particolare solennità e autorevolezza di testimoni.

Per un mutamento di prospettive ecclesologiche nella Sede Apostolica sarebbe stato necessario per essa passare attraverso il trauma del grande Scisma aperto in Occidente dalla doppia elezione del 1378, sperimentarne la soluzione tramite un concilio annunciato alla Cristianità dal sacro romano imperatore nel 1413, vedere a Costanza – attraverso l'elezione di Martino V nel 1417 – la stessa autorità pontificia ricevere legittimazione dalla volontà conciliare.<sup>83</sup>

Di fatto la scelta della *via concilii* per la soluzione dello scisma occidentale portò a pensare a un'analogia ricomposizione anche della frattura con l'Oriente già in occasione del concilio che nel 1409 a Pisa avrebbe desiderato chiudere, con l'elezione di Alessandro V, la divisione tra le due obbedienze papali, ma che in realtà finì per inaugurare una terza.<sup>84</sup>

83. Sulle implicazioni ecclesologiche di queste complesse vicende: G. Alberigo, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia 1981 (Testi e ricerche di scienze religiose, XIX). Ma per un quadro puntuale dei diversi problemi si veda ora W. Brandmüller, *Das Konzil von Konstanz. 1414-1418*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991-1997 (Konziliengeschichte).

84. Il 1° settembre 1408 i cardinali romani in una loro missiva a Costantinopoli avevano auspicato il superamento di ogni divisione tra Latini e Greci [a cura di J. Vincke, *Briefe zum Pisaner Konzil*, Bonn 1940, p. 94]. Il tema dell'unione era quindi chiaramente presente all'assemblea pisana [per la fase precedente: O. Halecki, *Rome et Byzance au temps du grand schisme d'Occident*, in «Collectanea Theologica», XVIII (1937), pp. 477-532; ried. in *Un Empereur de Byzance à Rome*, London 1972]. Il concilio in questo mostrava piena consonanza con le preoccupazioni del regno di Francia, fattivamente impegnato fin dagli ultimi anni del Trecento nella difesa di Costantinopoli [cfr. G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München 1963 (Handbuch der Altertumswissenschaft, 12, 1, 2), p. 459; trad. it.: *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1968, pp. 495-496]. Nel 1407 un'ambasciata francese a Marsiglia aveva chiaramente esposto al "romano" Innocenzo VII, oltre alla *via cessionis*, il programma unionistico per il nuovo futuro pontefice, e nell'agosto dell'anno successivo l'Assemblea del clero di Francia aveva designato l'unione con l'Oriente tra le incombenze dell'ormai annunciato concilio. In tal senso si muoveva pure l'Università parigina, che teorizzava il concilio generale come via necessaria per l'unione (cfr. N. Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, 4 voll., Paris 1896-1902; ried., Hildesheim 1967; in particolare: III, pp. 40, 449-501; IV, pp. 38-39, 111). Lo stesso Gerson, eletto il Filargo, si era così rivolto al nuovo papa: «Jamvero de Graecis loquerer quibus multa Latini debemus. Verum hunc locum eo negligentius transeo quod te, Graecum, erga Graecorum revocationem omnes adhibiturum operas intelligo» [J. Gerson, *Oeuvres complètes*, V, ed. P. Glorieux, Paris-Tournai 1963, p. 210]. Quanto a Manuele II, egli inviò ad Alessandro V una propria let-

La questione dell'unione coi Greci fu riproposta nell'ambito del concilio di Costanza,<sup>85</sup> divenne centrale nel successivo concilio di Basilea<sup>86</sup> e fu affrontata in modo concreto da Eugenio IV e da Giovanni VIII Paleologo, grazie all'adesione dell'imperatore sul finire del 1437 alla convocazione papale per un concilio d'unione.<sup>87</sup>

Già nella sua configurazione l'assemblea raccoltasi il 9 aprile 1438 nella cattedrale di Ferrara mostrava tutta la novità dell'evento. A Lione si era trattato di una solenne adesione del corpo ecclesiale alla *plenitudo potestatis* del pontefice romano, esercitata con riferimento all'intera Cristianità, Oriente compreso. A Ferrara si assisteva al congiunto convenire in concilio delle due Chiese. Papa, cardinali e vescovi latini da una parte, dall'altra l'imperatore e i rappresentanti delle sedi patriarcali greche con alcuni tra i più prestigiosi metropolitani (alla prima seduta il patriarca ecumenico fu assente a causa della malferma salute) sedettero gli uni di fronte agli altri per aprire un ampio confronto, autenticamente sinodale, sui punti controversi di dottrina e di prassi e recuperare, in un ritrovato accordo, l'antica comunione.

Anche l'atto finale, il 6 luglio 1439 in Santa Maria del Fiore a Firenze, espresse pienamente questa configurazione, compiutamente sinodale, del concilio. Il comune e unitario decreto venne redatto nelle due lingue, latino e greco, approvato e sottoscritto in modo distinto dai rappresentanti delle due Chiese e, nelle due versioni, fu solennemente proclamato alla presenza del papa e dell'imperatore.<sup>88</sup>

tera in cui preannunciava un'ambasciata guidata da Giovanni Crisolora. Quando questa giunse, già il Filargo s'era spento: i salvacondotti per il ritorno furono concessi, a Giovanni e allo zio Manuele, dal successore di Alessandro V: Giovanni XXIII [cfr. *Acta concilii Constantiensis*, ed. H. K. Finke, I, Münster i.W. 1896, pp. 233-237, 399-401]. Quanto agli interventi del papa greco su questioni riguardanti la Chiesa latina in Oriente, si veda la raccolta di A. Tăutu, *Acta Pseudopontificum Clementis VII (1378-1394), Benedicti XIII (1394-1417), Alexandri V (1409-1410) et Johannis XXIII (1410-1415)*, Romae 1971 (Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes, s. III, XIII, 2), pp. 159-167.

85. Cfr. J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge University Press, 1959; trad. it.: *Il Concilio di Firenze*, Firenze 1967, pp. 24 ss.

86. *Ibidem*, pp. 61-72.

87. *Ibidem*, pp. 75-99.

88. *Ibidem*, pp. 346-353. Sulle copie ufficiali del documento: pp. 354-355 [cfr. anche A. Mercati, *Il decreto d'unione del 6 luglio 1439 nell'Archivio Segreto Vaticano*, in «Orientalia Christiana Periodica», XI (1945), pp. 13 ss.]; l'originale, com'è noto, si conserva a Firenze presso la Biblioteca Laurenziana.

Ma, oltre agli aspetti formali, anche i contenuti di tale decreto ben evidenziano l'approfondito confronto tra le due parti da cui esso scaturì e il rispetto per l'altrui tradizione ecclesiastica che lo ispirò.

Sulla dottrina eucaristica greca relativa all'epiclesi, su cui pure s'era discusso, il documento non intervenne;<sup>89</sup> e analogamente il testo finale tacque in merito al rituale latino del battesimo<sup>90</sup> e sull'istituto del divorzio in vigore presso i Greci.<sup>91</sup>

Quanto poi ai punti dottrinali e disciplinari espressamente affrontati, gli enunciati conciliari si presentano essenzialmente come una giustificazione delle affermazioni e delle consuetudini latine, non come una loro imposizione ai Greci.

In merito al *Filioque*, la relativa dottrina è legittimata affermandone l'equivalenza alla dottrina greca del «per Filium» (*διὰ τοῦ Υἱοῦ*), considerata dunque come riferimento indiscusso d'ortodossia. E le ragioni addotte in merito all'interpolazione latina del *Simbolo* implicita contengono l'ammissione di una sua non conformità alla norma conciliare, la cui non osservanza viene giustificata *a posteriori* tenendo conto delle impellenti esigenze del momento in cui l'interpolazione stessa fu introdotta (*impellente tunc necessitate*). In ogni caso in nessun modo si afferma che debba essere fatta propria dai Greci, come di fatti mai è avvenuto (e anche in questo si può misurare l'abissale differenza rispetto a quanto accaduto nel 1274 a Lione).

Anche l'azimo latino fu semplicemente dichiarato legittimo al pari del fermentato greco, imponendo peraltro ai sacerdoti di attenersi alle consuetudini delle rispettive Chiese.

In merito al destino delle anime dopo la morte, il documento d'unione fiorentino non parla di «Purgatorio» e, menzionando le pene purificatrici, tace sulla speculazione scolastica in merito al «fuoco», causa di contesa tra le due parti dal XIII secolo; si ribadisce invece il principio e la prassi dell'intercessione per i defunti, da tutti pacificamente condivisi. L'accento alle «pene purificatrici» e l'affermazione che ai giusti subito dopo la morte è concessa la visione beatifica, intesa come visione di Dio in sé, mostrano che proprio su questi punti dei «Novissimi» fu limitato un prevalere delle dottrine latine.

89. Per i dibattiti: Gill, *Il Concilio di Firenze*, pp. 326-329, 332-333, 340, 342; sulla questione si ritennero sufficienti delle semplici dichiarazioni verbali di concordia: pp. 349-350.

90. Per il non riconoscimento del battesimo latino inizialmente espresso in particolare dal gran protosincello di Alessandria Gregorio: *ibidem*, p. 312.

91. *Ibidem*, p. 353.



Con riferimento poi all'enunciato relativo al primato papale, va ricordato che la promulgazione dell'unione, prevista per la festa dei santi Pietro e Paolo (29 giugno), non ebbe luogo in quella data perché da parte greca, e innanzi a tutti dall'imperatore, si richiese una modifica del testo, ottenendo che nel protocollo oltre al papa fosse nominato l'imperatore stesso e si menzionasse la partecipazione dei rappresentanti delle sedi patriarcali e della Chiesa orientale, imponendo inoltre che il riconoscimento dell'autorità papale fosse detto avvenire «in conformità a quanto contenuto anche negli Atti dei concili ecumenici e nei sacri canoni» e non – come nella redazione inizialmente prevista – «in conformità a quanto contenuto nelle Sacre Scritture e nelle parole dei santi». Ancora ottennero i Greci l'esplicita affermazione che «si ribadiva l'ordine degli altri venerabili patriarchi trasmesso nei canoni ... salvaguardandone *tutti* i privilegi e i diritti». <sup>92</sup> A ben guardare, di fronte al rinnovato appello della Chiesa romana alla successione di Pietro quale fondamento del proprio primato (appello, come già accadeva in antico, non contestato dai Greci) il testo nella redazione ultima costituiva la riaffermazione – per entrambe le parti – dei *synodica constituta* quale criterio di legittimità canonica di valore universale e cogente. <sup>93</sup>

Va rimarcato come ancora una volta il contatto diretto con l'Oriente greco abbia stimolato nella Chiesa romana un ripensamento ecclesologico di grande rilievo, che non si esaurì col concilio ma, pur con alterni sviluppi, si protrasse nel tempo. Tale singolare stagione ecclesologica trovò a cavallo tra XV e XVI secolo eloquente manifestazione negli interventi dei grandi papi umanisti, il Borgia (nel 1498) e i due Medici (rispettivamente nel 1514 e 1521 Leone X, e nel 1526 Clemente VII), a difesa dell'identità orientale dei Greci di Venezia, garantita attraverso la loro esenzione dalla locale autorità ecclesiastica latina. <sup>94</sup>

92. Per il serrato confronto al riguardo: *ibidem*, pp. 344-347.

93. «Item diffinimus sanctam apostolicam sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis apostolorum et verum Christi vicarium totiusque ecclesiae caput et omnium christianorum patrem et doctorem existere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi, ac gubernandi universalem ecclesiam a domino nostro Iesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis ycumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur. Renovantes insuper ordinem traditum in canonibus caeterorum venerabilium patriarcharum, ut patriarcha Constantinopolitanus secundus sit post sanctissimum Romanum pontificem, tertius vero Alexandrinus, quartus autem Antiochenus, et quintus Hierosolymitanus, salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum».

94. Nell'ambito della ricca tradizione di studi al riguardo, che tenne dietro al volume di G. Beloudos, *Ἑλλήνων ὀρθοδόξων ἀποικία ἐν Βενετία*, Venezia 1872 (1893<sup>2</sup>),

Un'ultima testimonianza al riguardo è il breve di Pio IV al vescovo Timoteo di Grevenà del 15 luglio 1562.<sup>95</sup>

In effetti, chiusosi il concilio di Trento nel 1563, già il 16 febbraio 1564 lo stesso pontefice emanò il breve *Romanus pontifex*, con cui furono annullate tutte le precedenti dichiarazioni di esenzione a favore dei Greci. Evidentemente le preoccupazioni per l'unità disciplinare cattolica in funzione antiprotestante spingeva a inquadrare rigorosamente nelle strutture diocesane latine anche le comunità orientali in esse eventualmente presenti, a cominciare dagli Italogreci del Mezzogiorno d'Italia. In questo modo si instaurò per tali comunità un regime assai simile a quello elaborato in età medioevale sulla scia delle Crociate, con l'aggiunta che nel contesto dell'opera di riforma posttridentina della vita ecclesiale tutte le consuetudini greche che apparivano pericolose per l'ordine cattolico dovevano essere riformate sul modello latino. Di fatto le comunità orientali erano sottoposte a una svalutazione ecclesiologica, che da manifestazioni in Occidente della Chiesa greca le riduceva al rango di espressioni del rito greco all'interno dell'organismo ecclesiastico presieduto dalla Chiesa romana.<sup>96</sup>

basti qui accennare ai lavori di G. Fedalto [in particolare alla sua sintesi: *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei Greci a Venezia nei secoli XV e XVI*, Firenze 1967], di M. Manousakas [dalla preziosa *Βιβλιογραφία τοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς Βενετίας*, apparsa in «*Θησαυρίσματα*» a partire dal volume X (1973), al saggio *La comunità greca di Venezia e gli Arcivescovi di Filadelfia*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Atti del Convegno Storico Interecclesiale. Bari, 30 aprile – 4 maggio 1969, Padova 1973 (Italia Sacra, XX), I, pp. 45-87, ai molti altri contributi che hanno avuto in «*Θησαυρίσματα*» la loro sede privilegiata, quantunque non esclusiva], di V. Peri [si veda ad esempio *L'unione della Chiesa orientale con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico*, in «*Aevum*», 68 (1984), pp. 439-498], e di altri studiosi, in particolare greci, da Zacharias Tsirpanles a N. G. Moschonas, dalla compianta Ph. Mauroeides a G. Ploumidis ad A. Karathanasis. A questa comunità greca di Venezia, nel quinto centenario della sua fondazione, è stato altresì dedicato dall'Istituto Veneto il bel Convegno internazionale di studio *I Greci a Venezia* (5-7 novembre 1998), di cui è ormai imminente la pubblicazione degli Atti.

95. Cfr. V. Peri, *I metropolitani orientali di Agrigento: la loro giurisdizione in Italia nel XVI secolo*, in *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milano 1982 (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze filologiche e letteratura, XXII), p. 319.

96. Id., *Chiesa romana e "Rito" greco*, Brescia 1975 (Testi e ricerche di Scienze religiose, IX). Per le resistenze veneziane a tale regime: Id., *L'"incredibile risguardo" e l'"incredibile destrezza". La resistenza di Venezia alle iniziative della Santa Sede per i Greci dei suoi domini*, in *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI). Aspetti e problemi*, II, a cura di H.-G. Beck, M. Manousakas e A. Pertusi, Firenze 1977, pp. 599-625.

È con riferimento a tale regime canonico che Roma, in apologetica concorrenza con il variegato mondo della Riforma, visse la nuova fase posttridentina di attenzione all'Oriente cristiano, fase in cui vennero collocandosi le Unioni realizzatesi in tempi diversi nelle aree centro orientali europee.<sup>97</sup>

Va tuttavia subito precisato che in merito a tali Unioni, stabilite dalle Chiese ortodosse dell'Europa centro orientale con la Chiesa di Roma, una valutazione non può essere formulata esclusivamente alla luce dell'ecclesiologia romana. Soggetti primi di tali Unioni furono le Chiese orientali che le deliberarono, e che dell'Unione stessa ebbero una propria comprensione. Se per Roma si trattava di una «ridottione» dei Greci,<sup>98</sup> ossia di un riportarli all'obbedienza romana inquadrandoli nel sistema ecclesiastico cattolico, per i «Greci» si trattò di un'unione sul modello fiorentino, mediante la quale essi entravano in comunione con Roma, ma non per questo abbandonando la propria appartenenza all'Oriente e gli stessi contatti con l'ecumene ortodossa. Se questo fu l'atteggiamento con cui l'episcopato ruteno s'avviò all'Unione di Brestja del 1595/6,<sup>99</sup> ad Antiochia nel XVII secolo, e fino al costituirsi

97. Della vasta letteratura storiografica in merito ai contatti tra mondo protestante e Ortodossia, si segnalano in questa sede soltanto P. Renoudin, *Luthériens et grecs orthodoxes*, Paris 1903 (significativo per la precocità con cui venne esplorando queste problematiche); W. Engels, *Tübingen und Byzanz*, in «Kyrios», V (1940-1941), pp. 240-287; E. Benz, *Wittenberg und Byzanz*, Marburg 1949; con particolare riferimento all'Ortodossia nella *Rzeczpospolita* polacco-lituana: A. Jobert, *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté. 1517-1648*, Paris 1974; per l'area moldava, dove dalla fine del 1561 alla fine del 1563 si sviluppò la signoria di un avventuriero greco di fede protestante, il cosiddetto Despot Vodă, può vedersi M. Crăciun, *Protestantism și Ortodoxie în Moldova secolului al XVI-lea*, Cluj Napoca 1996; all'ambito moscovita è stato recentemente dedicato il volume di L. Ronchi De Michelis, *Eresia e Riforma nel Cinquecento. La dissidenza religiosa in Russia*, Torino 2000. Va segnalato che in Transilvania la pressione protestante sulle popolazioni ortodosse giunse a imporre loro una gerarchia di fede calvinista, che avrebbe dovuto orientare la dottrina e la prassi della loro Chiesa, di matrice bizantino-slava, in senso riformato: cfr. C. Alzati, *Terra romena tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel tardo Cinquecento*, Milano 1982, pp. 99 ss. L'esperimento si esaurì nel giro di qualche lustro, ma il controllo protestante sul metropolita ortodosso si protrasse per tutto il secolo XVII, cessando soltanto col passaggio di quest'ultimo all'Unione con Roma, maturata negli anni 1697-1701: Z. Păclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite. Prolegomena: Legăturile Românilor ardeleni cu Reforma în veacurile 16-17* (1949), in «Perspective», XVII (1995), nn. 65-68.

98. Cfr. *Breve discorso sopra l'aiuto spirituale e ridottione di Grecia*, ed. W. van Heteru, in «Bessarione», VII (1902), 68, pp. 174-187; 69, pp. 287-291.

99. Cfr. B. Dupuy, *L'Union de Brest jugée avec le récul du temps*, in «Istina», XXXV (1990), pp. 32 ss.



della doppia gerarchia nel 1724, si ebbero a più riprese patriarchi che si dichiararono in comunione con Roma, senza che ciò in alcun modo interferisse nella loro partecipazione alla vita della comunione ortodossa;<sup>100</sup> e in Transilvania quando il locale sinodo pose nel 1698 le clausole della sua Unione, prevede che l'ordinazione futura del presule locale avvenisse per le mani del patriarca serbo, chiaramente non unito.<sup>101</sup> Questo presule romeno unito fu da Roma ridotto al rango di vescovo e inquadrato istituzionalmente nella metropoli latina del primate di Esztergom,<sup>102</sup> ma dagli uniti la sua sede continuò ad essere considerata e chiamata *mitropolie*.<sup>103</sup>

Questa differenza di prospettive è chiaramente evidenziata dalle procedure stesse con cui le Unioni s'instaurarono. Esempio il caso ruteno.

Per l'episcopato della metropoli di Kiev l'unione continuava a configurarsi, come a Firenze, quale atto tra le due Chiese (esemplari a tale riguardo le sinodi che nell'estate del 1595 e nell'ottobre 1596 precedettero e seguirono l'invio dei legati alla Sede Apostolica), ma per Roma si trattò dell'accoglimento da parte del sommo pontefice di scismatici che si sottomettevano a lui. Non ci fu un documento d'unione comune e congiuntamente sottoscritto, ma nella *Congregatio generalis* dei cardinali nell'antivigilia di Natale del 1595 i due legati furono trattati come scismatici contriti: recitarono la professione di fede prevista, baciaron il piede del papa in atto di sottomissione, furono assolti dal Penitenziere maggiore e ricevettero la facoltà di assolvere i loro confratelli. Seguì la bolla pontificia *Magnus Dominus*.<sup>104</sup>

Tale differenza non fu soltanto delle fasi iniziali delle Unioni; in varie forme si continuò anche nella storia successiva delle Chiese unite, costituendo un aspetto fondamentale della loro realtà ecclesiale.

100. Cfr. B. Homsy, *Les capitulations et la protection des chrétiens au Proche Orient aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle*, Harissa 1956, pp. 348-377.

101. Edizione del documento in N. Nilles, *Symbola ad illustrandam historiam Ecclesiae orientalis in terris Coronae s. Stephani*, I, Oeniponte 1885, p. 203.

102. Cfr. Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, pp. 125-126.

103. Emblematica la data topica «în Blaj, la Mitropolie» apposta sul frontespizio della *Biblia*, curata da Samuil Micu e stampata dalla tipografia della sede episcopale di Blaj nel 1795 (sotto l'egida dell'Accademia Romana e della Chiesa Romana Unita una splendida riedizione di quest'opera grandiosa è apparsa nel 2001 a Roma, quale frutto del Grande Giubileo dell'anno 2000).

104. Cfr. J. Madey, *Le Patriarcat Ukrainien*, Rim 1971, pp. 77-80; V. Peri, *Sul carattere sinodale dell'Unione di Brest*, in «Annuaire Historiae Conciliorum», 27-28 (1995-1996), pp. 769-826.

Mi pare tuttavia che sia aspetto ancora in attesa di un'adeguata e sistematica indagine storiografica.

Quanto alla concezione, che nella Roma postridentina si affermò in merito ai rapporti con le Chiese, o meglio i "riti", orientali, essa di fatto avrebbe conosciuto una prolungata stabilità, con alcune manifestazioni particolarmente significative.

Così in Benedetto XIV (1740-1754) possiamo trovare lucidamente espresso il principio della «*praestantia ritus latini*»,<sup>105</sup> e in forza di tale principio Pio IX (1846-1878) giunse a proibire che nel Mezzogiorno d'Italia fedeli latini ricevessero l'eucaristia da ecclesiastici orientali.<sup>106</sup>

Dalla *praestantia ritus*<sup>107</sup> non poteva ovviamente non discendere la norma cerimoniale della precedenza degli ecclesiastici latini, rimasta in vigore fino al 1853, quando venne abolita dallo stesso Pio IX alla vigilia delle celebrazioni per la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione, che videro radunarsi a Roma presuli da tutto l'orbe cattolico.<sup>108</sup>

Ma non senza relazione alla *praestantia ritus latini* è pure il continuo processo di adeguamento istituzionale e normativo delle Chiese unite e delle comunità religiose orientali agli ordinamenti latini,<sup>109</sup> che sarebbe proseguito anche dopo le lettere apostoliche di Leone XIII del 1894: *Praeclara gratulationis* del 20 giugno<sup>110</sup> e la ben nota *Orientalium dignitas* del 30 novembre,<sup>111</sup> nelle quali si affermava apprezza-

105. Si veda, ad esempio, l'enunciazione fattane nella Bolla *Etsi pastoralis*, del 26 maggio 1742, per i religiosi italo-greci e per le comunità albanesi di rito greco d'Italia: «*Ritus enim Latinus propter suam praestantiam, eo quod sit ritus Sanctae Romanae Ecclesiae, omnium Ecclesiarum Matris et Magistrae, sic super Graecum ritum praevalere*» (*Etsi pastoralis*, XIII, in *Benedicti XIV Bullarium*, I, Prati 1845, p. 200).

106. Cfr. W. de Vries, *Orthodoxie und Katholizismus*, Freiburg im Br.; trad. it.: *Ortodossia e cattolicesimo*, Brescia 1983, p. 125.

107. Un'eco della quale è percepibile ancora in Giovanni XXIII, segnatamente nell'allocuzione da lui tenuta il 13 novembre 1960 nella basilica vaticana in occasione di una liturgia in rito bizantino-slavo: «Degnissima di stima (...) è pertanto la liturgia latina, (...) tutte le liturgie orientali quasi *le dischiudono il cammino*» [«Acta Apostolicae Sedis», 52 (1969), p. 961].

108. De Vries, *Ortodossia e cattolicesimo*, p. 125.

109. Di particolare rilevanza in tal senso la bolla *Reversus* del 12 luglio 1867 [«Acta Sanctae Sedis», 3 (1867), pp. 337-353], indirizzata agli Armeni, ma di fatto estesa anche agli altri Orientali uniti, ai quali impose procedure istituzionali sempre più segnate dal centralismo romano: cfr. J. Hajjar, *Les Chrétiens Uniates du Proche-Orient*, Paris 1962, pp. 289-292, 302-303.

110. «Acta Sanctae Sedis», 26 (1993-1994), pp. 705-717.

111. «Acta Sanctae Sedis», 28 (1994-1995), pp. 257-264.

mento per la molteplicità di ordinamenti ecclesiastici e per le specifiche forme disciplinari dell'Oriente cristiano. Del resto fu proprio questo pontefice a promuovere tra gli orientali uniti, oltre alla teologia tomista, pratiche di pietà come il Rosario e la devozione al Sacro Cuore.<sup>112</sup>

Il venir meno della concezione fiorentina di unione nella Roma posttridentina avrebbe trovato emblematica manifestazione in occasione del concilio Vaticano I nelle aspre rampogne di Pio IX alle rivendicazioni delle prerogative patriarcali espresse in aula dal qatûliqâ caldeo Josef Audo e dal collega melkita Gregorio Jussef, che entrambi, unitamente al patriarca siro Filippo Arqus, non parteciparono alla votazione della costituzione *Pastor aeternus*.<sup>113</sup>

Questa incomprendenza dell'istituto patriarcale era diretta conseguenza del distacco, ormai cristallizzatosi in ambito latino, da una concezione dell'unità come incontro tra due Chiese, pienamente riconosciute nella loro dignità istituzionale e nella specificità dei loro ordinamenti.

Da tale evoluzione dell'ecclesiologia romana conseguirono con alcune gerarchie unite tensioni molto forti, sfociate in scismi presso melkiti e armeni e spintesi, nel caso delle iniziative del qatûliqâ caldeo nel Malabar, fino alla scomunica dei vescovi da questi ordinati. Nei rapporti con gli ortodossi ne derivarono inviti unionistici, che a Roma si ritennero segni di estrema benevolenza ma che, enunciati in termini di "ritorno" e "accoglimento", non poterono non risultare offensivi per la coscienza ecclesiale ortodossa.<sup>114</sup>

Un'attenzione all'Oriente, quale quella mostrata da Pio XI (1922-1939), che al Pontificio Istituto Orientale riservò nel 1923 una specifica enciclica (*Rerum orientalium*), che diede vita al monastero benedettino di rito orientale di Amay-sur-Meuse (poi trasferito a Cheveto-

112. De Vries, *Ortodossia e cattolicesimo*, p. 141.

113. Cfr. J. Hajjar, *L'épiscopat catholique oriental et le Ier Concile du Vatican*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», LXV (1970), pp. 423-455, 737-788.

114. All'enciclica *In suprema Petri apostoli sede*, emessa da Pio IX agli inizi del suo pontificato (6 gennaio 1848) [*Acta Pii IX*, pars I, I, Roma 1856, pp. 78-91], ripose con decisione la sinodo che nel maggio di quello stesso anno raccolse a Costantinopoli i quattro titolari degli antichi patriarcati [cfr. A. Tamborra, *Pio IX, la lettera agli orientali 'In suprema Petri apostoli sede' del 1848 e il mondo ortodosso*, in «Rassegna Storica del Risorgimento», 56 (1959), pp. 347-367]. Quasi mezzo secolo più tardi, nell'agosto 1895, Roma avrebbe dovuto registrare la reazione estremamente aspra venuta dal patriarca ecumenico Anthimos VII e dalla sinodo della Grande Chiesa alla citata lettera apostolica *Preclara gratulationis*, emessa da Leone XIII nel giugno dell'anno precedente [cfr. E. Esposito, *Leone XIII e l'Oriente cristiano*, Roma 1961, pp. 385-390, 661-671].



gne), che istituì a Roma il Russicum e il Collegio romeno, una simile attenzione, fatta di consapevolezza culturale e di sincera ammirazione per le ricchezze spirituali del Cristianesimo orientale,<sup>115</sup> non poteva peraltro mutare i termini ecclesiologici di fondo secondo cui a Roma il rapporto con l'Oriente si era definito in età moderna. L'intangibilità di questo quadro di riferimento mi pare chiaramente espressa nella solennità con cui, mediante un'enciclica (la *Mortalium animos* del 6 gennaio 1928), il papa volle condannare l'opinione di quanti interpretavano la pluralità degli organismi ecclesiali come manifestazioni diverse della Chiesa di Cristo: si pensi all'anglicana *Branch Theory of Unity*, che attraverso il riferimento all'unica fonte apostolica dell'episcopato veniva configurando cattolicesimo-romano, ortodossia e anglicanesimo come tre rami di un unico tronco.<sup>116</sup>

Direi che l'estremo approdo, cui l'apertura dialogica della Chiesa romana poteva giungere all'interno del quadro ecclesiologico che l'ha caratterizzata dall'età postridentina, è stata l'enciclica di Paolo VI *Ecclesiam suam*.<sup>117</sup> Non a caso essa si pone all'inizio del pontificato, quando ancora la riflessione ecclesiologica del Vaticano II non era venuta sedimentandosi nella coscienza ecclesiale cattolica, ed esprime molto bene lo slancio e la tensione verso l'incontro che animavano papa Montini, nei confronti dell'Oriente come di tutte le realtà che lo circondavano. Ma è uno slancio, quello dell'*Ecclesiam suam*, che ancora non ha adeguati strumenti ecclesiologici per trascendere la prospettiva romanocentrica consolidatasi lungo l'ormai secolare tradizione postridentina.

Per poter dare al rapporto tra Roma e l'Oriente una superiore fertilità era necessario che all'ecclesiologia romana si aprissero nuove prospettive entro le quali collocare e ripensare la propria secolare esperienza e quella dell'intero mondo cristiano. Questo squadernamento di orizzonti si realizzò di fatto nel concilio Vaticano II. Il cristocentrismo della riflessione sul mistero ecclesiale, il ripensamento del ministero episcopale, il consapevole ritorno alla categoria di "Chiese" per definire gli orientali in comunione con Roma, il recupero della dimensione misterica della liturgia, la lucida percezione della responsabilità ecumenica della Chiesa cattolica, la concreta e inedita

115. Cfr. C. Dumont, *Pio XI e i cristiani separati*, in *Pio XI nel trentesimo della morte*, Milano 1969, pp. 325-375.

116. L'enciclica può trovarsi in «Acta Apostolicae Sedis», 20 (1828), pp. 5-16. Per i suoi echi in ambito ortodosso: R. Janin, *Les Orthodoxes et l'encyclique Mortalium animos*, in «Échos d'Orient», 18 (1929), pp. 92-101, 316-327.

117. «Acta Apostolicae Sedis», 56 (1964), pp. 609-659.

esperienza dell'incontro e del dialogo con testimoni di altre esperienze e tradizioni cristiane, tutto ciò ha spalancato quegli orizzonti ecclesiologicali nuovi che nel 1964 ancora mancavano.

E noi possiamo vederlo nello stesso Paolo VI, che recandosi a Costantinopoli nel 1967, nella allocuzione del 25 luglio si rivolse ai patriarchi delle Chiese ortodosse, riconoscendo in essi i «pastori del Gregge di Cristo che è loro affidato».<sup>118</sup>

Ma chi, in realtà, ha assunto in sé la riflessione conciliare e l'ha sviluppata ulteriormente, aprendole nuove strade, è stata la singolare personalità di Karol Wojtyła.

In lui, uomo di cultura e vescovo di una Chiesa che per decenni è stata separata dall'Europa occidentale, cui la legavano vincoli secolari, e si è trovata congiunta a popoli, analogamente europei, ma partecipi di altra non meno ricca tradizione religiosa e culturale, in lui, anche alla luce di questa esperienza, riflessione teologica sulla storia, comune radicamento cristiano del pluralismo culturale europeo, unità spirituale dell'ecumene cristiana nella costitutiva duplicità delle sue tradizioni, quella orientale e quella occidentale, formano un'unità esistenziale unitaria in cui tutte le singole parti si tengono strettamente, con esiti singolari per l'ecclesiologia romana.

Quando Paolo VI decise nel 1964 d'assegnare un patrono all'Europa, la sua scelta cadde sul padre del monachesimo occidentale: Benedetto da Norcia.<sup>119</sup> Con ogni evidenza tale scelta veniva a focalizzare l'attenzione sulla vicenda europea della sola Chiesa latina: quasi un'inconscia riproposizione di quella *praestantia*, marcatamente presente per secoli nella vita della comunione cattolica.<sup>120</sup>

Nell'anno successivo alla sua ascesa alla cattedra romana, ritornando per la prima volta in Polonia, Karol Wojtyła nel giorno di Pentecoste (3 giugno 1979) tenne nella cattedrale primaziale di Gniezno un toccante e memorabile discorso, nel quale venne indagando il significato di quanto era accaduto a lui, figlio della terra polacca. Tra l'altro così si espresse:

Non vuole forse Cristo, non dispone forse lo Spirito Santo, che questo Papa – il quale porta nel suo animo profondamente impressa la storia della propria nazione dai suoi stessi inizi, ed anche la storia dei popoli fratelli e limitrofi – manife-

118. «Acta Apostolicae Sedis», 49 (1967), p. 841.

119. Lettera apostolica in forma di *breve*: *Pacis nuntius* (24 ottobre 1964): «Acta Apostolicae Sedis», 56 (1964), pp. 965-967.

120. Per le premesse alla scelta di Paolo VI risalenti ai pontificati di Pio XII e Giovanni XXIII: P. Conte, *L'Europa come idea e come compito. Il magistero e l'azione dei pontefici del secondo dopoguerra*, in «Orientamenti», 1994, nn. 3-4, p. 60.

sti e confermi, in modo particolare, nella nostra epoca *la loro presenza nella Chiesa* e il loro peculiare contributo alla storia della Cristianità? Non è forse disegno provvidenziale che egli sveli gli sviluppi che proprio qui, in questa parte dell'Europa, ha conosciuto la ricca architettura del tempio dello Spirito Santo? Non vuole forse Cristo, non dispone forse lo Spirito Santo, che questo Papa polacco, Papa slavo, proprio ora manifesti l'unità spirituale dell'Europa cristiana? Sappiamo che quest'unità cristiana dell'Europa è composta da due grandi tradizioni: dell'Occidente e dell'Oriente.<sup>121</sup>

Di fatto in data 31 dicembre 1980 Giovanni Paolo II, con la Lettera apostolica *Egregiae virtutis*, veniva ad accostare a Benedetto, quali compatroni del continente i fratelli Cirillo e Metodio e così ne spiegava le ragioni:

I santi fratelli di Tessalonica mettono in risalto prima il contributo dell'antica cultura greca e, in seguito, la portata dell'irradiazione della Chiesa di Costantinopoli e della tradizione orientale, la quale si è così profondamente iscritta nella spiritualità e nella cultura di tanti Popoli e Nazioni nella parte orientale del Continente europeo.<sup>122</sup>

Merita rimarcare il fatto che l'attenzione rivolta ai due fratelli non si legava alla loro qualifica di maestri degli Slavi, ma segnatamente all'aver esemplarmente espresso la grandezza della tradizione di fede e di civiltà generata da Costantinopoli. L'enciclica *Slavorum apostoli* del 2 giugno 1985 è al riguardo esplicita:

Anche se i cristiani slavi, più degli altri, sentono volentieri i santi Fratelli come "Slavi di cuore", questi tuttavia restano uomini di cultura ellenica e di formazione bizantina, uomini cioè in tutto appartenenti alla tradizione dell'Oriente cristiano, sia civile che ecclesiastico... Gli evangelizzatori e maestri degli Slavi si avviarono alla volta della Grande Moravia, compresi di tutta la ricchezza della tradizione e dell'esperienza religiosa che caratterizzava il cristianesimo orientale e che trovava un peculiare riflesso nell'insegnamento teologico e nella celebrazione della sacra liturgia.<sup>123</sup>

Il riconoscimento dello straordinario valore di questa matrice ideale è nel papa pieno e cordiale, ed evitando improbabili distinzioni, frutto di esperienze tipicamente occidentali, non si limita alla sola realtà ecclesiastica di Costantinopoli, ma abbraccia anche la sua tradizione civile. A più riprese infatti Giovanni Paolo II menziona il ruolo

121. «Acta Apostolicae Sedis», 71 (1979), p. 750; trad. it. «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», 2 (1979), 1, pp. 1399-1406.

122. *Egregiae virtutis*, 3, «Acta Apostolicae Sedis», 73 (1981), p. 261; trad. it. «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», 3 (1980), 2, pp. 1837-1839.

123. *Slavorum apostoli*, 12, «Acta Apostolicae Sedis», 77 (1985), pp. 792-793; trad. it. «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», 8 (1985), 2, pp. 35-59.

istituzionalmente decisivo svolto in tutta la vicenda della missione cirillo-metodiana dall'imperatore cristiano della Nuova Roma: a lui, nella persona di Michele III, Rastislav chiede l'invio di un vescovo e maestro per gli Slavi;<sup>124</sup> a lui, nella persona di Basilio, Metodio ritorna sul finire della propria vita, ricevendo da lui e dal patriarca Fozio «riconoscimento di perfetta legittimità e ortodossia».<sup>125</sup> In questa straordinaria esperienza missionaria, così rilevante nella vicenda storica della Chiesa, «la divina provvidenza – afferma il pontefice – per i due santi Fratelli si esprime con la voce e l'autorità dell'Imperatore di Bisanzio e del Patriarca della Chiesa di Costantinopoli».<sup>126</sup> Siffatta piena comprensione dell'«avanzata organizzazione dello Stato» – come Giovanni Paolo II si esprime – e della «raffinata cultura di Bisanzio, permeata di principi cristiani»,<sup>127</sup> nonché l'accoglimento senza riserve di tale patrimonio religioso da parte di un papa romano costituiscono già di per sé un evento singolarmente rimarchevole nella storia dei rapporti della Sede Apostolica con l'Oriente cristiano.

Ma Giovanni Paolo II, muovendo da queste considerazioni è venuto sviluppando un'ulteriore enunciazione, di natura squisitamente ecclesologica; così avrebbe detto nel messaggio trasmesso il 2 gennaio 1986 ai presidenti delle Conferenze episcopali d'Europa:

Le due tradizioni sono, da sole, in qualche modo imperfette. È incontrandosi che possono reciprocamente completarsi ed offrire una interpretazione meno inadeguata del «mistero nascosto da secoli e da generazioni ma ora manifestato ai santi» (Col 1, 26).<sup>128</sup>

«Da sole in qualche modo imperfette»: alla luce di quanto fin qui si è detto apparirà chiaro il significato epocale che queste parole assumono nella storia di quella Chiesa romana, la cui tradizione attraverso i secoli è stata proposta, e imposta, alle altre Chiese quale modello normativo, non da ultimo in ambito liturgico.

Ma non basta. Lo stesso primato petrino, per Giovanni Paolo II irrinunciabile perché iscritto nel Vangelo, quanto alle modalità del suo esercizio viene da questo papa sottoposto al vaglio della tradizione ecclesiale, non romana, dell'Oriente. Rivolgendosi al patriarca ecumenico Dimitrios presente nella basilica vaticana il papa ha detto:

124. *Ibidem*, 5, 9; pp. 784-785, 788-790.

125. *Ibidem*, 6, p. 786.

126. *Ibidem*, 8, p. 788.

127. *Ibidem*.

128. *Nuntius scripto datus. Praesidibus Conferentiarum Episcoporum Europae missus* (2 gennaio 1986): «Acta Apostolicae Sedis», 78 (1986), p. 454.



Sono conscio che, per delle ragioni molto diverse, e contro la volontà degli uni e degli altri, ciò che doveva essere un servizio ha potuto manifestarsi sotto una luce abbastanza diversa... Io prego insistentemente lo Spirito Santo perché ci doni la sua luce, ed illumini tutti i pastori e i teologi delle nostre Chiese, affinché possiamo cercare, evidentemente insieme, le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri.<sup>129</sup>

Si tratta di affermazioni assolutamente inusuali, che rendono le Chiese della comunione ortodossa interlocutrici privilegiate della Chiesa di Roma, in quanto portatrici di un'autentica e autorevole tradizione ecclesiale, come ribadito il 2 maggio 1995 dalla Lettera apostolica *Orientalis lumen*.<sup>130</sup>

In questa linea s'inscrive anche il più recente riconoscimento che a tali Chiese ha tributato la Dichiarazione *Dominus Iesus* del 6 agosto 2000: testo che mi pare corrispondere molto puntualmente a istanze assai vive in ambito ortodosso con riferimento alla riaffermazione della mediazione salvifica di Cristo nel contesto del dialogo interreligioso. In merito alle Chiese ortodosse in tale Dichiarazione al n. 17 si afferma:

Le Chiese che, pur non essendo in perfetta comunione con la Chiesa Cattolica, restano unite ad essa per mezzo di strettissimi vincoli, quali la successione apostolica e la valida Eucaristia, sono vere Chiese particolari. Perciò anche in queste Chiese è presente e operante la Chiesa di Cristo, sebbene manchi la piena comunione con la Chiesa Cattolica.<sup>131</sup>

Quella qui enunciata è una prospettiva d'ordine ecclesiologico. Ma essa non è stata e non è priva di implicazioni anche culturali, e non solo.

Roger Aubert introducendo nel 1970 la *Nouvelle Histoire de l'Église* auspicò che la storiografia ecclesiastica cattolica finalmente superasse i quadrilatero Vienna-Bruxelles-Cadice-Napoli.<sup>132</sup> Con l'*Egregiae virtutis* l'Europa nata dal Costantinopoli ha cessato d'essere per la coscienza ecclesiale cattolica l'Altra Europa: essa non meno dell'Occidente latino è l'Europa, la quale – analogamente alla Chiesa – è corpo che, secondo l'immagine di Vjačeslav Ivanov, respira a due polmoni.

129. «Acta Apostolicae Sedis», 80 (1988), p. 714, trad. it. «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», 10 (1987), 3, pp. 1304-1309.

130. «Acta Apostolicae Sedis», 87 (1995), pp. 745-774.

131. «Acta Apostolicae Sedis», 92 (2000): il documento, approvato dal papa il 16 giugno 2000, è stato emesso dal prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede il 6 agosto successivo.

132. *Nouvelle Histoire de l'Église*, a cura di L. J. Rogier, R. Aubert e M. D. Knowles, I, *Introduction*, Paris 1970



Questo convegno è dedicato a uno spazio, l'Ucraina, dove le due grandi tradizioni religiose e di civiltà dell'Europa si sono incontrate e hanno intrecciato la loro storia. Educata dal magistero di papa Wojtyła la Chiesa romana oggi ha potuto scoprire che proprio quest'area (come le altre in cui Commonwealth bizantino e Cristianità occidentale hanno trovato vitale integrazione) rappresenta un luogo privilegiato per la comprensione, non soltanto dell'identità europea, ma dello stesso mistero della Chiesa, che i Padri non a caso hanno additato come la tunica inconsueta di Cristo, ma anche come la sposa resa splendida dai variegati colori delle sue vesti.



VOLODYMYR RYCHKA

## Kiev nel dialogo di intercivilizzazione tra l'Oriente cristiano e l'Occidente cristiano (II metà del X- XI secolo)

Le questioni del contesto e delle direzioni principali dei primi contatti di Kiev con il mondo cristiano sono state da sempre oggetto di discussione scientifica. La storiografia di questa polemica presenta opinioni e valutazioni molto differenziate e a volte del tutto contrastanti.

Così, nelle opere degli studiosi russi di storia della Chiesa della seconda metà del XIX secolo e dell'inizio del XX secolo dominavano le concezioni delle influenze bizantina e bulgara sulla formazione della cultura spirituale della Rus' di Kiev e sulla rappresentazione del mondo della sua élite.<sup>1</sup> La tesi dell'eterna dipendenza politico-clericale della Rus' da Bisanzio,<sup>2</sup> formulata nel 1913 da Mikhail Prisyolkov, ancora per molti decenni successivi è rimasta fondamentale anche per la storiografia sovietica. Essa a sua volta ha dato vita alla diffusa concezione del battesimo dello Stato di Kiev in condizioni di forte pressione diplomatica sia da parte di Costantinopoli, sia da parte di Roma.<sup>3</sup> A quest'ultima, di solito, era riservato un ruolo piuttosto negativo. Gli storici sovietici nelle loro opere postulavano l'aggressività dell'Occidente cattolico e l'attività continua della Sede papale nello sforzo di coinvolgere la Rus'-Ucraina nell'orbita della sua influenza.<sup>4</sup> Dunque,

1. Makarij (Bulgakov), *Istorija khristianstva v Rossiji do ravnoapostol'nogo knyazya Vladimira kak vvedeniye v istoriju russkoj tserkvi* [Storia del cristianesimo in Russia prima del principe 'pari agli apostoli' Vladimir come propedeutica alla storia della Chiesa russa], Sankt-Peterburg 1862; E. Golubinskij, *Istorija russkoj Tserkvi* [Storia della Chiesa russa], Moskva 1902, I, prima metà del volume.

2. M. Prisyolkov, *Ocherki po tserkovno-politicheskoj istoriji Kijevskoj Rusi X-XI vv.* [Saggi sulla storia religiosa e politica della Rus' di Kiev dei secoli X-XI], Sankt-Peterburg 1913.

3. Vedi ad es.: Z. Udal'cova, *La Russie entre Rome et Constantinople. Les échanges culturels avec Constantinople*, in *Roma, Costantinopoli, Mosca*, Napoli 1983, pp. 435-446.

4. B. Ramm, *Papstvo i Rus' v X-XV vv.* [Il papato e la Rus' nei secoli X-XV],

a Kiev veniva riservato il ruolo di osservatore silenzioso, incapace di scegliere in maniera indipendente la propria via di entrata nella comunità cristiana mondiale.

Sottostando a severe pressioni ufficiose, ai tempi dell'Unione Sovietica era assolutamente impossibile distanziarsi da questo approccio agli studi della storia della Chiesa e del pensiero teologico della Rus'-Ucraina medievale. Perciò, considerando la situazione odierna, sono di notevole importanza storiografica e di interesse scientifico le opere degli studiosi e filosofi della diaspora ucraina all'estero. In primo luogo, bisogna nominare il corso sintetico di Stepan Tomashivs'kyj *Propedeutica alla storia della Chiesa in Ucraina*.<sup>5</sup> Il merito di questo studioso è di aver ricostruito in maniera professionale e oggettiva il corso della vita politica e religiosa nella metropoli kievo-russa dalla fine del X a tutto il XII secolo, e anche di aver cercato di capire il ruolo di tale metropoli nella lotta delle Chiese romana e bizantina tra l'idea di "unione" e l'idea di "scissione".

Non ha perso la sua attualità nemmeno la teosofia di Vyacheslav Lipinskij,<sup>6</sup> che spinge a riflettere sui motivi e sulle conseguenze di quell'alienazione che con il passare dei secoli si instaurò tra l'Occidente e l'Oriente, entrambi cristiani.

Tra le ricerche concretamente storiche riguardanti la discussione dei problemi relativi ai diversi contatti di Kiev medievale con il mondo cristiano circostante, bisogna ricordare le opere di Ivan Ogijenko, Natalia Polonska-Vasylenko, Mykola Chubatyj.<sup>7</sup> È da dire, però, che oggi esse presentano un interesse puramente storiografico.

Moskva 1959; J. Sviders'kyj, *Borot'ba Pivdenno-Zakhidnoji Rusi proty katolyts'koji ekspansiji v X-XIII st.* [La lotta della Rus' meridionale e occidentale contro l'espansione cattolica nei secoli X-XIII], Kyjiv 1983 e AA.VV., *Borot'ba Pivdenno-Zakhidnoji Rusi i Ukrajinny proty ekspansiji Vatykanu ta uniji (X – pochatok XVII st.)*. Zbirka dokumentiv i materialiv [La lotta della Rus' meridionale e occidentale e dell'Ucraina contro l'espansione del Vaticano e dell'unione (X – inizio del XVII secolo). Raccolta di documenti e materiali], Kyjiv 1988.

5. S. Tomashivs'kyj, *Vstup do istoriji Tserkvy na Ukrajinu*, in *Zapysky chyna sv. Vasylija Velykogo* [Propedeutica alla storia della Chiesa in Ucraina, in *Memorie di un ufficiale dell'ordine di S. Vasilij il Grande*], IV. Ed. 1-2. Zhovkva 1932, pp. 1-160.

6. V. Lypyns'kyj, *Religija i Tserkva v istoriji Ukrajinny* [La religione e la Chiesa nella storia dell'Ucraina], 2ª ed., L'viv 1933.

7. I. Ogijenko, *Ukrajin'ska Tserkva* [La Chiesa ucraina], Praga 1942; N. Polonska-Vasylenko, *Istorychni pidvalyny UAPZ* [Le basi storiche della Chiesa ortodossa ucraina autocefala], Roma 1964; M. Chubatyj, *Istoriya khrystijanstva na Rusi-Ukrajinu (do roku 1353)* [La storia del cristianesimo in Rus'-Ucraina (fino al 1353)], I, Roma-New York 1965.

In base all'analisi delle fonti originali si può constatare con certezza che alla metà del X secolo la Rus' di Kiev si avviò sempre di più verso la costituzione di ampie e rilevanti relazioni culturali interstatali con i paesi limitrofi. Con l'affermazione sul trono di Kiev della principessa Ol'ga (945-969), la Rus' ruppe l'isolamento politico e culturale che le era proprio precedentemente e cercò di affermarsi tra i paesi che costituivano il mondo europeo di allora.

Uno dei passi più importanti per l'introduzione della Rus' di Kiev nella comunità cristiana mondiale fu il battesimo cristiano della principessa Ol'ga, che preparò la futura conversione dell'intero paese. Ma Kiev manifestava un interesse ugualmente attivo verso entrambe le parti del mondo culturale cristiano, separato in due imperi, orientale e occidentale, che continuavano a conservare lo spirito universale dell'impero romano, approfondito e rafforzato dal legame con la Chiesa cristiana ecumenica.<sup>8</sup>

Nel 954-955 (oppure nel 957) Ol'ga si recò nella capitale dell'impero bizantino e venne ricevuta dall'imperatore.<sup>9</sup> L'autore della *Cronaca degli anni passati*, opera grandiosa della fine del XI secolo, afferma che Ol'ga fu battezzata a Costantinopoli e che suo padrino fu lo

8. A. Presnyakov, *Knyazhje pravo v Drevnej Rusi. Lektsiji po russkoj istoriji. Kijevskaja Rus'* [Il diritto principesco della Rus' antica. Lezioni di storia russa. La Rus' di Kiev], Moskva 1993, p. 327.

9. La questione della datazione della visita di Ol'ga a Costantinopoli rimane oggetto di acute discussioni scientifiche. Vedi G. Lytavryn, *O datirovke posol'stva Olgi v Konstantinopol* [Sulla datazione dell'ambasceria di Ol'ga a Costantinopoli], in *Istorija SSSR [La storia dell'URSS]*, V, Moskva 1981, pp. 173-183; D. Obolenskiy, *K voprosu o puteshestvii knyagini Olgi v Konstantinopol v 957 g* [Sulla questione del viaggio della principessa Ol'ga a Costantinopoli nel 957], in *Problemy izuchenija kul'turnogo nasledija [Problemi degli studi del patrimonio culturale]*, Moskva 1985, pp. 36-47; S. Vysotskij, *O datye pojezdki knyagini Olgi v Konstantinopol* [Sulla data del viaggio della principessa Ol'ga a Costantinopoli], in *Drevnije slavyane i Kijevskaja Rus'* [Gli Slavi antichi e la Rus' di Kiev], Moskva 1989, pp. 154-161; A. Nazaryenko, *Jeshcho raz o datye pojezdki knyagini Olgi v Konstantinopol: istochniko-vedcheskije zametki* [Ancora sulla data del viaggio della principessa Ol'ga a Costantinopoli: saggi sulle fonti], in *Drevnejshije gosudarstva Vostochnoj Jevropy. Materialy i issledovanija. 1992-1993 gody* [Gli stati antichi dell'Europa orientale. Materiali e ricerche. Anni 1992-1993], Moskva 1995, pp. 154-168; O. Pritsak, *Koly i de khrestylasya Ol'ga* [Quando e dove ricevette il battesimo Ol'ga], in *Zapysky naukovo tovarystva imeni T. Shevchenka: pratsi istorychno-filosofskoji sekciji* [I saggi della comunità scientifica T. Shevchenko: opere della sezione storico-filosofica], CCXXV, L'viv 1993, pp. 139-143; J. Featherstone, *Ol'ga's visit to Constantinople*, in «Harvard Ukrainian Studies», 14 (1990), pp. 293-312; A. Poppe, *Once Again Concerning the Baptism of Ol'ga, archontissa of Rus'*, in «Dumbarton Oaks Papers», 46 (1992), pp. 271-277.



stesso imperatore Costantino VII Porfirogenito.<sup>10</sup> Tuttavia, non si deve credere del tutto alla notizia riportata in questa fonte del trionfo diplomatico della principessa kieviana. Tra l'altro, nell'anonimo *Continuator Reginonis*, continuazione della *Cronaca* di Reginone di Prume degli anni 959-962, incontriamo la menzione di una visita degli ambasciatori della principessa Ol'ga alla corte dell'imperatore germanico Ottone I: «Legati Helenae reginae Rugorum, quae sub Romano imperatore Constantinopoli baptizata est, fecte ut post claruit, ad regem venientes episcopum et presbiteros eidem genti ordinari petebant».<sup>11</sup>

L'ambasceria, inviata da Ol'ga all'Occidente cristiano, testimonia che la sua visita a Costantinopoli non ebbe successo. L'insoddisfazione della principessa kieviana per i suoi risultati si intravede tra le righe dei testi manoscritti. Probabilmente, l'imperatore bizantino era stato poco disposto a fare concessioni nelle questioni sul futuro *status* dell'organizzazione ecclesiastica in Rus' e sul posto dei grandi principi di Kiev nel sistema gerarchico degli Stati cristiani dipendenti da Bisanzio.<sup>12</sup> Furono proprio queste le ragioni che spinsero a favore dell'invio di una missione clericale e politica ad Ovest.

In qualità di vescovo per il popolo dei "Rughi", cioè per la Rus', fu nominato Libutius del monastero di S. Albano a Mainz. Ma costui non riuscì nemmeno a partire, colpito da morte improvvisa. Il suo successore fu Adalbert del monastero di S. Massimiano a Trir. La sua missione in Rus' non ebbe successo e nel 962 Adalbert tornò in patria, «senza raggiungere nessuno degli obiettivi per i quali era stato inviato». Evidentemente, Costantinopoli, preoccupata dell'avvicinamento della principessa kieviana ad Ottone I, da tempo aveva provveduto a regolarizzare le relazioni russo-bizantine, il che portò al battesimo di Ol'ga secondo il rito greco-bizantino.

I contatti tra Kiev e l'Occidente cristiano in campo politico ed ecclesiastico si rinnovarono ai tempi del principe Jaropolk Svyatoslavich (972-980). Nel 973 costui inviò un'ambasceria all'imperatore Ottone

10. *Povest' vremennykh lyet* [*Cronaca dei tempi passati*], a cura e con la premessa di V. P. Adrianova-Peretz, I, Moskva-Lyeningrad 1950, p. 44.

11. Si cita secondo la pubblicazione: *Latinojazychnyje istochniki poistoriji Dryevnyej Rusi. Gyermanija. IX – pyervaja polovina XII v.* [*Le fonti sulla storia della Rus' Antica in lingua latina. Germania. IX – prima metà del XII sec.*], a cura di M. Svyerdlov, Moskva-Lyeningrad 1950, pp. 36-37.

12. L. Muller, *Rasskaz, "Povesti vremennykh lyet" 955 g. O khreshcheniji knyagini Ol'gi* [*Il racconto della "Cronaca dei tempi passati" del 955 sul battesimo di principessa Ol'ga*], in Id., *Ponyat' Rossiju: istoriko-kul'turnyje isslyedovanija* [*Capire la Russia: ricerche storico-culturali*], Moskva 2000, p. 52.

il Grande a Kwedlinburg e ricevette degli inviati di quest'ultimo a Kiev. Questo fatto ha dato motivo agli storici del passato di avanzare l'ipotesi del battesimo del sovrano di Rus' secondo il rito occidentale.<sup>13</sup> Tuttavia, le testimonianze sul battesimo del *rex Russiae* da parte dei missionari del papa sembrano dubbiose, perché tratte dalle successive interpolazioni della cronaca di Ademar Szabanski (988-1034). Comunque, le recenti ricerche sulle relazioni tra la Rus' e la Germania negli anni Settanta del X secolo dimostrano che Kiev era pronta ad accettare il battesimo dai Tedeschi.<sup>14</sup>

La ricerca di un sistema religioso più adatto alla Rus' di Kiev non avvenne solo attraverso i contatti con la civilizzazione cristiana, come viene spesso affermato nella letteratura scientifica, ma ebbe un contesto internazionale molto più ampio. Non va dimenticato che in quel periodo fioriva in pieno l'Islam, la cui influenza arrivava fino all'Europa orientale e settentrionale, e che tra i Khazari si era già instaurato il giudaismo. Come nota Jerzy Kloczowski, «dalla Rus' in processo di formazione gli Stati cristiani sono più distanti dei Bulgari musulmani e dei Khazari di fede ebraica».<sup>15</sup> In relazione a ciò è molto sintomatico il racconto cronachistico sulla «scelta (prova) della fede» ai tempi del principe Vladimir Svyatoslavich.

Sotto l'anno 986 la *Cronaca degli anni passati* riporta le notizie sulle visite a Kiev dei Bulgari «di fede maomettana», dei «Tedeschi di Roma», dei «Khazari ebrei» e di un «filosofo greco».<sup>16</sup> Nonostante il fatto che questa storia dell'antico cronista kieviano della fine dell'XI secolo, piena di motivi leggendari, abbia un'origine letteraria,<sup>17</sup> essa ci

13. V. Parkhomenko, *Nachalo khristianstva na Rusi. Ocherki po istoriji Rusi IX-X v. [I primordi del cristianesimo in Rus'. Saggi sulla storia della Rus' dei secoli IX-X]*, Poltava 1913, pp. 162-164; *Knyaz' Jaropolk Svyatoslavich – katolicheskij gosudar' Rusi [Il principe Jaropolk Svyatoslavich, sovrano cattolico della Rus']*, in «Kityezh», 5/6 (1928), pp. 85-87; V. Zajikin, *Khrystyjanstvo na Ukrajinu za chasiv knyazya Jaropolka I (969-979) [Il cristianesimo in Ucraina al tempo del principe Jaropolk I (969-979)]*, in «Analecta Ordinis Sancti Basilei Magni», 3 (1928/1930), pp. 1-39; 377-402.

14. A. Nazaryenko, *Rus' i Germaniya v 70-je gody X vyeka [La Russia e la Germania negli anni 70 del X secolo]*, in «Russia Mediaevalis», 6 (1987), 1, pp. 38-89.

15. J. Kloczowski, *Kyjivs'ka Rus' X-XII stolit' [La Rus' di Kiev nei secoli X-XII]*, in «Varshavs'ki ukrajinoznavchi zapysky» [Saggi varsaviani di ucrainistica], Quaderno 1 (1989), p. 41.

16. *Vedi Povest' vremennykh lyet*, I, pp. 59-60.

17. P. Tolochko, *Volodimer Svyatoslavic's Choice of Religion: Fact of Fiction?*, in «Harvard Ukrainian Studies», 12/13 (1988/1989) [= Proceedings of the Internatio-

aiuta a ricostruirci una qualche immagine del contesto internazionale della fine del primo millennio, di quando cioè la Rus' fece la sua scelta di civilizzazione.

Le fonti cronachistiche assegnano proprio alla delegazione greca un ruolo decisivo nella scelta del modello missionario cristiano bizantino. Non vi si trova, purtroppo, nessuna notizia sulle relazioni amichevoli del principe kieviano Vladimir con l'Occidente cristiano, in particolare, con Olaf Tryggveson che soggiornò a quel tempo (987/ 988) a Kiev e che in seguito divenne re di Norvegia.<sup>18</sup> Questa "dimenticanza" nella tradizione cronachistica a proposito dell'ideologia dell'*élite* politica di Kiev alla fine del X secolo, è senza dubbio conseguenza dell'influsso successivo della censura ecclesiastica bizantina.

La scelta della versione "greca" per la conversione della Rus' di Kiev ai tempi di Vladimir il Grande fu determinata dal corso, particolarmente favorevole a Kiev, degli eventi politici in campo internazionale.<sup>19</sup> L'accettazione del cristianesimo nello Stato kieviano e la sua sottomissione al patriarcato di Costantinopoli non indicano, però, che l'orientamento culturale e politico di Kiev fosse esclusivamente verso l'impero bizantino.

La cristianità di Kiev dei primi tempi si distingueva per la sua apertura ecumenica e l'originalità del suo modello di sistema ecclesiastico. Inizialmente, il cristianesimo rimase una religione di *élite*. Il principe kieviano *de facto* faceva capo della neonata comunità di credenti che costituiva il corpo mistico della Chiesa. Il fondamento della vita ecclesiastica da lui istituita si basava sull'appoggio del clero non di Costantinopoli (e di questo sono ormai convinto), ma di Korsun'

nal Congress Commemorating the Millenium of Christianity in Rus'-Ukraine], pp. 816-829; A. Arkhipov, *K izucheniju syuzheta o vyborye very. "Povest' vryemyenykh lyet" i jevryjsko-khazar'skaja pyeryepiska* [Per lo studio del tema della scelta della fede. La "Cronaca dei tempi passati" e la "corrispondenza tra gli ebrei e i khazary"], in *Jews and Slavs*, I, Jerusalem-Sankt-Peterburg 1993, pp. 32-41.

18. E. Rydzjevskaja, *Legenda o knyazye Vladimirye v sagye ob Olafye Tryggvasonye* [La leggenda sul principe Vladimir nella saga su Olaf Truggvason], in *Trudy Otdyela dryevnyerusskoj lityeratury Instituta russkoj lityeratury* (Pushkinskij dom) AN SSSR [Opere del Reparto di letteratura della Rus' di Kiev dell'Istituto di letteratura russa (Casa di Pushkin) del AS di URSS], II, Kiev 1935, pp. 5-20; T. Jackson, *Islandskije korolyevskije sagi v Vostochnoj Jevropye (s dryevnyejshikh vryemyon do 1000 g.)* [Le saghe reali d'Islanda nell'Europa orientale (dai tempi più remoti all'anno 1000)], Moskva 1983, p. 136 e passim.

19. Più dettagliatamente vedi: A. Poppe, *The Rise of Christian Russia*, London 1982; V. Vodoff, *Naissance de la chrétienté russe. La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XI-XIII siècles)*, Paris-Fayard 1988.



(l'antica città di Khersones in riva al Mar Nero), clero che aveva conservato la propria autonomia diocesana e che aveva un proprio vescovo. I «popi di Korsun'», come viene riportato nelle cronache, ebbero un ruolo notevole nel battesimo dei Kieviani e di tutta la Rus'. Più tardi proprio a loro furono assegnate posizioni chiave nel sistema di organizzazione ecclesiastica che si stava formando nello Stato di Kiev. Così, ad esempio, il korsuniano Joakhim fu nominato vescovo nel secondo centro politico della Rus' dopo Kiev, Novgorod, e ad Anastas di Korsun', che non era nemmeno vescovo ma semplice presbitero,<sup>20</sup> fu assegnata la cattedrale della S. Madre di Dio a Kiev.

Apollon Kuz'min intravede una situazione analoga nell'organizzazione della diocesi di Salisburgo alla fine dell'VIII secolo. Il suo capo di allora, Virgilio, non fu vescovo e ciò nonostante governò la diocesi, persino senza averne la concessione da Roma.<sup>21</sup> All'epoca di Cirillo e Metodio, pure Khersones (Korsun') ebbe lo *status* di diocesi autocefala.

Tra le sacre reliquie che furono portate dal principe Vladimir a Kiev e che gettarono le basi spirituali del cristianesimo kieviano iniziale nella sua dimensione apostolica, vi furono anche le reliquie di san Clemente, il quarto papa romano. Discepolo dell'apostolo Pietro, costui fu esiliato ai tempi dell'imperatore Traiano (98-117 DC) a Khersones, dove ricevette il martirio. Le reliquie furono deposte in uno degli altari della cattedrale nella capitale della Rus' e servirono da sacro fondamento spirituale della prima Chiesa russa. Non a caso un cronista sassone dell'inizio del XI secolo, Titmar di Merzeburgo, la chiama proprio «aeclesia Christi martiris et papae Clementis».<sup>22</sup> A questo bisogna aggiungere che la chiesa di Clemente a Kiev, detta «della Vergine Desyatinnaja», ovvero «delle decime», è sempre rimasta nella memoria storica degli Slavi ortodossi come «... madre di tutte le chiese».<sup>23</sup>

20. A. Shakhmatov, *Korsunskaja lyegyenda o kreshcheniji Vladimira* [La leggenda di Korsun' sul battesimo di Vladimir], Sankt-Peterburg 1906, p. 35. Alcuni studiosi, invece, negano ad Anastas la dignità clericale, ritenendolo una persona laica. Vedi: A. Gadlo, «Korsunskije popy» na Rusi (Kommentarij k lyetopisnoj stat'je 6547 goda) [I «popi di Korsun'» in Rus' (Commenti all'articolo della cronaca dell'anno 6547)], in *Sryednyevyevokovaja i novaja Rossija: Sb. nauchnykh stat'ej k 60-letiju professora I.J. Frojanova* [La Russia medievale e nuova: raccolta di saggi scientifici in occasione del 60° anniversario del prof. I. Frojanov], Sankt-Peterburg 1996, pp. 201-202.

21. A. Kuz'min, *Padyenije Pyeruna (Stanovlenije khristianstva na Rusi)* [La caduta di Perun (L'instaurarsi del cristianesimo in Rus')], Moskva 1988, p. 217.

22. Thietmar von Merseburg, *Chronik*, Berlin 1962, I, VIII.

23. Vedi: P. Byezsoonov, *Kalyeki pyeryekhozhije* [I viandanti], I, Moskva 1861,



La venerazione per san Clemente Romano e la veloce diffusione del suo culto in Rus' alla fine del X-XI secolo ebbero un grande significato per la comprensione dell'identità nazionale della prima cristianità kieviana. L'anonimo *Canto per il rinnovamento della chiesa Desyatinnaja*, composto nel 1039, paragona Clemente al «sole della Chiesa», il quale «... da Roma andò a Khersones, e da Khersones venne nel nostro paese russo». Grazie alla “venuta” di san Clemente a Kiev, questa città, riempitasi di grazia divina, divenne in Rus' «più gloriosa di tutte le città». Il *Canto* chiama san Clemente patrono e protettore dello Stato kieviano: «protegge il paese russo, e sovrasta adorato la nostra città gloriosa (Kiev) e madre di una grande metropoli; di te i principi russi si vantano, i santi esultano, i preti gioiscono, i monaci si rallegrano, la gente si allietta», mettendo assieme Roma, Khersones e Kiev in un'unica linea di diffusione del cristianesimo («perché moltiplicò il talento del suo Signore, non solo a Roma, ma anche a Khersones e nel mondo russo»).<sup>24</sup> Così, la Rus' di Kiev trova il suo posto nell'ordine mondiale cristiano, fondato sulla missione apostolica.

L'adozione in Rus' del culto di san Clemente di Roma fu collegato non solo e non tanto alla ricerca da parte dei vertici del potere dello Stato kieviano e della sua Chiesa di un patrono-apostolo della terra russa prima dell'affermarsi del culto di sant'Andrea, neutro nell'aspetto ecclesiastico e politico, come affermava a suo tempo Jurij Byegunov,<sup>25</sup> ma pure, e non per ultimo, alla formazione di un modello kieviano di organizzazione ecclesiastica, ugualmente aperta sia all'Oriente cristiano che all'Occidente cristiano. La diffusione in Rus' della venerazione per san Clemente<sup>26</sup> ebbe anche un significato ecumenico, perché tale culto dava forza all'idea dell'unione delle Chiese occidentale e orientale.<sup>27</sup> Mettendo in dubbio il monopolio di Bisanzio sul-

pp. 295, 299 e altre; G. Fyedorov, *Stikhi dukhovnye (Russkaja narodnaja vyera po dukhovnym stikham)* [*Versi spirituali (La fede popolare russa secondo i versi spirituali)*], Moskva 1991, p. 68.

24. Si cita secondo la pubblicazione: A. Karpov, “*Slovo na obnovljenije Desyatinnoj tserkvi*” po spisku M.A. Obolyenskogo [“*Canto per il rinnovamento della chiesa Desyatinnaja*” secondo la copia di M.A. Obolyenskij], in «*Arkhiv russkoj istorij*» [«*Archivio della storia russa*»], 1 (1992), p. 109.

25. J. Byegunov, *Russkoje slovo o chudye Klimenta i kirillo-mefodijevskaja traditsija* [I sermoni russi sul miracolo di Clemente e la tradizione di Cirillo e Metodio], in «*Slavia*», 43 (1974), 1, p. 30.

26. Più dettagliatamente vedi: V. Rychka, *Culte du pape saint Clément dans les débuts du christianisme kievien*, in *Il Papato e l'Europa* a cura di G. De Rosa e G. Cracco, Soveria Mannelli 2001, pp. 109-115.

27. Padre A. Pekar, *Ekumenichne znachennya pochyttannya sv. Klymenta, Papy*

l'eredità spirituale della antica Roma, pensatori e scrittori della Rus' antica riservarono a Kiev un ruolo del tutto autonomo nel dialogo di intercivilizzazione tra l'Oriente cristiano e l'Occidente altrettanto cristiano, affermandosi, almeno nella loro visione del mondo, come un'importante fattore della civilizzazione cristiana comune.

A testimoniare questa apertura ecumenica di Kiev e la percezione dell'idea che il cristianesimo orientale e quello occidentale costituissero un'unica Chiesa, unita e apostolica, sta l'opera *Riconoscimento della fede* del primo metropolita kieviano di origine russa, Ilarion, della metà del XI secolo: «Ricorro alla unita (*catholica, nota dell'a.*) Chiesa apostolica; / con fede prego; con fede esco».<sup>28</sup>

Rivela la dimensione interculturale della cultura religiosa del predicatore kieviano anche il suo *Elogio* a Vladimir Svyatoslavovich. Nella sua parte finale troviamo questa glorificazione di Cristo: «Cristo vinse, / Cristo superò, / Cristo salì sul trono, / Cristo raggiunse la gloria!».<sup>29</sup>

Nella tradizione liturgica dei cristiani orientali non esiste alcuna evocazione parallela all'inno a Cristo di Ilarion. Lo slavista tedesco Rudolf Muller notò la sua, sia pur parziale, corrispondenza alla formula-triade cristologica latina «Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat». Essendo di provenienza liturgica, questa formula nelle sue origini risale alle cosiddette *Laudes regiae*. Secondo il ricercatore, Ilarion avrebbe potuto venire a conoscenza di questa formula in una celebrazione liturgica presso la corte del re di Francia durante il suo viaggio ad Occidente con l'ambasceria russa che accompagnò la figlia del principe Jaroslav il Saggio, Anna, alla corte del suo futuro marito, Enrico I.<sup>30</sup> Questa supposizione sembra dare una motivazione verosimile alla presenza di una formula liturgica occidentale nell'innografia dell'intellettuale e scrittore kieviano.

Kiev, la cui vita spirituale si nutriva prevalentemente dalla cultura cristiana bizantina, conservò e sviluppò i suoi legami con l'Europa la-

*Ryms'kogo, v Kyjivs'kij Rusi [Il significato ecumenico della venerazione di S. Clemente, papa romano, nella Rus' di Kiev]*, in «Analecta Ordinis S. Basilii Magni», series II, Romae 1996, pp. 460-475.

28. Si cita secondo la pubblicazione: M. Labun'ka, *Mytropolyt Ilarion i jogo pysannya [Il metropolita Ilarion e le sue opere]*, Roma 1990, p. 52. Confronta: N. Rozov, *Sinodal'nyj spisok sochinyenij Ilariona – russkogo pisatyelya XI v. [L'elenco sinodale delle opere di Ilarion, scrittore russo dell'XI sec.]*, in «Slavia», 32 (1963), 2, pp. 152-175.

29. Labun'ka, *Mytropolyt Ilarion i jogo pysannya*, p. 44.

30. L. Muller, *Zapadnaja liturgicheskaja formula v "Pokhvalye" Ilariona Vladimiru Svyatomu [Una formula liturgica occidentale nell'"Elogio" di Ilarion a Vladimir il Santo]*, in Id., *Ponyat' Rossiju*, pp. 134-140.

tina anche dopo lo scisma con la Chiesa occidentale. Così, nel calendario liturgico del più antico manoscritto russo datato, il Vangelo di Ostromir (1056/1057), vengono nominate le feste della Chiesa occidentale: di sant'Apollinare di Ravenna (23 luglio) e di san Vito (15 giugno).<sup>31</sup> Nella pratica liturgica della Rus' di Kiev dell'XI-XIII secolo si trovano anche i nomi di altri santi della Chiesa latina, non riconosciuti dall'Oriente bizantino.

A partire dal 1087 si diffonde in Rus' la festa della Traslazione delle reliquie di san Nicola di Mirlichia con celebrazione liturgica sotto la data del 9 maggio. Istituita da papa Urbano II, essa mise radici anche in territorio kieviano, al che contribuirono i testi agiografici lì presenti, sia originali che tradotti.<sup>32</sup> Il tema di san Nicola si incontra più volte negli affreschi della cattedrale di S. Sofia a Kiev. L'immagine del santo venne riprodotta in 5 composizioni affrescate e in una galleria del tempio gli fu dedicato un altare a parte, nel quale si conservava l'icona miracolosa di san Nicola.<sup>33</sup> È curioso che alcuni ricercatori in base a questi fatti cerchino di "invecchiare" il culto di san Nicola in terra kieviana, collocando le sue origini all'epoca del principe Vladimir il Grande.

Nella seconda metà dell'XI secolo, con l'aiuto della principessa Gertruda-Olisava, figlia del re polacco Mieszko II e moglie del principe kieviano Izyaslav Vladimirovich, dall'Occidente cattolico arrivò a Kiev anche il culto dell'apostolo san Pietro.<sup>34</sup> Ci è giunto l'originale del suo *Molitovnik* (*Libro di preghiere*). Esso fa parte integrale di un codice latino, che viene chiamato *Codice di Gertruda*. Adornato con delle splendide miniature raffiguranti non solo la stessa Gertruda, ma

31. M. Mur'janov, *K istorii kul'turnykh svyazey Dryevnyej Rusi po dannym kalyendarya Ostromyrova Jevangelija* [A proposito della storia dei legami culturali della Rus' antica secondo i dati del calendario del Vangelo di Ostromir], in *Dryevnyej-shije gosudarstva na tyerritorii SSSR: matyerialy i isslyedovanija. 1982 god.* [Gli Stati più antichi sul territorio dell'URSS: materiali e ricerche. Anno 1982], Moskva 1984, pp. 130-138.

32. G. Gioffari, *La leggenda di Kiev. La traslazione delle reliquie di S. Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo*, Bari 1980.

33. N. Nikityenko, *Programma odnofigurnykh fryesok Sofijskogo sobora v Kijevye i jejo iddyejnyje istoki* [Il programma degli affreschi delle figure singole della cattedrale di S. Sofia a Kiev e le sue origini spirituali], in «Vizantijskij vryemennik» [«Il cronografo bizantino»], 49 (1998), pp. 174-175.

34. B. Kumor, *Problem jednosci Kosciola na Rusi z Kosciolem Katolickim do conca XII wieku* [Il problema dell'unione della Chiesa in Russia con la Chiesa cattolica fino alla fine del XII secolo], in *Teologia i kultura duchowna Starej Rusi* [Teologia e cultura spirituale della Rus' Antica], Lublin 1993, pp. 132-133.



anche suo figlio Jaropolk con la moglie Irina,<sup>35</sup> il *Codice* è un insieme di fogli pergamenei che contiene anche un salterio tedesco della fine del X secolo e altri testi ecclesiastici.

Gertruda non fu testimone indifferente a quella lotta lunga e piena di fasi drammatiche e di tensioni che suo marito Izyaslav condusse per conquistare il trono di Kiev. Negli anni Settanta dell'XI secolo, quando la famiglia principesca trovò un ricovero politico a Regensburg, Jaropolk si convertì alla fede cattolica<sup>36</sup> e assunse il nome di Pietro. Gertruda rammenta questo fatto nelle sue preghiere, ponendo il proprio figlio e il "regno russo" sotto la protezione di san Pietro apostolo e della S. Sede.<sup>37</sup> In occasione della visita a Roma di Jaropolk-Pietro, papa Gregorio VII inviò ad Izyaslav e a sua moglie un messaggio amichevole. Per dare a questo suo intervento un aspetto formalmente legale, il papa si presenta in qualità di patrono del principe kieviano, il che, però, non significa la trasformazione della Rus' di Kiev in «feudo di S. Pietro»,<sup>38</sup> come talvolta si afferma nella letteratura scientifica.

Il *Molitovnik* di Gertruda è una fonte importante, e non solo per gli studi della storia politica della Rus' di Kiev e degli Stati europei nella seconda metà dell'XI secolo. Questa testimonianza religiosa unica rispecchia in modo particolare anche l'atmosfera della vita spirituale di allora nella famiglia principesca. Il suo contenuto è definito in maniera eloquente da quattro preghiere a san Pietro apostolo, scritte di mano di Gertruda-Olisava, e soprattutto dalla preghiera *Oratio pro papa* (per il papa e l'unità della Chiesa).<sup>39</sup> Si pensa che questi testi oratori, finora non apprezzati adeguatamente dagli studiosi, abbiano definito il contenuto liturgico della cerimonia della chiesa patronale di S.

35. N. Kondakov, *Izobrazhenije russkoj knyazheskoj syemji v miniatyurakh XI v.* [Raffigurazione della famiglia principesca russa nelle miniature dell'XI sec.], Sankt-Peterburg 1906.

36. La questione è attualmente in discussione tra gli studiosi. Per la visione opposta vedi: J.-P. Arrignon, *A propos de la lettre du Pape Gregoire VII au prince de Kiev Izjaslav*, in «*Russia Medioevalis*», 3 (1977), pp. 5-18.

37. N. Shchavyelyeva, *Molity russkoj knyagini kak pamyatnik dryevnyerusskoj istorii XI v.* [Le preghiere della principessa russa come testimonianza della storia russa antica del XI sec.], in *Katolicyzm w Rosji i Prawoslawie w Polsce (XI-XX w)* [Il Cattolicesimo in Russia e l'Ortodossia in Polonia (XI-XX secoli)], Wydawca 1997, pp. 29-30.

38. Arrignon, *A propos de la lettre du Pape Gregoire VII*, pp. 5-18.

39. Kumor, *Problem jednosci Kosciola na Rusi z Kosciolem Katolickim*, pp. 132-133; Shchavyelyeva, *Molity russkoj knyagini kak pamyatnik dryevnyerusskoj istorii*, pp. 30-32.



Pietro, eretta da Jaropolk-Pietro prima del 1087 nel monastero di S. Demetrio a Kiev.

Il conflitto tra Roma e Costantinopoli, che avrebbe portato allo scisma tra le Chiese, inizialmente venne percepito a Kiev con indifferenza. Tra le firme dei membri della gerarchia ortodossa sotto l'atto conciliare del 1054 che condannava gli inviati romani non c'è quella del metropolita di Kiev. Non troviamo commenti particolari riguardanti lo scisma nemmeno nella cronistica kieviana dell'epoca. L'atmosfera di sospetto reciproco tra i due rami del cristianesimo fu portata sulle rive del Dniepr dai Greci che vennero nominati alla cattedra metropolitana di Kiev.

Non è da escludere che il primo tra i membri della gerarchia clericale a proclamare tra i vertici russi la notizia dello scisma tra l'Oriente e l'Occidente cristiani sia stato il metropolita di Kiev Efrem, che arrivò a Kiev subito dopo gli eventi di Costantinopoli del 1054. A lui viene attribuita dai ricercatori una piccola opera polemica ritrovata recentemente in una delle raccolte canoniche greche (*Questo fu scritto da Efrem, metropolita di Rus', amante di Dio, sull'oltraggio che i Latini fanno contro [alle regole] in vigore nella nostra santa, ecumenica Chiesa secondo i racconti evangelici e locali*), la quale, si suppone, iniziò la tradizione della polemica antilatina in Rus'.<sup>40</sup> Metropolita di Kiev fino a circa 1065, Efrem era nello stesso tempo membro del senato imperiale con l'alto titolo di protoproedro. La grande importanza dei suoi pieni poteri in Rus' è testimoniata dal fatto che nel 1055 egli istituì un severo processo sul vescovo di Novgorod Luka Zhidyata, e anche dalla seconda consacrazione della cattedrale di S. Sofia, che ebbe luogo a Kiev il 4 novembre di un anno non identificato con precisione.<sup>41</sup> Questo avvenimento, è evidente, era il primo tentativo di bizantinizzare in maniera più ampia la vita ecclesiastica e religiosa dello Stato kieviano.

La letteratura antilatina della Rus' di Kiev è molto scarsa. È rappresentata dalle opere *Styazaniye s latinoju* (*Sfida con la latinità*) del metropolita Georgij (1065-1076) e *Poslanije* (*Messaggio*) del metropolita Nikifor (1103-1121), e dal trattato polemico *Slovo o vyerje khristijanskoj i latinskoj* (*Discorso sulla fede cristiana e latina*) del monaco del monastero delle Grotte di Kiev Feodosij (1140-1156). I

40. I. Chichurov, *Skhizma 1054 g. i antilatinskaja polyemika v Kijeve (syeryedina XI – nachalo XII v. [Lo scisma del 1054 e la polemica antilatina a Kiev (metà XI – inizio XII sec.)]*, in «*Russia Medioevalis*», 9 (1997), 1, pp. 49-53.

41. A. Poppe, *Panstvo i Kosciol na Rusi w XI wieku [La società e la Chiesa nella Rus' del XI secolo]*, Warszawa 1968, pp. 149-150.

temi di discussione principali erano le eresie dei Latini, le ragioni della separazione delle Chiese e le norme di comportamento degli ortodossi nei confronti dei Latini.<sup>42</sup> Quanto agli autori di queste opere polemiche, di solito si trattava di Greci. D'altro canto, è grazie a loro che si diffuse in Rus' la letteratura bizantina in tutta la varietà dei suoi generi.

La polemica antilatina nella Rus' di Kiev ebbe un carattere ristretto e formale, per cui non portò all'isolamento intellettuale del paese e alla sua limitazione nazionale. Questa apertura ecumenica di Kiev è dimostrata dai contatti del metropolita Ioann II (1076/77-1089) con la Chiesa romana, sia pure nella persona dell'antipapa Clemente III (1080/84-1100). Dopo la morte del suo avversario Gregorio VII costui fece una serie di tentativi per allargare la cerchia delle cattedre che riconoscevano la sua supremazia e si indirizzavano al rinnovamento dell'unità religiosa con Bisanzio e Kiev. Il tema centrale di questo dialogo è costituito dalla premura di entrambi i vertici ecclesiastici per l'amore fraterno tra i metropoliti e le Chiese locali a loro sottomesse. Nel suo messaggio di risposta a Clemente III, scritto dopo il 14 agosto 1089 in greco, il metropolita kieviano discute sei punti di accusa contro i Latini e invita il suo interlocutore a rinunciare alle scandalose innovazioni della Chiesa occidentale (in particolare, all'introduzione del *Filioque* nel Simbolo della fede e alla celebrazione dell'eucaristia con pane non lievitato) e a rinnovare l'unione con il patriarcato di Costantinopoli.<sup>43</sup> Questo messaggio ha un valore particolare, perché si distingue dalle altre opere polemiche della Rus' di Kiev per la sua chiarezza teologica, per la tolleranza ecumenica e per la saggezza religiosa e politica del suo autore.<sup>44</sup> Esso comprova l'apertura ecumenica e l'impor-

42. G. Podskalski, *Khristianstvo i bogoslovnaja lityeratura v Kijevskoj Rusi (988-1237 gg.)* [Il cristianesimo e la letteratura teologica nella Rus' di Kiev (aa. 988-1237)], Sankt-Peterburg 1996, pp. 280-301; J.-S. Gajek, *Teodozjus Grek i jego "Slowo o wierze chrzescijanskij i lacinskij"* [Teodosio il Greco e il suo "Sermone sulla fede cristiana e latina"], in *Teologia i kultura duchowa Starej Rusi* [Teologia e cultura spirituale della Rus' Antica], Lublin 1993, pp. 241-250.

43. Cfr. A. Pavlov, *Kriticheskie opyty po istoriji dryevnyjshej gryeko-russkoj polemiki protiv latynyan* [Saggi critici sulla storia della polemica greco-russa contro i latini], Sankt-Peterburg 1878, pp. 169-186.

44. R. Pikhaja, *Vizantijskij monakh – russkij mitropolit Ioann II kak kanonist i diplomat* [Il monaco bizantino e metropolita russo Ioann II come canonico e diplomatico], in *Antichnaja dryevnost' v srednije vyeka* [L'antichità nel Medio Evo], XI, Svyerdlovsk 1975, pp. 133-138; G. Podskalsky, *Ekumeniczna otwartosc metropolity Joanna II z Kijowa (1076/77-1089)* [Apertura ecumenica del metropolita Ioann II di Kiev (1076/77-1089)], in *Teologia i kultura Starej Rusi* [Teologia e cultura della Rus' Antica], Lublin 1993, pp. 255-264.

tanza di Kiev nel dialogo di intercivilizzazione tra l'Oriente cristiano e l'Occidente cristiano.

Quel legame formale che univa la Chiesa di Kiev e la Chiesa bizantina con l'andare del tempo divenne sempre più profondo, favorito anche dai legami ideologici che univano i monasteri russi a quelli di Bisanzio e che divennero un fattore determinante nel successivo sviluppo della cristianità kieviana, sempre più fedele all'ortodossia greca.<sup>45</sup> Sarà proprio per questo motivo che alla fine dell'XI – inizio del XII secolo nelle cronache monastiche di Kiev appaiono di tanto in tanto dei motivi antilatini. Il cosiddetto *Discorso del filosofo*, esposto nella *Cronaca degli anni passati* sotto l'anno 986, contiene il seguente rimprovero ai Latini:

Не принимай же ученья от латынь, ихъ же ученье развъращено: влезыше бо въ церковь, не поклонятся иконамъ, но стоя поклонится, и, поклонився, напишетъ крестъ на земли и целуетъ, вставъ простъ, станет на немъ нагами; да легъ целуетъ, а вставъ попираетъ. Сего бо апостоли не предаша; предали бо суть апостоли крестъ поставльнъ целовати и иконы предаша.<sup>46</sup>

[Non bisogna accettare l'insegnamento dai Latini, perché il loro insegnamento è viziato: entrati in chiesa, non s'inclinano davanti alle icone, ma fanno un inchino stando in piedi e, dopo essersi inchinati, tracciano una croce sul pavimento e la baciano, alzatisi, la pestano coi piedi; ovvero da sdraiati la baciano, e da eretti la pestano. Questo gli apostoli non lo prescissero, perché gli apostoli misero la croce da baciare e diedero le icone].

Qui troviamo anche la leggenda greca sull'eretico usurpatore del trono pontificio dopo il settimo concilio universale, Pietro il Balbuziente. Come le altre leggende sui papi note agli scrittori russi antichi, essa ha origine bizantina e apparve in Rus' solo all'inizio del XIII secolo.<sup>47</sup>

Nello stesso tempo, raccontando delle tradizioni dei *polovtsy* (nome con cui i Russi indicavano i Cumani, *n.d.c.*), tribù della steppa vicina alla Rus' dalla seconda metà dell'XI secolo, il cronista li contrappone a tutti i cristiani senza alcuna allusione allo scisma delle Chiese:

Якоже се и при насъ ныне половци законъ держать отецъ своихъ: кровь проливати, а хвалящесе о сихъ, и ядуше мерътвечину и всю нечистоту, хомеки и сусолы, и поймають мачехи своя и ятрови, и ины обычая отецъ своихъ творять. Мы же хрестияне елико земль, нже верують в святую

45. Poppe, *Panstwo i kosciol na Rusi w XI wieku*, pp. 206-236.

46. *Povest' vremennykh let*, I, p. 79. Confronta: *Kyjevo-Pechers'kyj paterik* [*Il paterik di Kievo-Pechersk*], a cura di D. Abramovych, Kyjiv 1930, pp. 190-191.

47. V. Laurent, J. Darrouzes, *Dossier grec de l'union de Lion (1273-1277)*, in «*Archive de l'Orient chrétien*», 16 (1976), p. 110.

Троицю, и въ едино крещенье, въ едину веру, законъ имамъ единъ, елико во Христа крестихомся и во Христа облекхомся.<sup>48</sup>

[Anche ai nostri tempi i *polovtsy* si attengono alle leggi dei loro padri: uccidono e se ne vantano, mangiano la carogna e tutti i rifiuti, criceti e citelli, e s'accoppiano alle loro madri e suocere, e seguono altre tradizioni dei loro padri. Noi, invece, siamo cristiani che credono nella santa Trinità e nell'unico battesimo, nell'unica fede; abbiamo un'unica legge nelle nostre terre, siccome ci siamo battezzati in Cristo e a Cristo ci siamo assomigliati].

La visione dei cristiani di rito latino da parte del clero russo antico, che si era formata sotto l'influenza delle opere polemiche bizantine, venne tradotta nel linguaggio del diritto canonico e della letteratura, per cui divenne patrimonio di tutto il popolo. Così, nella *Zapovyed' ko ispovyedajushchimsya synom i dshchyeryem* (*Raccomandazione ai figli e alle figlie che si confessano*), testimonianza della scrittura penitenziale, opera molto diffusa in Rus' che ci è giunta in trascrizione del XVI secolo, in particolare, si proclama:

В латинскую цркъвь не подобае входить, ни пити с ними из едино чаши, ни ясти, ни понагия нмъ дати.<sup>49</sup>

[Nella chiesa latina non si deve entrare, né bere o mangiare dalla stessa coppa loro, né dare loro da vestire].

Dalla fine dell'XI secolo nelle opere canoniche scritte dalle più alte gerarchie clericali della Rus' di Kiev appaiono prediche che condannano i matrimoni delle principesse russe con i governanti dei paesi dell'Europa dell'Ovest. Ad esempio, nelle cosiddette *Risposte canoniche* del metropolita Ioann II (1080-1089 d.C.) troviamo questa avvertenza:

Иже дщерь благоверного князя даяти за мужъ во нну страну, идеже служить опреснокы и съкверноеденью не отметаються, недостойно зело и неподобно правоверным се творити своимъ детемъ сочтание: божествный оуставъ и мирьскый законъ тоаже веры благоверьство повелеваеъ понмати.<sup>50</sup>

[Quanto al dare la figlia di un principe fedele in sposa in un altro paese, dove celebrano quelli che mangiano pane non lievitato e non ci si oppone a questo

48. *Povest' vremennykh lyet*, I, p. 16.

49. *Matyerialy dlya istoriji dryevnyerusskoj pokajannoj distsipliny* [*Materiali per la storia della disciplina penitenziale della Rus' Antica*], a cura di S. Smirnov, in *Chytyeniya v obshchestvye istoriji i dryevnostyej rossijskikh* [*Lecture nella società della storia e delle antichità russe*], libro 3, XIX, Sankt-Peterburg 1912, p. 123.

50. *Pamyatniki dryevnyerusskogo kanonicheskogo prava XI-XV vv.* [*Le testimonianze del diritto canonico della Rus' Antica del XI-XV sec.*], in *Russkaja istoricheskaja bibliotyeka* [*Biblioteca storica russa*], 2ª ed., Sankt-Peterburg 1908, parte I, vol. 6, nr. 1 (13), col. 7.



modo sbagliato, sappiate che fare tale abbinamento per i propri figli è indegno e ingiusto per un ortodosso: il canone divino e la legge laica ordinano di avere coniugi della stessa buona fede].

Ciononostante, le differenze tra il culto occidentale e quello orientale non costituirono nessun ostacolo per i contatti reciproci tra la dinastia reggente dei Riurikovich e l'Europa cristiana. E la statistica dei matrimoni dinastici tra la Rus' e i paesi della cristianità latina<sup>51</sup> conferma il loro carattere paritario.

Purtroppo, nelle fonti rimasteci non si è conservata nessuna testimonianza sul come avveniva l'adattamento confessionale delle principesse occidentali in Rus'. Il caso di Gertruda-Olesava che adoperava nelle sue preghiere il latino costituisce l'unica eccezione. Si sa, comunque, che la pratica pastorale della Rus' di Kiev prevedeva un cambio volontario del rito latino per quello ortodosso. Questo argomento, in particolare, venne trattato in una delle redazioni della testimonianza canonica del XII secolo *Voproshanije Kirika (Inchiesta di Kirik)*:

Кый б человек крещен в латынскую вероу и всхопет приступити к нам ать ходит в церков по 7 дни а та первие нарек ему имя та четыре молитвы стваряй ему на день иже потрижды молвятся на день. А мяса и млека не дай. А от оглашенных выходти и тако во 8 день измыется и припед в церковь прокленет свою веру. Ты ж створи ему молитву по обычаю и облечеши и в порты чистыа и надежеш ризы крестныа и венец.<sup>52</sup>

[Colui che, battezzato nella fede latina, voglia aggiungersi a noi, deve andare in chiesa per sette giorni e innanzitutto tu devi dargli un nome e quattro preghiere da dire tre volte al dì. E non dargli né carne né latte. Si deve allontanare da quei maledetti e l'ottavo giorno si deve lavare e venire in chiesa a rinnegare la propria fede. Da parte tua, fagli una preghiera come vuole la tradizione e vestilo di biancheria pulita e di una pianeta e di una corona].

Per quanto riguarda le principesse russe che andavano nei paesi europei, in particolare in Polonia, si richiedeva loro di cambiare rito in maniera abbastanza decisa.<sup>53</sup> Ciononostante, abbiamo anche degli esempi del tutto contrari. Ad esempio, una delle figlie di Jaroslav il Saggio, Anna, la quale nel 1051 si sposò con il re di Francia Enrico I

51. N. Baumgarten, *Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècles*, in «Orientalia Christiana», 9 (1927), pp. 1-35.

52. *Matyerialy dlya istoriji dryevnyerusskoj pokajannoj distsipliny*, I, 34 (K 10), p. 26.

53. A. Gieysztor, *Obraz Rusi v srednyevykovoj Pol'she [L'immagine della Rus' nella Polonia medievale]*, in *Kul'turnyje svyazi Rossiji i Pol'shi XI-XX vv. [I legami culturali tra la Russia e la Polonia dei sec. XI-XX]*, Moskva 1998, pp. 12, 21.

Capeto, si servì nelle sue preghiere di un Vangelo in cirillico, scritto a Kiev nella prima metà dell'XI secolo.<sup>54</sup> La sua firma sotto gli atti statali era pure in cirillico. Nello stesso tempo, come testimonia la lettera inviata ad Anna Jaroslavna da papa Nicola II (1059), ella fu generosa di doni verso la Chiesa occidentale.

La coscienza dello scisma e delle diversità nella cultura cristiana dell'Europa medievale era limitata ad una stretta cerchia della *élite* clericale e politica della Rus' antica. L'immagine della cristianità occidentale, ricostruita in base ai testi prodotti nell'ambiente intellettuale dell'epoca, è molto frammentata.<sup>55</sup> Carica di connotazioni negative, essa non è sufficientemente rappresentativa perché formatasi in base a modelli letterari bizantini.

Eppure, il suo inserimento graduale nel sostrato nazionale ebbe conseguenze molto durature. Come giustamente notò a suo tempo Stepan Tomashkivskyj, «l'acuto biasimo dell'Occidente latino, saturo nelle opere bizantine di spirito di intolleranza, in modo del tutto naturale doveva portare alla chiusura e all'alienazione della Rus' da tutto quello che c'era di straniero e di eterocredente. Molto di quello che era stato detto nelle opere polemiche dei tempi più remoti venne ripetuto per interi secoli in numerose testimonianze manoscritte, passò nei primi libri stampati e in tal modo divenne convinzione generale».<sup>56</sup> Così, senza accorgersene, la Chiesa della Rus' di Kiev, per esprimerci con le parole di questo storico, «si trovò sullo stesso fronte della diga culturale su cui stava Bisanzio».

Agli occhi del clero occidentale la diversità della Rus' di Kiev consisteva nella differenza di culto, nell'accettazione di un altro rito dell'eucaristia, nella liceità dei divorzi e del secondo battesimo degli adulti. È molto caratteristica a questo proposito la lettera del vescovo di Cracovia Matteo, indirizzata a Bernardo di Clairveaux (1146-1148 d.C.), dove queste diversità vengono definite come una «eresia da sempre adottata in Rus', che la fa diversa dalla Chiesa latina e diversa dalla Chiesa greca...». La «Rutenia quae quasi est alter orbis» viene paragonata alla Polonia e alla Cechia, assieme nella lettera chiamate

54. L. Zhukovskaja, *Ryemskoje jevangyelije: istorija jego izuchenija i tyekst* [Il Vangelo di Rheims: storia degli studi e testo], Institut russkogo jazyka AN SSSR. Predvarityel'nyje publikatsiji. Vypusk 114, Moskva 1978.

55. M. Collucci, *The Image of Western Christianity in the Culture of Kievan Rus'*, in «Harvard Ukrainian Studies», 12/13 (1988/1989), pp. 576-586.

56. Tomashivs'kyj, *Vstup do istoriji Tserkvy*, p. 119.

Sclavonia.<sup>57</sup> I ricercatori sono convinti che il vescovo cracoviano in quella lettera esprima l'opinione di tutta la Chiesa cattolica.

Questa diversità del mondo della cristianità kieviana definì le particolarità dello sviluppo della vita ecclesiastica e religiosa e del pensiero teologico in Rus' per tutto l'XI e per la maggior parte del XII secolo.

57. A. Gieysztor, *Obraz Rusi v srednyevykovoj Pol'she*, pp. 12, 21.

MARIA BYLKHOVA

## Il monastero delle Grotte di Kiev come fondamento spirituale della formazione del monachesimo russo

Accostandoci allo studio della storia del monachesimo russo, e più precisamente delle sue origini, non possiamo non soffermarci sulle cause della nascita del monachesimo in quanto tale e sul periodo in cui essa avvenne. In Rus' il monachesimo arrivò da Bisanzio nel X secolo con l'accettazione del cristianesimo, ma le sue origini devono essere cercate precedentemente, molti secoli prima di questo avvenimento.

Infatti già nei secoli iniziali del cristianesimo esistevano dei monasteri, una organizzazione del monachesimo, una concezione monastica del mondo, in centri di vita spirituale che spesso nascevano indipendentemente l'uno dall'altro,

Il cristianesimo, sin dall'origine della sua esistenza storica, si proclamò religione ascetica. E infatti, «l'ascetismo non è l'ideale di alcuni eletti, ma la condizione immancabile e necessaria della vita veramente cristiana, poiché ogni cristiano nella propria essenza è obbligato ad essere asceta».<sup>1</sup> Questi principi fondamentali furono assimilati e sviluppati da successive generazioni di cristiani. Nel periodo che va fino all'inizio del IV secolo, nell'ascetismo veterocristiano vengono messi in risalto tratti diversi rispetto a quelli del periodo più precoce, generalmente denominato "età apostolica". Esso infatti è caratterizzato da periodiche persecuzioni dei cristiani, che raggiunsero il culmine nel IV secolo. Proprio in quest'epoca si ebbero i primi martiri della fede cristiana ed il martirio divenne uno degli elementi più importanti della vita dei cristiani nel primo periodo della storia della Chiesa. È in questo periodo che si crearono le basi della teologia monastico-ascetica: il monachesimo vide la sua iniziale formazione e il suo primo sviluppo.<sup>2</sup>

1. A. Sidorov, *Drevnekristianskij asketizm i zarozhdenije monashstva* [L'ascetismo veterocristiano e la nascita del monachesimo], Moskva 1998, p. 52.

2. P. Ponomaryov, *Dogmaticheskije osnovy khristianskogo asketizma po tvorenijam vostochnykh pisatelej-asketov IV v.* [Fondamenti dogmatici dell'ascetismo cristiano nelle opere degli scrittori-asceti orientali del IV secolo], Kazan' 1899, p. 62.



Il confine tra il periodo dell'ascetismo veterocristiano e il vero e proprio monachesimo non è percettibile. Quella che si definiva "fuga dal mondo" non appare come un tratto innovativo del monachesimo. Già nel III secolo sono note simili "fughe", simili "abbandoni" per una scelta di interiore contemplazione e meditazione religiosa. Vi sono testimonianze che provano come in Egitto, patria del monachesimo, ancora prima della sua stessa apparizione, esistevano piccoli gruppi di asceti cristiani separatisi dal mondo (ne è esempio san Paolo di Tebe, ritiratosi nel deserto montuoso per fuggire alla persecuzione di Decio).<sup>3</sup> Già nel II e III secolo esistevano degli anacoreti isolati ed anche piccoli "monasteri" sia in Egitto, sia nel Sinai. Ma solo con l'apparizione della personalità di Antonio il Grande (251-356), divenuto il "simbolo della vita monastica", si può parlare del periodo di più rapida diffusione del monachesimo.<sup>4</sup>

La vita del beato Antonio è conosciuta attraverso la *Vita* scritta da Atanasio il Grande.<sup>5</sup> Ai tempi di Antonio, come si è appena detto, già esistevano degli asceti e vi erano alcuni monasteri, così coloro che volevano isolarsi dalla comunità si trasferivano fuori dal centro abitato. Anche Antonio andò presso un eremita di questo tipo, che divenne per lui l'abate, la guida. Apparve la forma originaria della vita monastica, l'anacoretismo, si stabilì la tradizione dell'abate, senza la quale è impensabile sia il monachesimo, sia in generale l'ortodossia.<sup>6</sup> Un po' per volta cominciarono raccogliersi attorno ad Antonio nuovi asceti che, divenuti suoi seguaci, diffusero per tutto l'Egitto e nei paesi vicini gli alti ideali del monachesimo e diedero origine a nuovi centri monastici. Il monachesimo allargò la propria diffusione non solo in Egitto, ma pure in Siria, in Palestina, in Cappadocia. Antonio appariva come padre e modello dei monaci, e l'anacoretismo divenne il primo di vari tipi di monachesimo ortodosso.

La forma di vita comune rigorosa (cenobio) fu istituita per la prima volta dal beato Pacomio il Grande († 346)<sup>7</sup> nei monasteri della Te-

3. *Tvorenija blazhennogo ijeromonakha Stridonskogo* [Le opere del beato geromonaco Stridonskij], IV, Kyijv 1903, pp. 3-4.

4. Sidorov, *Drevnekristianskij asketizm*, p. 121.

5. *Opisanie jego zhizni* [Racconto della sua vita], in P. Kazanskij, *Istorija pravoslavnogo monashestva na Vostoke* [Storia del monachesimo ortodosso in Oriente], I, Moskva 1854, pp. 45-49; M. Izvekov, *Prepodobnyj Antonij Velikij* [Il beato Antonio il Grande], in *Khristianskije chtenija* [Letture cristiane], Moskva 1879, II, pp. 66-130 ss.

6. Izvekov, *Prepodobnyj Antonij Velikij*, p. 127.

7. *Monastyrskaya kultura. Vostok i Zapad* [La cultura monastica. Oriente e Occidente], Sankt-Peterburg 1999, p. 123.

baide, in Egitto. Pacomio si era formato alla scuola dell'esperto asceta Palemone, derivandone i tratti fondamentali della sua concezione monastica. È difficile capire come sia avvenuto il passaggio dalla vita anacoretica solitaria alla vita comune vera e propria, tuttavia di certo Pacomio diede regole che furono considerate dai suoi seguaci come «norme di verità».<sup>8</sup> Già durante la vita del beato si organizzarono 11 monasteri, la maggior parte dei quali operavano secondo le regole da lui fissate, regole che ordinavano e regolamentavano la vita monastica. Esse si diffusero nell'Egitto Superiore.

Parallelamente a Pacomio, in Asia Minore iniziatore di cenobi fu Basilio il Grande. La sua esperienza personale della vita monastica e i suoi contatti con molti asceti lo condussero alla convinzione che la forma comunitaria di monachesimo presentasse molti vantaggi rispetto a quella eremitica. Egli giunse a questa conclusione indipendentemente da Pacomio. Tuttavia, i cenobi fondati da Basilio non erano così strettamente comunitari come quelli di Pacomio, poichè egli riunì e fuse le due forme di vita esistenti, quella comune e quella solitaria, cosicchè si può parlare di semi-eremitismo. Successivamente questi cenobi furono chiamati eremi, "lavre". Il principio dell'eremo, della lavra, è questo: nelle vicinanze di un tempio comune si costruiscono delle celle, tutte circondate da un'unica cinta; come nei monasteri cenobitici, la preghiera è in comune nella chiesa; nel tempo restante i monaci pregano da soli e lavorano manualmente. Macario il Grande († 390) e altri santi padri costituirono anche un tipo intermedio di vita monastica ortodossa – di eremi o di celle. A capo degli eremi di questo tipo vi era normalmente un abate, che era rispettato come padre e governatore comune dell'eremo per l'enorme autorità morale, ma ancora non esisteva una regola scritta e dunque non vi era una definizione precisa dei diritti e dei obblighi di chi viveva nell'eremo.

Il periodo della nascita del monachesimo coincise con il periodo delle invasioni dei territori dell'impero romano da parte dei suoi nemici. I monaci furono costretti ad abbandonare i propri eremi e le grotte e a trasferirsi presso la città sotto la protezione della forza dell'esercito. Questa sorta di spostamento dei monasteri in città comportò una inevitabile interruzione dell'eremitismo e una restrizione della forma di vita cenobita. In questo periodo un significato particolare acquista l'Athos, che conserverà fino ai giorni nostri tutti i modi e tutte le forme della regolamentazione monastica.

8. Sidorov, *Drevnekristianskij asketizm*, p. 158.

A Bisanzio il monachesimo apparve in un periodo relativamente più tardo. Così, come ai tempi dei primi cristiani, inizialmente i monasteri a Bisanzio sorsero in luoghi difficilmente accessibili: tra i monti, in zone disabitate (cosiddetti monasteri villaggi). Alla fine dell'VIII secolo la vita monastica fu portata in città.<sup>9</sup> Proprio allora iniziarono ad apparire le prime regole monastiche, che riguardavano non solo la conduzione del servizio ecclesiastico, ma che regolavano pure la vita dell'eremo stesso. Secondo il parere dello studioso del monachesimo bizantino I. Sokolov, alla base del gran numero di regole che esistevano a Bisanzio ve ne erano tre di principali: quella di Gerusalemme (intorno al VI secolo), quella di Costantinopoli di Teodoro Studita (intorno al IX secolo), e quella dell'Athos di Atanasio (X secolo). Diffusione maggiore ebbe, comunque, la regola studita.<sup>10</sup> Sottolineiamo questo fatto non casualmente, visto che nella esposizione successiva, relativa allo sviluppo del monachesimo russo, questa regola avrà un ruolo di primaria importanza.

Dopo un certo periodo di decadenza, già nel X secolo inizia la rinascita del monachesimo atonita.<sup>11</sup> Inizialmente, come è già stato notato, sull'Athos si ritiravano gli eremiti, ma col graduale trasferimento dei monaci sull'Athos, l'aumento del loro numero, la fondazione di nuovi centri, si arrivò al punto che divenne necessario ordinare la vita nei monasteri per mezzo della accettazione di norme. Il primo a introdurre fu Atanasio nel 961. Egli si ritirò sull'Athos da Costantinopoli e vi costruì un monastero cui diede una severa regola di vita monastica.<sup>12</sup> Questa innovazione non fu accolta con grande entusiasmo dagli eremiti dell'Athos. Perciò l'igumeno del monastero studita Eufemio, per conservare l'ordine, con l'accordo di tutti gli igumeni stabilì 28 regole, costituendo così la più antica regola dell'Athos (*tragos*).<sup>13</sup> Alla base di questa regola ugualmente si trova il modello del monastero studita, tanto più che Eufemio ne era stato superiore.

9. Vedi H. Delehay, *Bizantine Monasticism*, in *Byzantion*, Oxford 1948, p. 144.

10. I. Sokolov, *Sostojanije monashestva v vizantijskoj tserkvi vtoroj poloviny XI-XIII vv.* [Lo stato del monachesimo nella chiesa bizantina nella seconda metà del XI-XIII secoli], Kazan' 1894, p. 320.

11. A. Kazhdan, *Vizantijskij monastyr' XI-XII vv. kak sotsial'naja grupa* [Il monastero bizantino dei secoli XI-XII come raggruppamento sociale], in *Vizantijskij vremennik* [Cronaca bizantina], Moskva 1971, XXXI, p. 50.

12. P. Kazanskij, *Istorija pravoslavnogo monashestva* [Storia del monachesimo ortodosso], Moskva 1855, p. 16.

13. Sokolov, *Sostojanije monashestva v vizantijskoj tserkvi*, p. 229.

Di nuovo non a caso ci siamo soffermati su questo fatto. In realtà il cristianesimo in Rus' arrivò da Bisanzio, il che naturalmente portò all'accettazione di quelle forme costitutive della chiesa e del monachesimo che là esistevano. Inizialmente la fede cristiana si propagò nella città capitale, Kiev, che a quei tempi aveva intensi rapporti con Costantinopoli. Nel 988 il principe Vladimir battezzò se stesso e i kieviani a lui sottomessi, dopo di che la fede cristiana si diffuse in tutta la Rus'. Non ci fermiamo ora sui problemi che incontrò il grande principe nel suo cammino. Il nostro compito è quello di mostrare il ruolo del monachesimo di Kiev nella successiva diffusione del monachesimo in tutta la Rus'. Da Bisanzio venne a Kiev il metropolita Teofilacto (988-1018), nominato dal patriarca di Costantinopoli. Lo accompagnavano sacerdoti greci, che con zelo si misero all'opera per diffondere e istruire quanti erano stati appena battezzati. A Kiev furono portati i libri sacri nella traduzione in lingua slava che era stata fatta dai fratelli Cirillo e Metodio e dai loro seguaci.

Alla fine del X secolo e nei secoli successivi furono istituite delle diocesi in una serie di città russe e nel 1051, sotto Jaroslav il Saggio, fu nominato il primo metropolita russo, s. Ilarion.<sup>14</sup>

In quest'epoca si colloca l'inizio del monachesimo in Rus'. Le tradizioni cristiane monastiche influenzarono il sorgere del monachesimo in Rus' e la sua formazione attraverso la letteratura monastica (racconti delle imprese eroiche dei monaci in Oriente e a Bisanzio) e l'esperienza monastica personale dei monaci russi, realizzata a Costantinopoli, in Palestina, sull'Athos (laddove in questo periodo erano le comunità che più pienamente esemplavano la vita dell'uomo interamente consacrato a Dio).

Le prime informazioni sui monasteri sorti a Kiev rimandano alla prima metà dell'XI secolo. In questo periodo il trono di Kiev era occupato dal principe Jaroslav Vladimirovich: sotto di lui «чернорисця поча множитися и монастыреве почуху бити» [i monaci cominciarono a moltiplicarsi e apparvero i monasteri].<sup>15</sup> Verso il 1037 nella *Cronaca degli anni passati* si incontra la notizia della fondazione di due monasteri da parte del principe Jaroslav: «[...] святало Георгия манастыр и святяя Орины» [monasteri di S. Giorgio e di S. Orina]. Nonostante non vi sia alcuna menzione sull'epoca di costruzione di questi monasteri, la testimonianza merita attenzione. Nel santo battesimo il principe Jaroslav aveva assunto il nome di Giorgio e sua mo-

14. *Polnoe Sobranie Russkikh Letopisej*, II. Moskva 1998, coll. 143-144.

15. *Ibidem*, coll. 144-145.



glie Ingigerda quello di Irina. Probabilmente, seguendo la tradizione degli imperatori bizantini, il principe kieviano costruì dei monasteri in onore del proprio santo e di quello della moglie. Con ciò prese inizio in Rus' la tradizione di edificare monasteri da parte dei principi, processo che proseguirà lungo tutto l'arco della storia dell'antica Rus'. Il tratto particolare di questi monasteri sta nel fatto che essi rimasero organizzazioni piccole e chiuse, destinate al servizio delle famiglie principesche. Per questo nelle cronache e nelle altre fonti sono molto poche le notizie sulla loro sorte, circostanza che ostacola gli studiosi nelle loro ricerche.

Un posto a parte rispetto a tutti i monasteri principeschi occupa la Kiev-Pecherskaja Lavra, detta il monastero delle Grotte. Fondatore del monastero fu Antonio, padre dei monaci russi. Antonio aveva vissuto a lungo sull'Athos, aveva conosciuto i vari tipi di vita monastica, era stato monaco di uno dei suoi monasteri. Tornato in Rus' egli si fermò intorno al 1051 nelle vicinanze di Kiev, in una grotta nella quale, secondo quanto dicono le cronache, precedentemente aveva operato Ilarion (il futuro metropolita).<sup>16</sup> In tale forma di severo eremitismo ascetico, così come l'aveva visto sull'Athos, il beato Antonio iniziò la propria vita di penitenza in Rus'. Presto attorno a lui si raccolsero dei discepoli, i quali, essendo venuti a sapere della sua vita e delle sue opere, venivano in cerca del suo insegnamento e della sua benedizione. Un po' per volta si formò un piccolo monastero sotterraneo con 12 monaci, accettati da Antonio. Svolgendo un ruolo di guida, Antonio organizzò e trasferì nelle mura appena edificate del monastero la tradizione e lo spirito del monachesimo dell'Athos. Vedendo che troppi monaci gli si erano raccolti attorno, Antonio stabilì come igumeno Varlaam, si ritirò nuovamente in una grotta in stretta solitudine e lì terminò la sua vita nel 1073.<sup>17</sup>

Di grande peso nella vita del monastero di Kiev-Pechersk fu il fatto che Antonio, ancora durante la sua vita, stabilì delle relazioni tra il monastero e il potere principesco già nella fase iniziale. Egli ricevette l'autorizzazione ufficiale al possesso della terra e del monte, dove sarebbe stato costruito il futuro monastero, dalle mani dello stesso principe di Kiev, Izyaslav Jaroslavich.<sup>18</sup> In tal modo, i monaci non caddero sotto la dipendenza del potere del principe, come avveniva per gli altri monasteri, ma ricevettero la possibilità di definire autono-

16. *Ibidem*, col. 139.

17. *Ibidem*, col. 146.

18. PLDR. *XII vek [XII secolo]*, Moskva 1980, pp. 437-439.

mamente la propria vita monastica interna, ciò che ha avuto un chiaro significato positivo per il successivo sviluppo del monachesimo.

Dopo la partenza di Varlaam per il monastero di S. Dimitrij, fu nominato secondo igumeno del monastero delle Grotte Feodosij, anch'egli fattosi monaco sotto Antonio e suo discepolo. Di Feodosij sappiamo qualcosa grazie al cronista Nestore, autore della sua *Vita*. Con il suo arrivo inizia una nuova vita nel monastero. Proprio Feodosij fa il tentativo di introdurre le regole della vita comune nel monastero, avendo richiesta e ricevuta da Costantinopoli la regola dello Studion. Le uniche notizie di ciò si trovano nel *Paterik* di Kiev-Pechersk e nella *Vita* di Feodosij delle Grotte<sup>19</sup>. Ciascuna delle due testimonianze attribuisce un diverso significato a questo avvenimento. Nel *Paterik* viene detto che la regola fu ricevuta dalle mani del monaco studita Mikhail, che era arrivato dalla Grecia con il metropolita Georgij.<sup>20</sup> Dalla *Vita*, invece, si sa che Feodosij ricevette la regola da Costantinopoli da Efrem l'Evirato, che a quel tempo si trovava là.<sup>21</sup> Molto recentemente lo storico A. Pentkovskij ha editato il testo dell'unico manoscritto della regola monastica giunto ai nostri giorni (*Tyipikon del patriarca Aleksij Studita*), conservato nella traduzione slava del XII secolo.<sup>22</sup> L'autore è arrivato alla conclusione che, per ordine di Feodosij, Efrem l'Evirato, fattosi monaco nel monastero kieviano delle Grotte, approntò una serie di testi religiosi greci necessari per la traduzione e la successiva organizzazione delle liturgie e la definizione della vita monastica nel monastero di Kiev. Questo insieme proveniva dal monastero della Santissima Madre di Dio, fondato dal patriarca Aleksij Studita. Con l'aiuto dell'igumeno Varlaam del monastero kieviano di Dmitrij, questi libri arrivarono da Costantinopoli al monastero di Kiev-Pechersk (probabilmente entro il 1067), dove, ancora durante la vita di Feodosij († 3 maggio 1074), fu realizzata la loro traduzione.<sup>23</sup>

È già da tempo che si dibatte la questione se la regola studita fu adottata da Feodosij nel suo monastero o no. Hanno rivolto la loro attenzione a questo tutti gli storici, non solo quelli della Chiesa. Infatti se la regola studita esisteva in Rus' già nel XI secolo, allora si può dire che in Rus', a parte i monaci eremiti, ebbero diffusione anche i ce-

19. *Ibidem*, pp. 440- 441.

20. *Ibidem*, p. 440.

21. *Uspenskij sbornik XI-XII vv.* [Raccolta di *Uspensk dei secoli XI e XII*], Moskva 1971, p. 89.

22. A. Pentkovskij, *Tipikon patriarkha Aleksija Studita v Vizantii i na Rusi* [Il *Tipikon del patriarca Aleksij Studita a Bisanzio e nella Rus'*], Moskva 2001.

23. *Ibidem*, p. 226.

nobi. La discussione sull'introduzione della regola della vita comune stretta risale al XIX secolo, ma solo oggi noi abbiamo una edizione completa del manoscritto, il che apre nuove piste di analisi di questa fonte. Dunque, all'inizio dell'XI secolo da Feodosij fu accettata la severa regola di Studion, che regolamentava la vita monastica. Purtroppo, non abbiamo una dettagliata descrizione della vita del monastero kieviano delle Grotte al tempo dell'igumenato di Feodosij. Le due fonti note non possono aiutarci a precisare quanto severamente venisse rispettata questa regola nel monastero stesso. Tuttavia, l'esistenza di strutture comuni, di refettori, di cucine, e anche della carica di cellario, ovvero di economo del monastero, colui che ne amministrava le proprietà, è testimonianza della effettiva vita in comune nel monastero. Feodosij tenacemente difese i nuovi ordinamenti nel monastero, controllando tutti gli aspetti della vita monastica. Nella *Vita* leggiamo:

[...] И тако сего ради многажды хоужаше по келиам ученик своих и аще что обреташе у кррг, или брашно снадно, или одехду выше уставныа одежды или от именна что, и сна възимаше, в пещь вьметаа, яко же вражно часть сущю и преслушание греху

[E così a questo scopo girava spesso per le celle dei suoi discepoli e, se trovava qualche cibo vietato oppure dei vestiri oltre quelli previsti dalla regola, li sequestrava e gettava nel fuoco come oggetti nemici e portatori del peccato].<sup>24</sup>

Il severo comportamento dell'igumeno dimostra con quale difficoltà le nuove regole di condotta furono introdotte tra le mura del monastero. La presenza di analoghe righe nel *Paterik* mette in evidenza anche dell'altro: al tempo dell'igumeno Feodosij nel suo monastero ebbero luogo episodi di inosservanza della nuova regola monastica.

Un'attenta ricerca della traduzione slava della regola del XII secolo, e soprattutto gli articoli riguardanti non la pratica liturgica del monastero, ma le regole interne di vita, permette di concludere che le norme della regola dello Studion furono realizzate più compiutamente nel monastero delle Grotte di Kiev, cioè là dove essa era stata portata inizialmente, e soltanto per i primi due decenni dal momento della loro approvazione. Dopo la morte di Feodosij (1074) ebbero luogo dei cambiamenti dei principi della regola monastica non solo a Kiev, ma pure negli altri cenobi russi. Questi mutamenti riguardarono in primo luogo la possibilità della sepoltura entro le mura del monastero, la permanenza di donne entro i limiti dei monasteri maschili, ma anche la scelta del superiore. Ciò vuol dire che dopo la morte del beato la rego-

24. PLDR, *ibidem*, p. 440.

la prese la forma che più era adatta alle condizioni della vita monastica in Rus'.

Dopo esserci soffermati così dettagliatamente sulla introduzione della regola monastica nel monastero di Kiev-Pechersk, vorremmo verificare se questa regola era conosciuta in Rus'. Il fatto sta che i primi monasteri nelle altre regioni dell'antica Rus' iniziarono a sorgere soltanto nel XII secolo. Particolarmente intensa la fondazione di monasteri fu a Novgorod e Pskov, e più tardi nella Rus' nord-orientale, dove in seguito si trasferirono la cattedra metropolitana e il principe più potente. Il monastero kieviano delle Grotte può essere chiamato il progenitore di tutti i monasteri russi. Come risulta da numerose fonti conservateci, in quasi tutti i nuovi grandi monasteri in Rus' gli igumeni erano provenienti dal monastero delle Grotte. Così, il vescovo di Vladimir e di Suzdal Simon (1215-1226), che aveva preso la tonsura nel monastero delle Grotte, registra in una sua lettera a Policarpo, il monaco, che al servizio episcopale nella Chiesa russa erano stati chiamati più di cinquanta monaci del monastero delle Grotte, nel cui numero si contavano il vescovo di Perejaslav Nikolaj, il vescovo di Vladimir-Volynskij Stefan (precedentemente igumeno delle Grotte), il vescovo di Jurijev Marin, il vescovo di Polotsk Mina, il vescovo di Tmutarakan' Nikolaj, il vescovo di Chernigov Feoktist (precedentemente igumeno delle Grotte), il vescovo di Turov Lavrentij, il vescovo di Byelgorod Luka, i vescovi di Novgorod German, Nikita e Nifont.<sup>25</sup>

Grazie alle più conservate e più complete testimonianze delle fonti provenienti da Novgorod, è possibile seguire il processo di diffusione e di accettazione della regola del monastero in questa città. In primo luogo, l'unica traduzione slava completa della regola dello Studion (Sinodo n° 330), fu realizzata per il monastero dell'Annunciazione di Novgorod, fondato nel 1170 dall'arcivescovo Ioann.<sup>26</sup> A. Pentkovskij ha dimostrato che, poiché le feste del tempio, l'Annunciazione e l'Epifania non coincidevano con le feste religiose nel monastero costantinopolitano del patriarca Aleksij Studita (l'Assunzione della Vergine e la Nascita di Giovanni Battista) e nel monastero del beato Feodosij delle Grotte, allora tutte le menzioni di queste festività furono cancellate dalla sezione della regola relativa al calendario. Come risultato di questa cancellazione delle rubriche dei santi con relative feste liturgiche, si ebbe una seconda redazione della regola (neutra), che

25. D. Abramovich, *Paterik Kijevo-Pecherskogo monastyrya [Il paterik del monastero di Kiev-Pechersk]*, Sankt-Peterburg 1911, p. 76.

26. NPL, Moskva 1950, pp. 33, 217.



poteva essere utilizzata in qualunque monastero. Perciò nel *Typikon* non sono segnalate principali feste liturgiche del monastero dell'Assunzione di Novgorod, mentre nelle pagine del manoscritto si trovano le aggiunte sulle refezioni festive durante le feste di dedizione del tempio, l'Annunciazione e l'Epifania.<sup>27</sup> L'arcivescovo Ioann edificò a Novgorod ben 5 templi, tra i quali era la chiesa del beato Feodor Studita, il che testimonia il particolare rispetto da parte dell'arcivescovo di Novgorod per il fondatore della vita monastica a Costantinopoli. Dopo la morte di Ioann, suo fratello Gavriil consacrò il tempio della Trasfigurazione nel monastero di Novgorod fondato da Varlaam Khutyenskij (1192). Vi sono tutte le ragioni per ritenere che pure in questo monastero fu introdotta una regola identica a quella in vigore nel monastero dell'Annunciazione, alla costruzione del quale aveva preso parte lo stesso vescovo Gavriil assieme a suo fratello Ioann.

Oltre ai vescovi, una parte attiva nella diffusione della tradizione della vita monastica ebbero i principi della Rus'. Il principe Vladimir Monomakh costruì una cattedrale a Rostov sul modello del tempio principale del monastero di Kiev-Pechersk. Il riguardo del principe di Perejaslav verso il monastero delle Grotte non desta meraviglia, visto che ad occupare la cattedra episcopale a Rostov in questo periodo è Jefrem, proveniente dal monastero kieviano delle Grotte e successore del vescovo Isaia di Rostov, anch'egli proveniente da quel monastero. Il figlio di Vladimir Monomaco, Jurij Dolgorukij, edificò un tempio a somiglianza della cattedrale delle Grotte dell'Assunzione a Suzdal. Si può notare che alla cattedra episcopale di Vladimir-Volynskij giunse Stefan, che era stato domestico, ecclesiastico del monastero delle Grotte sotto il beato Feodosij, e poi igumeno di quel monastero negli anni 1074-1078. Proprio sotto di lui furono introdotte nel monastero delle Grotte le severe norme studite. Avendo ricevuto l'incarico episcopale, Stefan, come molti altri fattisi monaci nel monastero delle Grotte, portò nel proprio monastero sia il rito del servizio liturgico sia le regole di vita che erano state da loro conosciute non per sentito dire, ma per esperienza personale.

In tal modo, in Rus' già dall'XI secolo erano conosciuti due tipi di vita monastica, quella eremitica e quella cenobitica (comunitaria). Le tradizioni del monachesimo dell'Athos in Rus' furono onorate e conosciute in modo particolare, grazie al pellegrinaggio e anche alla letteratura monastica (agiografie), giunte in Rus' in traduzione, assieme alla letteratura liturgica. Non possiamo essere d'accordo con l'af-

27. Pentkovskij, *Tipikon patriarkha Aleksija Studita*, p. 200.

fermazione di A. Pentkovskij secondo la quale la tradizione dell'ufficio divino nella Chiesa russa nell'XI e XII secolo non risentiva dell'influsso dell'Athos, poichè, da una parte tra i monasteri russi e quelli atoniti in questo periodo ancora non esistevano rapporti così solidi che avrebbero potuto portare ad una assimilazione della regola religiosa, e dall'altra si ebbe la diffusione dappertutto in Rus' della traduzione in russo-antico del *Typikon* del patriarca Aleksij Studita e della liturgia stabilita in questo *typikon*.<sup>28</sup> Non è così. L'ascetismo esisteva dai primi secoli dell'accettazione del cristianesimo, molti eminenti monaci russi presero l'abito proprio sull'Athos. Per quanto riguarda il *Typikon* di Aleksij Studita, non abbiamo nessuna prova convincente della generale diffusione di questa regola nei monasteri antico-russi. Solo ora, grazie alla disponibilità di una edizione completa dell'unico manoscritto completo in slavo di questa regola, si può fare una ricerca per l'accertamento di quanto ampiamente fosse nota la vita comune in Rus' ancora prima di Sergej di Radonezhsk, che di essa in Rus' è considerato l'iniziatore.

Contemporaneamente a questo, il monastero di Kievo-Pechersk creato da monaci famosi divenne un alto modello per le altre fondazioni russe ed ebbe una enorme importanza non solo nella vita religiosa, ma pure in quella culturale della Rus' di Kiev. Dalle sue mura uscì una schiera di eminenti personalità e asceti della Chiesa, tra le sue mura ebbe origine la letteratura russa. Il monastero di Kievo-Pechersk divenne il centro dell'istruzione antico-russa. Oltre ai manuali spirituali e alle agiografie, qui vide il suo inizio anche la cronachistica, grazie alla quale noi sappiamo molto sulla vita dei nostri antenati (in particolare grazie al beato Nestore, cronista, vissuto nella seconda metà dell'XI secolo). Nelle opere dei cronisti antico-russi troviamo non solo un senso profondamente religioso, ma anche un vivo attaccamento alla patria. Il cronista del periodo kieviano, nonostante l'epoca di frazionamento della terra russa, pensa ad essa e scrive di essa nella sua totalità, esorta i principi all'amicizia e all'accordo per la difesa della terra russa contro i suoi nemici esterni, invoca l'interruzione delle discordie interne. I monaci consideravano la produzione delle Vite, dei manuali, dei racconti, dei cronache, delle traduzioni e delle copie dei libri liturgici come opera santa e gradita a Dio. Diffondendosi per la Rus', i monasteri concentravano in sé la pienezza della vita religiosa e culturale della società, un'altra particolarità questa assimilata dal monastero di Kievo-Pechersk.

28. *Ibidem*, p. 154.

Caratteristico del periodo iniziale del monachesimo russo appare il fatto che i monasteri erano edificati nelle immediate vicinanze delle città e che anche per questo interagivano con la vita laica. Le persone del mondo laico sceglievano tra i monaci il proprio confessore e il proprio maestro spirituale. Il clero non soltanto secolare, ma anche regolare si presentava come costruttore di unità e cooperazione con la società laica ed i suoi governanti. Di nuovo alle origini di una simile missione dei più grossi monasteri erano il beato Antonij e il beato Feodosij delle Grotte, ai quali ricorrevano per consiglio tutti grandi principi nell'accingersi a prendere importanti decisioni politiche. I monasteri erano, infine, il luogo nel quale riceveva la benedizione sulla sua impresa il principe che stava per andare a difendere l'intera Antica Rus'.

OLGA NEDAVNYA

## Scelta spirituale degli Ucraini tra Oriente cristiano ed Occidente come problema fondante della loro formazione culturale e della loro civiltà

Il problema del ruolo svolto dal cristianesimo nella formazione culturale del popolo ucraino presenta una complessità di aspetti riguardanti non solo il passato, ma anche il presente. Proprio le sfide dei nostri giorni ci spingono a condurre ricerche in tale senso. A livello statale gli Ucraini hanno proclamato la loro intenzione di ritornare alla civiltà europea, si parla molto della rianimazione della loro cultura e della rinascita della spiritualità cristiana, e persino si fa qualche cosa in tale direzione. Tuttavia, la realizzazione dei loro desideri viene resa difficile da una serie di problemi. In particolare, molte persone, e non solo tra i cittadini medi, ma anche tra quelli che prendono decisioni importanti per il destino del paese, non si rendono conto delle peculiarità delle basi spirituali del contesto nel quale cercano di integrarsi, non sanno le ragioni della lunga alienazione da esso e non conoscono né i tratti spirituali né le tradizioni che potrebbero essere utili per il raggiungimento della meta. Senza avere delle risposte precise a queste domande, non si possono definire delle basi solide e fertili sulle quali l'Ucraina possa costruire la sua rinascita spirituale, rinascita che viene sentita nella società come problema strettamente legato agli altri problemi di edificazione di una Ucraina sovrana e moderna. Già il fatto che gli Ucraini finalmente abbiano fatto la loro scelta a favore dello sviluppo e del ritorno alla civiltà democratica europea ci permette di non condividere le valutazioni pessimistiche sullo stato della spiritualità del popolo ucraino. Nello stesso tempo, però, per rendere questo processo stabile e portarlo a buon fine, sono ancora necessari dei grandi sforzi della nazione per ottimizzare la propria vita spirituale e per ricostruire le basi della spiritualità ucraina.

Non essendo nostro scopo la discussione delle definizioni del concetto di "spiritualità" in genere, ci dichiariamo d'accordo con quei ricercatori ecclesiastici e laici che definiscono come persona spirituale, e come Ucraino spirituale nella fattispecie, colui che cerca di perfe-



zionarsi e di agire secondo le ammonizioni divine, oppure colui che rispetta e afferma i valori comuni a tutta l'umanità, valori che, in fondo, stanno al centro delle ammonizioni della maggior parte delle religioni. Partendo da qui, ci fermeremo, in particolare, sull'analisi delle caratteristiche retrospettive e delle prospettive di sviluppo del fenomeno della spiritualità ucraina, e più concretamente sulle seguenti questioni: in base a quali tratti del carattere nazionale essa si è formata, come la sua evoluzione è stata influenzata dalle tradizioni cristiane, e quali sue costanti peculiarità sono prioritarie e attuali per i cittadini dell'Ucraina indipendente che sta reinserendosi nella comunità europea.

Prima di affrontare queste domande, citiamo una serie di stereotipi, nell'ambito dei quali alcuni tratti del carattere degli Ucraini, appresi per costrizione oppure rinforzati già nel periodo di esistenza dipendente, vengono definiti come basi della spiritualità ucraina. A questi, a nostro avviso, discutibili stereotipi appartengono le definizioni del popolo ucraino come popolo sognatore e introverso, che preferisce la spiritualità interiore alla sua realizzazione nell'attività produttiva laica, come popolo sentimentale, i cui sentimenti predominano sulla ragione e sulla volontà, come popolo incline al fatalismo. Se tali qualità sono proprie di una certa, sia pur grande, parte degli Ucraini, questo, come nota giustamente il prof. A. Kolodnyj,<sup>1</sup> non è che un esito dei secoli di dipendenza dagli stranieri, di subordinazione politica e di deficit di sviluppo spirituale libero.

Ma furono proprio così i nostri antenati dei tempi della costituzione del loro Stato, dei tempi della forte e autorevole Rus' di Kiev? Furono così gli Ucraini pagani prima, così gli Ucraini cristiani-neofiti ai tempi dei principi Vladimir il Battezzatore, di Jaroslav il Saggio, del metropolita Ilarion di Kiev? Nonostante le differenze principali tra la percezione pagana e quella cristiana del mondo e di se stessi, nella sfera spirituale quel popolo che è rappresentato nel *Libro di Veles* e quel popolo appena battezzato che era sotto gli occhi del metropolita Ilarion hanno dei tratti comuni, che sono proprio la vivacità e l'ottimismo della propria spiritualità manifestantisi in azioni socialmente significative, in particolare nella creazione di quell'ambiente domestico che costituisce il luogo del suo sviluppo.

Certamente, il cristianesimo ebbe un ruolo nuovo (rispetto a quello del paganesimo) e decisivo nella formazione della cultura e della

1. A. Kolodnyj, L. Fylypovych, *Religijna dukhovnist' ukrainsiv: vyjavy, postati, stan* [Spiritualità religiosa degli Ucraini: manifestazioni, personalità, stato], Kyjiv 1996, pp. 7-15.

civiltà del popolo ucraino a livello individuale e sociale. E su questo ruolo si è soffermata l'attenzione dei ricercatori. Questo ruolo, tuttavia, non è limitato nel tempo e non può essere considerato esaurito nemmeno oggi. Qui si tratta non solo dei cambiamenti più o meno profondi della concezione di se stesso e della vita che avvennero nei neofiti o in chi si avvicinava a quell'insegnamento nel passato. Molti abitanti dell'Ucraina odierna, anche se in maniera inconsapevole, sono condizionati dalla scelta cristiana fatta per secoli da generazioni di loro antenati. Il coinvolgimento dei nostri predecessori nella creazione di una certa corrente cristiana influi notevolmente sulla formazione della loro spiritualità e civiltà.

Ma come si vedevano gli Ucraini tra gli altri popoli prima della loro cristianizzazione? Il *Libro di Veles*,<sup>2</sup> un testo epico, ci dà una risposta solenne, presentando i Russi come figli prediletti di Dazhbog, forti, orgogliosi e amanti della libertà. Si tratta tuttavia di una risposta che non esclude il fatto che quegli stessi figli e nipoti di gloriosi padri abbiano seri problemi di autoidentificazione e di orientamento nel mondo circostante: «Invano ricordiamo i momenti del nostro passato perchè non sappiamo dove stiamo andando. E così ci guardiamo indietro e diciamo che ci vergogniamo di conoscere Nava, Prava e Java...» (1). Dal contesto del *Libro di Veles* non risulta però sufficientemente comprensibile la ragione di questi problemi. Dobbiamo davvero pensare che furono i Greci, che volendo cristianizzare i Russi affinché dimenticassero le loro divinità, si convertissero alla loro fede ed entrassero nella loro orbita (6-д), crearono una confusione tale da far loro porre l'interrogativo radicale: «chi siamo e dove stiamo andando?».

I protagonisti del *Libro di Veles* si presentano con delle caratteristiche assai positive secondo i criteri umani. «Pregando gli dei, purificheremo le nostre anime ed i nostri corpi, avremo vita con i nostri antenati che con gli dei si sono fusi» (1); «come tutti i giorni, dopo aver rinforzato il corpo con una preghiera, andiamo ai nostri campi per lavorare, come gli dei prescissero ad ogni uomo...» (3-a). Questi figli prediletti degli dei glorificano i loro padri «con i nostri canti e balli, giochi e spettacoli per la loro gloria» (37-б), bevono «*surysya* in segno di bontà e di unione con gli dei, che bevono così nel cielo per la nostra felicità» (3-a), e ricevono ogni gioia dagli dei (37-б).

2. *Velesova knyha: Legendy. Mity. Dumy. Skryzhali buttya ukrajins'kogo narodu. I tys. do n. e.-I tys. n. e.* [*Libro di Veles: leggende, miti, pensieri. Annali dell'esistenza del popolo ucraino. I millennio a.c.-I millennio d.c.*], Kyjiv 1995. Pur essendo consci di alcune riserve per quanto all'uso di questa opera in qualità di fonte storica, riteniamo che sia possibile citarlo, così come fanno altri ricercatori.

Ne vengono lodati in tutti i modi la gloria, l'onore, la forza, l'amore per la libertà, la disponibilità a lottare per essa. È da notare che tale combattività dei Russi non è descritta come aggressiva. Nella tabella 6-6 viene sottolineato che persino la lotta con nemici esterni quali i Goti e i Greci non fu «per niente gradevole né agli dei, né alla gente». È interessante che nella tabella 6-B, dove si parla dell'opposizione tra i popoli Russi e i Greci e gli Sciti, troviamo, oltre alla diversità fisica: «quelli furono gialli, mentre invece i Russi avevano i capelli chiari e gli occhi blu», e più importante di quella, sottolineata una diversità mentale: «I Greci sono feroci per il loro piacere; i Russi, invece, sono orgogliosi e dopo il pane dicono grazie, anche ai Greci che prendono e guardano male chi glielo ha dato» (8-2).

A giudicare dal *Libro di Veles*, i Russi avevano una visione della vita positiva; e non sembrano ancora abituati ad essere sfortunati, nonostante un certo disorientamento culturale. I loro appelli chiamano alla rinascita «del buon tempo andato», ma nelle loro concezioni dei valori eterni, ancora ben diversi da quelli cristiani, si nota già qualcosa che li avvicina ad essi. Così la vita eterna non è detta solo superiore a quella terrena, ma più decisamente «dobbiamo pensare all'eternità perché ciò che è terreno a suo confronto è nulla» (7-ε). In una delle ultime tabelle del testo epico leggiamo di Dazhbog (i cui figli prediletti sono più volte chiamati *tutti* i Russi): «Il suo respiro è vita e riparo per ogni creatura. Ogni uomo ne può conoscere il bene e il male. E chi non è benedetto da Dio sarà come un cieco e non farà parte di lui...». Si avverte che il circolo abituale delle immagini, dei concetti e degli avvenimenti, governato dal Divino Progenitore, presente in più forme nella natura-madre, inizia a disgregarsi per i Russi non tanto dall'esterno, quanto dall'interno.

Dunque, il fatto che si intraveda la debolezza nell'orientamento nell'ambiente, nell'ordine del mondo, nella prospettiva dei Russi prima della loro cristianizzazione si spiega, in particolare, con le contraddizioni che cominciavano ad evidenziarsi in seguito alla comparsa dei giovani virgulti della nuova spiritualità sul vecchio sostrato, ancora caro, ma già insicuro. Così sono rappresentati nel *Libro di Veles* i nostri lontani antenati di stirpe slava (42) alla vigilia della loro cristianizzazione.

All'inizio di questo processo i territori della Rus' di Kiev, soprattutto quelli centrali e della riva destra del Dniepr, culla di formazione dell'etnia ucraina, erano caratterizzati dallo stesso livello degli altri Stati europei sul piano sociale, spirituale e culturale. Lo Stato russo-kiéviano al passaggio tra il I e il II millennio fu a pieno titolo membro



costitutivo dell'Europa. È da notare che gli studiosi, compresi anche gli storici della Chiesa, riconoscono questo fatto e lo riportano spesso nelle loro ricerche sulla cristianizzazione della Rus' di Kiev, anche in un contesto comparativo.<sup>3</sup> Ad esempio, J. Shchapov scrive: «... nel periodo dall'XI al XIII secolo la Rus'-Ucraina come Stato europeo presentava un insieme di tratti comuni agli Stati delle altre parti d'Europa tale da superare l'insieme delle particolarità che la univano soltanto a Bisanzio e agli altri Stati cristiani orientali».<sup>4</sup> Tali conclusioni, in realtà, sono state poco utilizzate per l'analisi dei successivi problemi dello sviluppo ecclesiastico e culturale della Rus'-Ucraina.

La Rus' di Kiev conobbe il cristianesimo ed iniziò la propria costruzione cristiana più o meno nello stesso periodo dei suoi vicini europei, ovvero degli altri popoli slavi.<sup>5</sup> Proprio allora il mondo slavo doveva decidere se entrare o meno nella società cristiana ecumenica. Qui bisogna notare che tra i popoli che abitavano in quell'epoca in Europa e che avevano contatti sia con la Chiesa cristiana occidentale che con quella orientale, la maggior parte degli autoctoni si unì alla tradizione cristiana occidentale, nonostante che molti di loro ebbero contatti più vivaci con Bisanzio che con Roma (per prossimità territoriale e comodità di comunicazione), per esempio i Variaghi e una parte degli Slavi meridionali. Altri popoli, da moltissimo tempo inclusi nell'orbita greca prima e bizantina poi, ad esempio una parte di popoli abitanti nei territori adriatici, oppure quelli la cui etnogenesi subì la grande influenza di fattori asiatici (nel senso che la struttura del loro *ethnos* ricordava quella bizantina), seguirono l'alveo cristiano orientale, come ad esempio accadde per i Bulgari. La maggior parte di questi popoli-neofiti fecero la scelta tra le due direzioni cristiane, orientale e occidentale, con relativa velocità e andarono avanti sviluppandosi nell'ambito di uno dei due modelli di civiltà sostanzialmente diversi, nonostante che vivessero nella stessa limitata area geografica. E solo la scelta cristiana e di civilizzazione degli Ucraini risulta essere oggetto di discussione dal tempo delle cronache fino ai giorni nostri.

3. V. Levandovskij, *Ukraina – Rosija jak opozycja Zakhid – Skhid v jevropejs'kij sotsial'nij filosofiji* (ser. XIX-p. tr. XX st.) [*Ucraina e Russia come contrapposizione di Oriente e Occidente nella filosofia sociale europea (metà del XIX-primo terzo del XX secolo)*], Kyjiv 1994, pp. 98-117; *Prinyatije khristianstva narodami Tsentral'noj i Jugo-Vostochnoj Jevropy i kreshchenije Rusi* [*Accettazione del cristianesimo da parte dei popoli dell'Europa Centrale e del Sud-Est e battesimo della Rus'*], Moskva 1988, p. 7.

4. L. Shchapov, *Gosudarstvo i tserkov' Dryevnyej Rusi X-XIII vekov* [*Lo Stato e la Chiesa della Rus' antica dei secoli X-XIII*], Moskva 1989, p. 172.

5. *Prinyatije khristianstva narodami*, p. 3.



Le questioni e le polemiche sorsero sin dalle nostre più antiche cronache. La *Cronaca degli anni passati* sostiene che i predecessori dei Russi erano della famiglia slava e sottolinea che essa condivise l'eredità cirillo-metodiana e che fu benedetta già dalle parole dell'apostolo Paolo.<sup>6</sup> In questa variante dell'autodefinizione, annunciata dal cronista, viene sottolineata la parentela del sangue e dello spirito, nonché le abitudini più civilizzate degli antenati dei Russi neofiti, in confronto con le altre tribù slave, *drevlyanye* e *severyanye*. Tuttavia, l'origine del popolo slavo viene rintracciata nella tribù di Yafeth, i figli della quale occuparono le terre occidentali e settentrionali.<sup>7</sup> Inoltre, nella *Cronaca* viene riportato un dettaglio "scomodo" per alcuni ricercatori: gli slavi insediatisi nelle vicinanze del fiume Visla, si chiamarono *lyakhi*, «e da quei *lyakhi* presero il nome i *polyanye*», che arrivarono sul Dniepr.<sup>8</sup>

«Finalmente, anche noi siamo cristiani», esalta i Russi appena battezzati il metropolita Ilarion di Kiev. Nel suo alto panegirico dedicato alla "gente nuova", cioè ai cristiani Russi, dal titolo *Sermone sulla legge e sulla grazia divina*, Ilarion non solo sostiene che essi ottennero la grazia divina del passaggio dal buio alla luce, ma li contrappone pure alla "gente vecchia", la quale tale grazia non aveva potuto apprezzare.<sup>9</sup> Agli antipodi di questa "gente nuova", secondo Ilarion, sono non tanto i pagani, che non avevano avuto modo di conoscere la novità della salvezza, quanto coloro cui essa fu proclamata dallo stesso Salvatore, ma che non la accettarono. Dunque, per il primo metropolita di nazionalità russa era importante definire la collocazione dei suoi connazionali nella famiglia ecumenica di Cristo. Come si può vedere, qui le ricerche di autoidentificazione hanno un aspetto più positivo di quelle del *Libro di Veles*, perché non propongono di ritornare ad un glorioso passato in contrappeso al difficile presente, ma partono da un presente ottimistico e, senza negare del tutto il passato,<sup>10</sup> guardano al nuovo futuro.

6. *Povesti minuvshikh lyet* [Racconti dei tempi passati], in *Zlatostruj. Drevnyaja Rus' X-XIII vekov* [Zlatostruj. La Rus' antica dei secoli X-XIII], Moskva 1990, p. 48.

7. *Ibidem*, p. 38.

8. *Ibidem*, p. 39.

9. Ilarion Kyjivs'kyj, *Slovo pro zakon i blagodat'* [Sermone sulla legge e sulla grazia divina], in *Istorija filosofiji Ukrajinj. Khrestomatija. [Storia della filosofia dell'Ucraina. Antologia]*, a cura di M. Tarasenko e altri, Kyjiv 1993, pp. 8-22.

10. Gli antenati del principe Vladimir il battezzatore (pagani) vengono esaltati come forti, fortunati, valorosi, coraggiosi e gentiluomini: una completa raccolta delle qualità positive dei tempi precristiani! *Ibidem*, p. 17.

Come testimoniano le cronache più antiche,<sup>11</sup> all'inizio non si poneva la questione di orientarsi tra le diversità poco chiare delle aree cristiane di Oriente e di Occidente, della propria collocazione tra cristiani orientali e occidentali. Questa posizione è testimoniata dalle parole del primo metropolita russo Ilarion, risuonanti di autosufficienza e di apertura cristiana: «Il nostro buon Dio graziò tutti i paesi e non rinnegò neanche noi ... Ed ecco che anche noi assieme a tutti i cristiani cantiamo gloria alla santa Trinità...».<sup>12</sup>

Tuttavia, poco dopo l'ingresso nella Rus' di Kiev di maestri spirituali provenienti da Costantinopoli, i nostri antenati furono allarmati da messaggi particolari,<sup>13</sup> secondo i quali i "Latini" erano da considerare "altri" ed era vietato comunicare con loro sia in campo religioso, sia nella vita quotidiana. Allora quegli insegnamenti non influirono sugli Ucraini, imparentati con i vicini cristiani occidentali, perché sia questi che gli altri si erano avvicinati al battesimo con lo stesso livello di sviluppo spirituale, culturale, economico, politico, e al momento non si consideravano come appartenenti ad una fede diversa. Ad esempio, dal contesto del *Sermone sulla fede cristiana e sulla fede latina* risulta chiaro che i Russi non solo bevevano e mangiavano assieme e facevano commercio con i cristiani occidentali, ma pure che si legavano loro in parentela, che facevano assieme la comunione, celebravano assieme le liturgie e parlavano di loro in modo del tutto ecumenico: «sia questa che quella fede ci furono date da Dio».<sup>14</sup> Per cambiare questo loro atteggiamento nei confronti dei cristiani occidentali,<sup>15</sup> furono necessarie lunghe prediche dei metropoliti greci.

11. *Povesti minuvshikh lyet*, pp. 54-56, 60-62, 71-82.

12. Ilarion Kyjivs'kyj, *Slovo pro zakon i blagodat'*, p. 15.

13. *Styazanije s latinoj; Slovo Svyatogo Feodosija, igumena Pecherskogo monastyrya, o verye khristianskoj i o latinskoj* [Contrasto con i latini; sermone del beato Feodosij, igumeno del monastero delle Grotte, sulla fede cristiana e quella latina], in *Zlatostruj. Drevnyaja Rus'*, pp. 141-145, 160-162; *Poslanije Mitropolita Nikifora o latinakh* [Messaggio del metropolita Nikifor sui Latini], in Makarij (Bulgakov), *mitropolit Moskovskij i Kolomenskij, Istorija Russkoj Tserkvi v 7 kn* [Makarij (Bulgakov), metropolita di Mosca e Kolonna, *Storia della Chiesa russa in 7 vol.*], Moskva 1995, II, pp. 560-564.

14. *Styazanije s latinoj; Slovo Svyatogo Feodosija*, pp. 160-162.

15. Molti matrimoni dell'élite della Rus' di Kiev (60 di 73 matrimoni delle famiglie principesche dei secoli X-XIII) furono stretti con famiglie cristiane occidentali (N. Polons'ka-Vasylenko, *Istorija Ukrajinj v 2 t.* [Storia dell'Ucraina in 2 vol.], München 1972, I, p. 31) e quelli dei borghesi (M. Chubatyj, *Istorija khrystijanstva na Rusi-Ukrajinj v 2 t.* [Storia del cristianesimo in Rus'-Ucraina in 2 vol.], Roma-New York, I, 1965, p. 754) fino al XIII secolo avvenivano senza la dispensa del papa, il

L'autoidentificazione dei Russi-cristiani doveva essere indirizzata in modo più preciso, a seconda della loro giurisdizione di appartenenza nella famiglia cristiana. E allora, non prima dell'inizio del XII secolo, in una nuova redazione della cronaca viene inserito il leggendario frammento della «scelta delle fedi». Il suo autore pro-bizantino cade in un errore cronologico che ci permette di datare quel passo: i missionari ebrei, secondo il cronista, riconobbero che la loro terra era stata concessa ai cristiani.<sup>16</sup> Negli anni Ottanta del IX secolo i giudei non avrebbero potuto dire una cosa del genere, poichè fu solo nel 1099 che i crociati presero Gerusalemme e riconquistarono la Palestina dai musulmani.

Certamente, la scelta della fede, e di una corrente cristiana in particolare, non può essere stata un atto subitaneo, dovuto alla volontà di una singola persona, in questo caso del principe Vladimir il Battezzatore. L'apprendimento pratico di una certa variante del cristianesimo richiese un tempo lungo. Nella teologia ucraina si è affermata la suggestione che nei primi secoli dopo il battesimo della Rus' di Kiev si venne formando un fenomeno originale definibile come "cristianesimo di Kiev", che gradualmente si trasformò (in un modo non migliore né utile per i suoi sostenitori) nel cristianesimo di modello bizantino, sotto la direzione della relativa amministrazione metropolitana. Quali cambiamenti delle peculiarità della percezione del mondo e della civilizzazione accompagnarono questa trasformazione?

Dapprima nelle prediche ideologiche del pensiero veterocristiano (ricordiamo il *Sermone* del metropolita Ilarion, il *Ricordo ed elogio di Vladimir* di Jakov Mnikh)<sup>17</sup> si nota una chiara tendenza all'affermazione della propria autosufficienza. Il confronto tra le personalità ecclesiastiche eminenti di altre terre (gli apostoli, re Salomone, l'imperatore Costantino) è subordinato ad una tesi centrale: noi siamo noi, la "nuova gente" degna della benevolenza divina. Gli altri elogiano i loro maestri e noi elogiemo il nostro principe Vladimir da cui abbiamo ri-

quale permetteva ai cattolici di sposare cristiani orientali dopo il 1054. Cioè i Russi e i rappresentanti delle famiglie cristiane occidentali s'imparentavano come se appartenessero alla stessa fede.

16. *Polnoje Sobranije Russkih Letopisej* [Raccolta completa delle cronache russe], II, *Ipatjevskaja letopis'* [Cronaca di Ipatjev], Moskva 1962 p. 73.

17. *Jakiv Mnikh. Pamjat' i pokhvala Volodymyru* [Ricordo ed elogio di Vladimir], in *Religijna mynushyna v istorychnykh svidchennyah. Istorija religiji v Ukrajinu u 10 t.* [Il passato della religione nelle testimonianze storiche. Storia della religione in Ucraina in 10 vol.], I, *Dokhrystyjanski viruvannya; Pryjnyattya khrystyjanstva* [Credenze precristiane; Accettazione del cristianesimo], a cura di B. Lobovyk, Kyjiv 1993, pp. 354-360.



cevuto il battesimo, perché è santo nelle sue opere e non ha bisogno di miracoli per dimostrarlo. Tale posizione è lontana dalla cieca imitazione ed apre la prospettiva di una creazione attiva e indipendente di una propria tradizione cristiana. Tuttavia, secondo gli autori del libro *La Chiesa ucraina tra Oriente e Occidente*, non si riuscì nella costruzione della “propria” cristianità e di una Chiesa indipendente, perché mancarono la forza e la maturità,<sup>18</sup> per cui si arrivò ad una integrazione graduale (sebbene non totale) dei cristiani Russi nella tradizione spirituale bizantina e dell’Oriente cristiano, il che a sua volta non poteva non influenzare la tradizione sociale della Rus’. Lasciando da parte le ormai classiche affermazioni sulla moderazione dei costumi, sull’innalzamento della morale, sull’esaltazione dei valori spirituali, portati dal cristianesimo in generale, qui occorre soffermare l’attenzione sul tipo di società consacrata dalla tradizione cristiana orientale e sul modo in cui le sue abitudini si correlavano alle abitudini originarie dei Russi.

La società bizantina, imperiale e cesaropapista, con elementi geneticamente ereditati dal dispotismo orientale, si costituì su relazioni sostanzialmente diverse da quelle delle società russe. Si può osservare non solo che in queste ultime era già in atto il passaggio al sistema feudale, ma soprattutto che i Russi conservavano la forte connotazione democratica delle leggi dei loro antenati, il che era estraneo al mondo bizantino, e che, inoltre, i Russi pagani non avevano alcuna inclinazione verso il cesaropapismo: «le stirpi ebbero propri saggi e propri consigli ed anche principi che venivano eletti ... da calende a calende e ogni stirpe ebbe un mago che faceva sacrifici».<sup>19</sup> Il regime imperiale in teoria poteva piacere a qualche principe, ma è difficile ritenere che i Russi, una volta battezzati, potessero rinunciare a quello che era per loro un valore eterno, la libertà, quella libertà che il loro connazionale Ilarion esaltava nella comparazione «Sara e Agar, la Legge e la Grazia divina». Non potevano i figli prediletti del Dazhbog-creatore di ieri diventare senza problemi degli umili “servi del Dio”. «La verità è che siamo nipoti di Dazhbog per l’intelligenza e che la grande intelligenza divina è unita a noi, perciò possiamo parlare e creare assieme agli dei» (1).<sup>20</sup> A quella gente positiva e laboriosa era più vicina la posizione attiva di figli del Creatore:

18. *Ukrajins’ka tserkva mizh Skhodom i Zakhodom [La Chiesa ucraina tra l’Oriente e l’Occidente]*, a cura di A. Kolodnyj e altri, Kyjiv 1996, pp. 11, 21.

19. *Velesova knyga: Legendy*.

20. *Ibidem*.



«siete figli del Creatore e dovete comportarvi da figli del Creatore» (25). Dal contesto del *Libro di Veles* risulta chiaro che la creazione come moltiplicazione di vari beni “terreni” e “superiori” veniva considerata come un processo non contemplativo, ma attivo, ed attività o interna (di volontà, spirituale, intima), oppure manifestantesi esternamente (di azione, sociale ecc.).

Nel testamento del principe Vladimir Monomakh è possibile individuare un filo rosso che attraversa il testo: pregate e lavorate!<sup>21</sup> Il principe predica una vita attiva, per non dire pragmatica, e sottolinea che la benevolenza divina può essere ottenuta dalle buone azioni e non dall'isolarsi dal mondo e dal digiunare. Queste prediche sono in diretta relazione con i punti fermi del *Libro di Veles*: «andremo a lavorare, innalzando preghiere tutti i giorni» (26), con la sua attiva posizione nei confronti della vita: «Bisogna darsi da fare, perché nulla è rimasto di coloro che aspettavano aiuto dal cielo e non lavoravano e così restavano in attesa» (7-ë). Non è difficile notare che questa idea non è caratteristica e nemmeno fondante per il cristianesimo orientale, mentre si intravede un legame diretto con la predicazione di san Benedetto e con il suo motto pragmatico per la civilizzazione creativa e dinamica: “*Ora et labora!*”. Gli esercizi di meditazione mistica non furono prioritari per gli Ucraini, gente pragmatica e lavoratrice. È caratteristico il fatto che nelle traduzioni ucraine della raccolta di sermoni spirituali *L'ape* del XII-XIII secolo, nella prima predica del Sermone 32, prima delle altre prediche con riferimenti a qualche autorità (probabilmente, questo dogma veniva considerato evidente), leggiamo:

L'ozio merita di essere odiato e biasimato, perché fa diventare l'uomo inferiore ad un'ape, mentre che esso fu creato e introdotto nel paradiso per migliorarlo e conservarlo. L'uomo ha la sua predestinazione, perché la vita gli fu donata affinché egli si occupasse nel lavoro, così che l'ozio è estraneo alla sua essenza.<sup>22</sup>

I Russi, che avevano il gusto della gioia di vivere, non accolsero e non potevano accogliere in massa l'estremo ascetismo e la misoginia del cristianesimo orientale, né l'eccessivamente severo massimalismo da esso richiesto, perché questi ancora ieri pagani «non domandarono mai una vita impeccabile» (tabella 24-B del *Libro di Veles*). La propagazione dell'ideale rigoristico, praticamente irraggiungibile ai comuni mortali, li privò, invece, di una decente alternativa laica alle virtù spi-

21. Volodymyr Monomakh. *Pouchenija* [Sermoni], in *Litopys rus'kyj* [Cronaca russa], Kyjiv 1989, pp. 401, 456.

22. *Bdzhola* [L'ape], in *Istorija filosofiji Ukrajinjy. Khrestomatija* [Storia della filosofia dell'Ucraina. Antologia], Kyjiv 1993, p. 60.

rituali, quale fu la cavalleria per l'Occidente cristiano, circostanza questa che è stata notata persino dai ricercatori ortodossi.<sup>23</sup> In più, l'esaltazione dell'ascetismo estremo produsse una doppia morale, poiché i comuni peccatori elaborarono una massima cinica: «se non peccchi, non te ne puoi pentire; se non te ne penti, non puoi essere assolto, e senza remissione dei peccati non sarai salvo».

Val la pena di sottolineare un altro tratto particolare della visione del mondo, importante sia per i Russi pagani, sia per i nostri rappresentanti del pensiero veterocristiano, ed essenziale per la scelta della direzione dello sviluppo della civiltà. I protagonisti del *Libro di Veles* affermano: «come abbiamo capito, così abbiamo fatto» (11-a), e poi «i nostri sacerdoti ci chiamano all'arricchimento del sapere» (6-d). Un altro metropolita russo, Kliment (Clemente), scelto autonomamente e senza la sanzione di Costantinopoli, compose un inno in elogio della Saggezza, il cui tempio è l'Umanità, in cui invoca il suo oppositore a «riflettere come si deve e sapere come tutto... esiste, ed è guidato e perfezionato dalla forza divina».<sup>24</sup> Da questa affermazione il metropolita Kliment giunse alla conclusione, culturalmente molto importante, che varie cose sono create «da Dio per un uomo intelligente e capace di riflettere, dotato di parola», dove s'intravede un percorso diritto e logico verso la percezione razionale della perfezione del mondo come splendida e proficua creazione divina, affidata dal Signore alla sua creatura più importante, fatta «a sua immagine e somiglianza», ovvero all'uomo, in definitiva un percorso verso l'attiva partecipazione al processo comune di formazione della civiltà europea.

Purtroppo, diventando fedeli al patriarcato di Costantinopoli, gli Ucraini si esclusero da questo cammino, tuttavia, non lo abbandonarono del tutto. Gli archetipi culturali europei si rivelarono più potenti dell'influenza dei sermoni spirituali creati in un ambiente di civiltà del tutto diverso. Persino l'ortodossia ucraina nei suoi periodi migliori ebbe al suo interno molti aspetti in comune con la percezione europea del mondo che andava sviluppandosi sulla tradizione cristiana occidentale.

Per molti secoli le terre e le anime ucraine divennero arena di lotta tra l'Oriente e l'Occidente in generale e tra i corrispettivi flussi cristiani in particolare. Questa lotta avrebbe potuto portare molti van-

23. A. Kartashev, *Ocherki po istorii Russkoj Tserkvy v 2 t.* [Saggi di storia della Chiesa russa in 2 vol.], Moskva 1993, I, pp. 246-247.

24. Klym Smolyatych, *Poslannya do Fomy* [Messaggio a Foma], in *Religijna mynushyna v istorychnykh svidchennyah. Istorija religiji*, pp. 365-367.

taggi, ma si rivelò una tragedia, in quanto fu accompagnata da una serie di scommesse politiche. Dal disagio rispetto al mondo circostante, possono generarsi due principali tipi di comportamento: se nel proprio “quadro” spirituale questo mondo è luogo di attività creativa, ci si può impegnare a perfezionarlo, ma nel caso in cui prevalga una percezione del mondo umiliata e negativa, ci si rivolge al mondo interiore. Difatti, una persona oppressa, offesa, debole, si adegua con più facilità a comportarsi secondo il principio della “minima resistenza”, e quando non può manifestare liberamente la propria spiritualità né mettere ordine nel mondo esterno in base alle proprie convinzioni, si mette a curare la spiritualità interiore, sperando solo nella giustizia suprema.

Tale comportamento di tipo “compensatorio-rassegnato” è del tutto normale per i popoli che hanno una lunga esperienza di sofferenze e di oppressione, per i popoli che hanno forme archetipe di organizzazione sociale dispotiche, per i popoli che abitano in condizioni climatiche che richiedono un’economia collettiva severamente organizzata. Tali caratteristiche sono proprie dei popoli orientali, in particolare di quelli che facevano parte dell’impero bizantino e di conseguenza dell’area di formazione del cristianesimo orientale. Secondo la spiritualità cristiana orientale il mondo divino e quello terrestre sono totalmente separati, lo spirituale spesso si contrappone al materiale e viene comunque valorizzato molto di più. Nello stesso tempo, come notano i teologi odierni, i problemi di carattere materiale richiedono imprese eroiche spirituali sempre maggiori per sfidare i più elementari inconvenienti della vita. Gli appartamenti miseri, le strade piene di immondizie, la vita quotidiana spartana, tutto ciò è ammesso, anzi, «può testimoniare la negazione del mondo terrestre, sporco, in nome di quello celeste, puro».<sup>25</sup> L’ideale di un cristiano nella cristianità orientale è sempre estremo: se non un “santo folle” o uno *stolpnik*, allora un asceta, per il quale la contemplazione mistica nella solitudine, l’autocontrollo, la riflessione sui valori eterni e sulla vita come preparazione alla morte valgono molto di più della crescita spirituale che si attua in una vita piena e gioiosa, nelle azioni buone private e sociali, nella costruzione produttiva della vita materiale e nell’aiuto spirituale attivo al prossimo.

Queste ultime caratteristiche sono invece proprie della spiritualità cristiana occidentale, la quale non separa e non contrappone in maniera così severa il mondo divino e quello terreno. Da questo punto di vista la spiritualità cristiana occidentale non presenta nessun massimalismo, né i

25. *Religijna mynushyna v istorychmykh svichennyah. Istorija religiji*, p. 311.



suoi portatori pongono a sé stessi richieste talmente estreme da non poter essere messe in pratica che da pochi e da essere inaccettabili quali norma di vita dell'intera società di fedeli. È probabile che gli esempi spirituali più elevati (e raggiunti da pochi) dei cristiani orientali si possano spiegare in parte con la considerazione che nel grande crogiuolo etnico costituito ancora dai tempi di Alessandro di Macedonia dalle terre della futura patria del cristianesimo orientale, tra popoli di varie razze, religioni e costumi, tra conquistatori e conquistati, la pace spirituale fu possibile solo a condizione di una completa rinuncia alle comodità personali, nella comunicazione mistica con il mondo trascendente e nell'allontanamento dai problemi del "secolo".

I tratti massimalistici della mentalità cristiana orientale sono presenti in qualche modo anche in coloro che contrappongono la civiltà cristiana orientale in quanto portatrice di un'esperienza spirituale più importante delle acquisizioni materiali, alla civiltà cristiana occidentale, più riuscita nella produzione dei beni materiali che nell'accumulo di beni spirituali. Nell'ambito della tradizione cristiana occidentale tale contrapposizione marcata del materiale e dello spirituale non è di uso comune né in teoria, né in pratica. Questo mondo, creato da Dio e popolato dalle sue creature, merita di essere preso in considerazione, studiato, curato e abbellito. Tra i santi cattolici, a differenza di quanto avviene tra quelli ortodossi, ci sono molte persone socialmente attive, impegnate, tali che perfezionarono il mondo e non se ne allontanarono, sia tra i laici che tra gli ecclesiastici, fino ai nostri contemporanei.

Nella spiritualità ucraina, sia in quella pagana che in quella dei tempi del cristianesimo kieviano, fino alla crescita dell'influenza dei maestri bizantini, cioè fino ai secoli XII-XIII, si notano dei tratti analoghi. Questo mondo veniva apprezzato in qualità di creazione divina, si rispettavano i beni e le esperienze terrene (in particolare, l'onore e la gloria degli antenati attivi, sia pure peccatori), i "nuovi" cristiani venivano elogiati e persino innalzati accanto a quelli "vecchi",<sup>26</sup> senza essere sminuiti umilmente come "poveri ignoranti", non si negavano le gioie della vita terrena e non si accettavano in generale né il rigorismo né l'ascetismo. Nello *Izbornik* del 1076 si valorizza la lettura dei libri, si afferma che la fede è morta senza le azioni da essa ispirate, che tali azioni sono la via giusta per salvezza, e che uomo pio non è chi passa il tempo nei digiuni e nelle preghiere, ma chi è onesto nelle buo-

26. Ilarion, *Slovo pro zakon i blagodat'* [Sermone sulla legge e sulla grazia divina], in *Istorija filosofiji Ukrajinjy v 10 t.* [Storia della filosofia dell'Ucraina in 10 vol.], I, Kyjiv 1996, p. 351.



ne intenzioni e chi fa del bene al suo prossimo.<sup>27</sup> Il metropolita di Kiev Kliment Smolyatych, discutendo con un suo oppositore, difende l'importanza della conoscenza del mondo per conoscere il suo Creatore.<sup>28</sup>

Talvolta la spiegazione della maggiore valorizzazione nella spiritualità cristiana occidentale dell'attività razionale e della pratica delle buone azioni, le quali avvicinano il fedele al suo Creatore, e del maggiore apprezzamento nella spiritualità cristiana orientale delle emozioni mistiche, è cercata nel tipo di teologia, che per i primi è catafatico (positivo, in qualche modo capace di conoscere Dio), e per i secondi è apofatico (che cioè nega la possibilità di conoscere Dio). Nelle opere dei primi ecclesiastici russi, a partire da Ilarion di Kiev, si possono trovare esempi sia del primo che del secondo orientamento assiologico. Così, da una parte, il principe Vladimir il Grande si convertì non perché avesse visto Cristo o gli apostoli, ma per grazia divina; d'altra parte, egli meritò di essere venerato come un santo non perché avesse compiuto dei miracoli, ma perché aveva fatto opere gradite a Dio.

Tuttavia, lo sviluppo spirituale dei Russi con l'andare del tempo si indirizzò sempre di più verso il cristianesimo di modello orientale. Così, nelle cronache e negli scritti di carattere religioso dei rappresentanti e degli allievi della scuola bizantina appaiono lacrimosi "lamenti per l'anima" e viene esaltata la negazione di tutto ciò che è laico.<sup>29</sup>

Molti ricercatori, sottolineando l'ottimismo e la gioiosità del vetero-cristianesimo della Rus' di Kiev (anni Ottanta del X secolo-prima metà dell'XI), indicano come fonte delle visioni più cupe i maestri spirituali provenienti da Bisanzio e i loro allievi, soprattutto i monaci del monastero delle Grotte.<sup>30</sup> Questi propagatori dell'ascetismo monastico suggerivano di mortificare la carne per avvicinarsi ai puri esseri celesti, non valorizzavano l'amore attivo e la saggezza, ma l'obbedienza e l'umiliazione. Corrispettivamente, proclamavano quali motti di vita

27. *Izbornik 1076 goda* [*Izbornik del 1076*], Moskva 1965, pp. 151, 210.

28. *Poslanije Klimenta Smolyaticha* [*Messaggio di Kliment Smolyatich*], in *Pamyatniki literatury Drevnyej Rusi. XII vek*. [*Testimonianze della letteratura della Rus' Antica: XII sec.*], Moskva 1980.

29. *Zhitije Feodosija Pecherskogo* [*La vita del Feodosij Pecherskij*], in *Testimonianze della letteratura; Stjazanije s latinoj; Slovo Svyatogo Feodosija; Poslanije Mitropolita Nikifora o latinakh*.

30. V. Mavrodin, *Obrazovanie Drevnyerusskogo gosudarstva* [*La formazione dello Stato russo antico*], Leningrad 1945, pp. 289, 335, 367; N. Nikol'skij, *O drevnyerusskom khristianstve* [*Sul cristianesimo dei Russi antichi*], in *Russkaja mysl'* [*Il pensiero russo*], 1913, pp. 11-20; M. Prisyolkov, *Bor'ba dvukh mirovozzrenij* [*Lotta tra due concezioni del mondo*], in *Rossija i Zapad* [*La Russia e l'Occidente*], Sankt-Peterburg 1923, raccolta 1, pp. 39-56.

non i costruttivi “amare e creare” oppure “pregare e lavorare”, del cristianesimo occidentale, ma il loro contrario, “temere e astenersi”.

Bisogna ammettere che tale insegnamento meglio si adatta a «chi vive sotto la legge», mentre i primi corrispondono a «chi vive sotto la grazia divina» (secondo la divisione del metropolita Ilarion). Il panorama di una dignitosa vita spirituale proposta dagli ideologi del cristianesimo orientale nella Rus' di Kiev, invece, è assai reazionario. Così, il cronista Nestore invita a seguire l'esempio del più importante ideologo del monastero delle Grotte Feodosij, nel suo odio per le passioni e i godimenti carnali sentiti come fonti di disturbo (a proposito, qui vediamo un'interessante analogia con il principio buddistico «i desideri portano alle sofferenze, fare a meno dei desideri significa fare a meno delle sofferenze»), nella sua negazione della bellezza e dei desideri del mondo terreno, nel suo amore per l'umiltà e per il silenzio, ecc. Il metropolita Nikifor nel suo messaggio a Vladimir Monomakh *Sul digiuno e il controllo dei sentimenti* sottolinea l'opposizione reciproca del corpo e dello spirito. Nei sermoni assiologici del *Paterik* del monastero delle Grotte che si formò circa prima degli anni Venti del XIII secolo, troviamo forti richiami all'ascetismo, all'anti-intellettualismo, alla non ingerenza nelle cose “mondane”.

È interessante notare che gli stessi autori ecclesiastici, pur esaltando gli “esempi ideali delle virtù monastiche”, sottolineano il loro ruolo distruttivo per la società, quando i più alti ideali della vita cristiana s'intravedano solo in quelle virtù, senza la conoscenza di altre ipostasi dell'amore evangelico. Ad esempio, A. Kartashev riconosce che nel cristianesimo orientale il credente avvertiva la propria inevitabile preclusione alla possibilità di essere un vero cristiano, poiché egli era sposato, si dava da fare per guadagnare per mantenere la famiglia, cercava di sviluppare le proprie doti naturali nella sua attività e, infine, riposava in mezzo alle gioie e piaceri della vita.<sup>31</sup> Non è casuale che molti credenti, proprio in quanto si ritenevano peccatori, a partire dai principi della Rus' di Kiev fino ai cosacchi, prima di morire cercavano di diventare monaci. Certamente era più facile vivere la maggior parte degli anni in piena libertà, senza autolimitazioni particolari, e trascorrere il resto della vita, di regola solo la tarda età, nell'astensione e nelle riflessioni sulla morte, che lavorare su se stessi tutto il tempo per corrispondere a severi criteri spirituali.

Il carattere antisociale dei sermoni di derivazione bizantina per la vita spirituale si manifestò in maniera particolare nella trasformazione

31. Kartashev. *Očerki po istorii Russkoj Tserkvy*, pp. 246-247.

dell'atteggiamento nei confronti della donna, visto che l'ideale ascetico del cristiano richiedeva quella mortificazione della carne per la quale la donna non è che un ostacolo. In qualità di medicina contro le sue grazie si proponeva il disgusto. Il disprezzo della donna come un essere impuro e pericoloso era difficilmente accordabile al rispetto verso di lei quale membro di una comunità religiosa che dichiarava entrambi i sessi uguali davanti a Dio.

Qualunque fosse la situazione della donna nella comunità pagana (ed essa era sicuramente diversa a seconda degli ambiti sociali e dei ruoli famigliari), nei racconti pagani spesso s'incontra la sua adorazione in qualità di fonte di vita, e di certo non si trova quella misoginia che s'intravede nei sermoni delle raccolte cristiane popolari come l'*Ape*. Gli storici ecclesiastici ribadiscono che nella società pagana la donna era schiava, mentre nel cristianesimo assunse il ruolo di libera assistente dell'uomo, sottolineando la definizione dei suoi diritti nei documenti legislativi della Rus' di Kiev.<sup>32</sup> Tuttavia, nonostante il proclamato ideale apprezzamento cristiano della donna e il probabile progresso nella questione della difesa dei suoi interessi patrimoniali e della sua dignità rispetto a terzi e persino a genitori dispotici, la visione della donna propagata dagli altari più alti la trasformava da oggetto di desiderio in maligna tentatrice e limitava le sue possibilità di realizzazione nella società. Oltre a ciò, le novità legislative relative alla situazione giuridica delle donne non furono sempre positive. Ad esempio, in tempi in cui gli uomini spesso morivano uccisi in conflitti militari, o anche in attività pacifiche, alle vedove si proponeva di non risposarsi sotto minaccia della requisizione di tutti gli averi (acquisiti da lei assieme al defunto), minaccia motivata dalla necessità per la vedova di essere fedele a quello che era ormai il suo unico dovere, la dedizione esclusiva alla cura della famiglia diventata orfana. L'insistenza sulla richiesta di non contrarre un secondo matrimonio rivolta alle vedove con figli significa evidentemente che prima tali matrimoni si praticavano normalmente.

I regolamenti cristiani orientali contengono anche prescrizioni che richiedono una severa esecuzione della ritualistica purificatrice nei confronti della donna nei suoi stati fisici del tutto naturali, collegati alla procreazione. Essi dovevano essere sentiti come peccati che allontanano la donna da Dio e comportano un pericolo per gli altri. Come se non bastasse la condanna della partecipazione della donna alla vita e ai divertimenti mondani, il suo *status* veniva così compromesso persino

32. *Ibidem*, p. 250.



nell'ambito familiare, essendo difficile stabilire un rapporto di amore verso un essere impuro, l'attrazione per il quale si traduceva in minaccia per la propria salvezza eterna.

Tali orientamenti ascetici entravano in acuta contraddizione con la concezione del mondo precristiana degli Ucraini, con il loro rispetto della donna, di qualsiasi nascita, come creazione della volontà divina, con la loro convinzione sull'amore della divinità per i suoi figli, sull'importanza delle azioni in questo mondo per la gloria di Dio e di se stessi. Non è da meravigliarsi, dunque, che la maggior parte degli Ucraini non accettasse questa ideologia "umiliante", alla quale tanto tenevano i loro maestri cristiani orientali, innanzitutto perché essa non corrispondeva alla tradizione spirituale e culturale ucraina.

Nonostante la presenza per alcuni secoli di questi elementi ascetici portati dall'influenza bizantina nelle visioni assiologiche di una parte dei cristiani ucraini, essi rimasero poco chiari e perciò non accettati dalla gran parte della popolazione, gente sensibile, ma pratica e amante della vita, più portata al pragmatismo e alla concretezza che al misticismo. Non a caso, pur essendo sotto l'influenza della tradizione ecclesiastica cristiana orientale, gli Ucraini non si sottrassero del tutto alla tradizione culturale occidentale, almeno non applicarono quei principi nella loro vita quotidiana. E non a caso fino ai giorni nostri in Ucraina si discute la questione dell'orientamento spirituale tra l'Oriente e l'Occidente cristiani e le confessioni cristiane orientali e occidentali sono presenti e convivono in una proporzione paragonabile.

D'altro lato, è da notare che la formazione della spiritualità ucraina fu fortemente influenzata dai fattori confessionali, ma non solo da essi. In particolare, nelle aree di maggiore diffusione delle confessioni cristiane orientali o occidentali si osservano delle altre varianti, più o meno distinte, di questo fenomeno, tra le quali il carattere urbano e quello rurale delle aree di presenza.

Quando i ricercatori definiscono quali tratti caratteristici della spiritualità ucraina, tra gli altri, la semplicità delle esigenze spirituali, la mancanza di pretese, la moderatezza, una certa passività e la propensione alle emozioni trascendenti, in pratica il loro riferimento (anche se questo non viene sempre precisato) è alla spiritualità del contadino ucraino. Anzi, più precisamente del contadino della parte pianeggiante dell'Ucraina, con i suoi terreni fertilissimi e con quei lenti ritmi stagionali delle attività agricole che spiegano una certa lentezza e monotonia della vita quotidiana, rimasta uguale per secoli. Gli abitanti della parte montuosa e delle aree circostanti, invece, dove il tempo muta improvvisamente e spesso crea dei pericoli, hanno un bisogno vitale di



reazioni veloci, di capacità di prendere decisioni in varie situazioni non abituali. È chiaro che tratti geopsichici talmente diversi non potevano non lasciare la loro impronta sulla formazione delle tradizioni spirituali degli uni e degli altri. Dunque, l'ambito della diffusione della cosiddetta tipica spiritualità ucraina rurale può essere ulteriormente ristretto.

Per quanto riguarda la definizione della spiritualità degli Ucraini residenti nelle grandi e piccole città, formatasi nell'arco dei secoli, questo problema presenta molti lacune e stereotipi. Il come e il perché si distinsero le caratteristiche spirituali di intere generazioni di artigiani e di mercanti, di magazzinieri e di servitori, di guerrieri ecc. costituisce un oggetto di ricerca molto interessante, ma fino a poco tempo fa impensabile. L'unica affermazione che si può fare al momento è che i tratti spirituali di questo ambiente urbano molto differenziato nel suo contenuto e assai consistente numericamente già ai tempi della Rus' di Kiev, siano sostanzialmente diversi dai tratti spirituali della popolazione ucraina rurale, tanto quanto furono diverse le condizioni di vita e le qualità necessarie per la riuscita di un contadino da quelle di un abitante di città, certo, in linea generale, più estroverso, più abituato ai contatti con realtà diverse, più pronto a sperimentare, ad innovare. Soprattutto nelle grandi città commerciali, erano maggiori le occasioni per sviluppare aspirazioni spirituali più elevate, o perlomeno più diversificate, nel contatto con rappresentanti di altre culture e confessioni. Il fatto stesso che una parte della popolazione vivesse in città comportava, dunque, attitudini diverse, tra le quali in particolare un più avvertibile individualismo. Non si vuole certo dare a queste osservazioni un carattere deterministico, ma solo richiamare l'attenzione, dopo un lungo periodo di forzata "uniformità" del pensiero scientifico, sulla necessità di non appiattare la complessità della realtà sociale e anche spirituale in nome della "fusione" (in particolare, fusione culturale e spirituale) della città e della campagna, proclamata a livello della storiografia ufficiale.

L'andamento della storia e in particolare la diffusione contemporanea in Ucraina delle influenze di varie confessioni e di varie culture ha determinato i tratti, non uniformi in tutto il territorio, della sua spiritualità. E se nel caso delle confessioni questo fatto può non essere del tutto evidente (in particolare, nell'Ucraina centrale), il collegamento è più che chiaro quando si tratta delle influenze culturali e di civiltà, cioè della appartenenza degli Ucraini all'ambito culturale europeo, formatosi nell'orbita della spiritualità cristiana occidentale, oppure all'ambito culturale russo della cosiddetta "Terza Roma".

Anche le tradizioni non sono qualcosa di costituito e fissato nella sua forma iniziale una volta per sempre. Esse continuano a vivere e ad avere un valore pratico soltanto quando si adeguano alle sfide del tempo e rispondono alle esigenze dei loro portatori. Il teologo M. Fursa, ad esempio, considera le trasformazioni delle tradizioni come manifestazione del loro sviluppo. Anche se «il cambio di direzione e di svolgimento del contenuto interno... possono essere percepiti come “infrazione” delle tradizioni», le mutazioni (una delle quali, secondo il ricercatore, avvenne con l'Unione di Brest) possono arricchirle, svilupparle. Lo sviluppo può essere «contraddittorio sia per il reale corso degli avvenimenti, sia nell'apprendimento spirituale della loro realtà. Questa contraddittorietà si crea nello stesso processo dello sviluppo storico della cultura ad opera dei suoi protagonisti, i quali, a seconda dell'impostazione della loro attività culturale creativa, danno inizio alle varie contraddittorie e talvolta del tutto inconciliabili tendenze di trasformazione della tradizione nelle condizioni della realtà innovativa...».<sup>33</sup> Dunque, sorge il problema di definire quali trasformazioni storiche, in questo caso, della spiritualità ucraina corrispondono di più allo sviluppo delle originali tradizioni spirituali ucraine, deducendo tale corrispondenza dall'utilità che i cambiamenti di uno o dell'altro tipo portano ai loro creatori nel lungo periodo.

In questo senso è esemplare l'attività della Chiesa greco-cattolica ucraina. Essa conferma che lo sviluppo della tradizione cattolica ucraina e che l'impiego pratico della teoria cattolica sul suolo ucraino hanno portato dei buoni risultati sul piano sia degli interessi spirituali che degli interessi nazionali-statali degli Ucraini. Il che è particolarmente importante per la formazione dell'Ucraina indipendente in qualità di Stato europeo, siccome questo sviluppo spiritualmente avvicina gli Ucraini al cerchio culturale, per loro naturale, delle nazioni europee.

Molti studiosi laici (sia stranieri: A. Toyneby, S. Hastings, sia ucraini: in maniera più moderata – in passato – I. Lysyak-Rudnytskyj,<sup>34</sup> e più radicalmente – oggi – V. Levandovs'kyj<sup>35</sup>), esaminando le civiltà dal punto di vista dell'insieme delle loro caratteristiche

33. M. Fursa, *Berestejs'ka unija v konteksti rozvytku kul'tury: tradytsijnist' i tradytsionalizm* [L'unione di Brest nel contesto dello sviluppo culturale: tradizione e tradizionalismo], in *Berestejs'ka unija (1956-1996). Statti j materialy* [L'unione di Brest (1956-1996). Articoli e materiali], L'viv 1996, p. 56.

34. I. Lysyak-Rudnytskyj, *Ukrajina mizh Skhodom i Zakhodom* [L'Ucraina tra l'Oriente e l'Occidente], in *Istorija filosofiji Ucrajiny. Khrestomatija*, pp. 511-520.

35. Levandovs'kyj, *Ukrajina – Rosija jak opozycja Zakhid – Skhid v jevropejs'kij*.

culturali, a piena ragione distinguono come tipi diversi di civilizzazione quella cristiana occidentale (propriamente europea), e quella ortodossa, innanzitutto proprio per la loro posizione nei riguardi del mondo “presente” e delle priorità del compiere in esso azioni utili per la salvezza. Per quanto riguarda gli studiosi di ecclesiologia cristiani, le loro posizioni, chiaramente, non possono essere formulate in modo così categorico. Alcuni esempi di formulazioni ponderate e nello stesso tempo sincere troviamo espresse dal presente pontefice. Nella sua opera *La frontiera d'Europa: dov'è?*, firmata dall'ancora cardinale Karol Wojtyła, leggiamo: la frontiera dell'Europa è laddove si incontrano l'area di diffusione del Vangelo e quella dell'invasione tataro-mongolica dall'Asia, che ha cambiato l'essenza della mentalità del popolo con il quale si sono assimilati gli invasori.<sup>36</sup> Più avanti l'autore richiama la nostra attenzione su un prezioso criterio di definizione della “europeicità”, affermando che si può precisare la linea di quella frontiera, chiedendo ai rappresentanti dell'una e dell'altra comunità quanto profondamente sia inciso nel loro cuore il concetto di persona e di dignità umana, e dove cominci a prevalere la umile passività, generata da secoli di schiavitù.

Vogliamo sottolineare: la civilizzazione europea si distingue per una serie di caratteristiche che le sono proprie nel loro insieme. Essa è attiva, razionale, amante della vita e della libertà, democratica e basata sul diritto, laboriosa e intraprendente, e di conseguenza creativa, concorrenziale e ottimista. Per papa Giovanni Paolo II, l'Europa è costruita, inoltre, su valori cristiani e umani, quali la dignità della persona, la giustizia, la libertà, l'apertura e la collaborazione.<sup>37</sup> Nel dir ciò non intendiamo certo affermare che le caratteristiche della civilizzazione europea si esauriscano solo con aggettivi positivi, come ben dimostrano gli orrori della sua storia.

Per gli Ucraini, cittadini di uno Stato il cui processo di costruzione dell'indipendenza è ancora in corso, è importante capire che «uno sviluppo esclusivamente economico..., sviluppo che non tocchi la dimensione culturale, trascendentale e religiosa della persona e della società, non favorisce la vera liberazione... Una persona è del tutto libera solo quando essa riesce ad essere se stessa... Lo stesso vale anche

36. *Granitsa Jevropy – gdje ona? [Il confine d'Europa, dov'è?]*, in *Ukrajina – Rosija jak opozycja Zakhid – Skhid v jevropejs'kij Razmyshlenija o Vostokye i Zapadye [Giovanni Paolo II. Unione nella diversità. Riflessioni su Est e Ovest]*, Milano-Moskva 1995, p. 12.

37. *Akt jevropejskogo jedinstva [L'atto dell'unione europea]*, in *Ukrajina – Rosija jak opozycja Zakhid – Skhid v jevropejs'kij*, p. 68.

per qualunque civiltà umana».<sup>38</sup> Così, chi vuole effettivamente essere parte della civilizzazione europea, deve tenere presente che questa civilizzazione è dinamica, che il suo sviluppo continua, che la sua formazione culturale e spirituale non è un processo conclusosi mille anni fa e che in questo processo attivo continuano ad agire in modo diretto e indiretto anche fattori spirituali e religiosi. E il futuro della civilizzazione europea dipende anche da come e da quanto profondamente noi Ucraini (e altri popoli europei, “lontani” da molto tempo a causa di varie circostanze storiche) riusciremo a integrarci nel suo sviluppo spirituale, o accettando la necessità di condividere le sue basi spirituali, oppure rianimando la propria interpretazione di esse. Dunque, il problema della spiritualità ucraina è strettamente collegato al permanente problema della collocazione degli Ucraini nelle coordinate culturali e di civiltà dell’Oriente cristiano, con la vicina Russia in primo luogo, e dell’Occidente cristiano, rappresentato dall’Europa.

Con l’acquisizione della propria sovranità, nel programma “Ucraina-2010”, elaborato, su delibera del Presidente dello Stato, con la partecipazione di esperti dei Ministeri, di istituzioni centrali o locali del potere esecutivo, di scienziati dell’Accademia di Scienze Nazionale, di istituti di ricerca presso il Consiglio della sicurezza e della difesa nazionale (parte 1. “Interessi nazionali dell’Ucraina nel contesto dello sviluppo della civiltà mondiale”), l’Ucraina ha proclamato il ritorno ai valori europei quale fondamento della costituzione del rinato Stato ucraino. Tuttavia, lo sviluppo sovrano dello Stato ucraino e la iniziata reintegrazione nella comunità europea diventerà una scelta compiuta e utile solo se sarà una scelta coerente. Per questo, i nuovi orientamenti, ucraini e europei, in campo politico, economico e culturale, devono essere sigillati dalle relative convinzioni ideologiche e di concezione del mondo, devono basarsi su un’autocoscienza spirituale adeguata. E fondamentale sarà per l’Ucraina la rinascita di una concezione religiosa con una forte dimensione orizzontale e sociale.

38. *Entsiklika “Zabota o sotsial’noj dejstvityel’nosti”* [Enciclica “*Sollicitudo rei socialis*”], in Ioann Pavyel II, *Mysli o zemnom* [Giovanni Paolo II, *Riflessioni sulle cose terrestri*], Moskva 1992, p. 101.





MARCELLO GARZANITI

## Modelli di culto e devozione nelle testimonianze dei pellegrini della Rus'

Fin dal IX secolo, pur lontana dal mondo mediterraneo, la Rus' di Kiev, attraverso il "cammino verso i Greci" sviluppò legami sempre più saldi con Costantinopoli, che favorirono la diffusione in area slavo-orientale del cristianesimo di tradizione bizantina. La conversione del principe Vladimir (988), che precedette il matrimonio con la porfirigenita Anna, segnò l'ingresso definitivo della Rus' nel mondo cristiano orientale, proprio mentre il vicino regno polacco, recentemente convertitosi al cristianesimo di tradizione latina, si consacrava alla sede apostolica romana (992). Nel corso di pochi decenni presuli e monaci bizantini, probabilmente anche di lingua slava, iniziarono a diffondere la fede cristiana di tradizione orientale con l'appoggio dei principi, favorendo la formazione di un clero locale e di un monacismo autoctono secondo il modello bizantino e cancellando le tracce del cristianesimo latino, che si andava diffondendo sia attraverso le missioni dal Sacro romano impero, sia grazie agli stretti rapporti dell'aristocrazia variaga (vichinga) fra le rive del Baltico.<sup>1</sup>

Nel cristianesimo bizantino, che si radicò progressivamente nella Rus', svolgeva un ruolo di primaria importanza la liturgia, che come già testimonia la *Cronaca degli anni passati*,<sup>2</sup> era la liturgia della Grande chiesa, cioè della cattedrale di S. Sofia in Costantinopoli. Una tradizione liturgica assai complessa, che si poteva realizzare, e non

1. Per una analisi delle fonti latine (soprattutto di area germanica) sulla Rus' di Kiev, indispensabili per ricostruire i suoi rapporti con il mondo occidentale e il cristianesimo latino si veda la recente raccolta di studi dello storico A. V. Nazarenko, *Drevnjaja Rus' na meždunarodnyh putjach. Meždisciplinarnye očerki kul'turnykh, torgovykh, političeskikh svjazej IX-XII vekov* [L'antica Rus' sulle rotte internazionali. Saggi interdisciplinari sui rapporti culturali, commerciali e politici dei secc. IX-XII], Moskva 2001.

2. Anno 987, *Povest' vremennykh let* [*Cronaca degli anni passati*], a cura di D.S. Lichačëv, 2ª ed., Sankt-Peterburg 1999, pp. 48-49).

senza difficoltà, solo nelle chiese cattedrali della Rus'. Dopo la costituzione del monastero delle Grotte di Kiev (intorno al 1060), si diffuse in tutta la Rus' a partire dalle comunità monastiche una liturgia più sobria, che aveva le sue origini nel monastero costantinopolitano di Stoudion.<sup>3</sup>

Dobbiamo comunque immaginarci che non dovette essere facile sradicare nelle popolazioni, le precedenti tradizioni religiose, legate soprattutto all'alternarsi delle stagioni. Ce lo dimostrano le vivaci resistenze che incontrarono gli evangelizzatori, soprattutto nelle aree settentrionali, ma anche la sopravvivenza di culti e credenze pagane anche in epoche assai recenti.<sup>4</sup> Comunque, soprattutto a partire dall'aristocrazia, il cristianesimo mise radici sempre più profonde, come testimoniano la diffusione dei monasteri e il moltiplicarsi delle diocesi e delle chiese già in epoca precedente all'invasione tartara.<sup>5</sup>

Nel processo di inculturazione del cristianesimo si deve considerare, comunque, che l'annuncio della fede cristiana presentava personaggi e descriveva luoghi assai lontani dalla Rus', illustrava vicende che appartenevano a una storia del tutto estranea alla realtà del mondo slavo, a cominciare dagli stessi *realia*. Come fu possibile far com-

3. Nel corso del X secolo la liturgia bizantina aveva raggiunto una tale complessità, che a Bisanzio si cominciò a elaborare un libro, il *typikon*, che conteneva le disposizioni per regolare le diverse celebrazioni liturgiche. In area slavo-orientale ebbe larga influenza il *Typikon della Grande Chiesa* (o patriarcale), che riflette la tradizione di S. Sofia in Costantinopoli. Ma ben più importante fu nella Rus' il ruolo del *typikon studita*, che nella forma del *Typikon del patriarca Alessio Studita*, fu tradotto nel monastero delle Grotte di Kiev prima della morte dell'egumeno Feodosij († 1074). Da questo monastero si diffuse non solo in numerosi altri monasteri, ma in flui profondamente anche sulla liturgia cattedrale e parrocchiale. Il *Typikon del patriarca Alessio Studita* si è conservato soltanto nella versione slava, che finalmente è stata pubblicata (A. M. Pentkovskij, *Typikon patriarcha Aleksija Studita v Vizantii i na Rusi [Il Typikon del patriarca Aleksij Studita a Bisanzio e nella Rus']*, Moskva 2001). Per un'introduzione alla storia di questo libro si veda lo studio di M. Arranz, *Oko cerkovnoe [Occhio ecclesiastico]*, Roma 1998.

4. Per un'introduzione sulla presenza del paganesimo e sulla questione, ancora discussa, della sopravvivenza dei culti pagani in area slavo-orientale si veda il saggio di B.A. Rybakov, *Jazyčestvo Drevnej Rusi [Il paganesimo della Rus' antica]*, Moskva 1987.

5. Per seguire lo sviluppo del cristianesimo e la formazione della chiesa nella Rus' premongolica si può leggere il saggio di S. Senyk, *A History of the Church in Ukraine*, I. *To the End of the Thirteenth Century*, Roma 1993, ma si tenga conto della nostra recensione M. Garzaniti, *S. Senyk, A History of the Church in Ukraine*, I. *To the End of the Thirteenth Century*, in «Ricerche slavistiche», 39-40/2 (1992-1993/2), pp. 290-301.

prendere queste vicende all'uomo della Rus', rendendolo partecipe della medesima storia? Si deve considerare in primo luogo l'opera evangelizzatrice del clero e dei monaci, che si impegnarono a catechizzare le popolazioni, attraverso la predicazione e la celebrazione dei riti liturgici. Il ciclo naturale della vita dell'uomo fu segnato dalle celebrazioni sacramentali, a partire dal battesimo, mentre all'avvicendamento delle stagioni, con i lavori agricoli, si sovrapponevano le festività dell'anno liturgico.<sup>6</sup> Nelle celebrazioni di queste feste si rinnovava ogni anno la memoria delle vicende della storia sacra, con i suoi protagonisti e i suoi luoghi, che finivano per diventare sempre più familiari alla popolazione. Ne sono testimonianza la progressiva diffusione dei nomi cristiani, imposti con il battesimo, che all'inizio accompagnano i nomi pagani, e allo stesso tempo la comparsa di una nuova toponomastica, soprattutto fra le mura cittadine.

Nella penetrazione del cristianesimo in area slavo-orientale svolge inoltre un ruolo importante un altro fattore, ancora oggi sottovalutato: la pratica del pellegrinaggio. A partire dalla fine del X secolo, probabilmente sulla scia dei crociati scandinavi, che sceglievano il cammino più breve verso Gerusalemme, il pellegrinaggio diventò un fenomeno rilevante della storia religiosa della Rus', che la distinse anche dalla Slavia meridionale.<sup>7</sup> Il desiderio di "vedere", "toccare" e "percorrere" con i propri piedi la Terra santa si diffuse a tal punto nella Rus', soprattutto nel corso del XII secolo, in concomitanza con le crociate, da suscitare la viva preoccupazione delle autorità ecclesiastiche che in diverse occasioni cercarono di controllare il fenomeno.<sup>8</sup>

6. Sulla formazione del calendario liturgico e il suo adattamento al mondo slavo con l'introduzione di culti locali si veda il nostro lavoro in corso di stampa M. Garzanti, *Il culto dei santi nella Slavia ortodossa nella testimonianza dei libri del Vangelo e dell'Apostolo*, I. *Storia degli studi e prospettive di ricerca*, in *Agiografia e liturgia fra Roma e Costantinopoli*, a cura di S. Parenti e K. Stantchev, in corso di stampa.

7. Recentemente G. Podskalsky ha osservato che i racconti di pellegrinaggio furono assai meno diffusi in area bulgara e serba, le cui letterature offrono scarse e rare testimonianze di viaggio (G. Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865-1459*, München 2000, p. 513). Ciò deriva non tanto dalla complessa storia degli Stati balcanici, come ritiene lo studioso, ma dalla maggiore coesione con la tradizione bizantina, che ha dato sempre scarsa rilevanza a questa pratica. Riguardo al pellegrinaggio in area bizantina si veda il saggio di A. Külzer, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*, Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1994. Si veda la mia recensione in «Ostkirchliche Studien», 46 [1997], 4, pp. 337-339.

8. Sulla diffusione del pellegrinaggio in Terra santa nel corso del XII secolo è



Rispetto agli occidentali, tuttavia, i pellegrini che provenivano dalla Rus', non si trovavano in un contesto religioso estraneo, né tanto meno ostile, anche nel caso in cui non avessero parlato greco, dal momento che appartenevano alla medesima tradizione religiosa. In tutta l'area del bacino mediterraneo orientale i pellegrini slavo-ortodossi venivano ospitati nei monasteri greci, la cui esistenza, resa precaria dalle incursioni mussulmane, spesso fu minacciata dagli stessi crociati, potevano avere guide locali, che li accompagnavano nei luoghi santi e li istruivano sulle tradizioni locali, partecipavano ai culti che vi si celebravano secondo il medesimo calendario, venendo a conoscenza delle feste locali. Avevano così la possibilità non solo di venire a contatto con i luoghi santi, menzionati nell'Antico e nel Nuovo Testamento, ma anche con la tradizione palestinese, di cui si erano fatti custodi i monaci, continuando le antiche devozioni e i culti, verso cui i crociati si mostravano spesso diffidenti, se non ostili. Il viaggio dei pellegrini della Rus' in Terra santa rappresentava dunque non solo la rievocazione di un antico passato, di cui rimanevano solo delle vestigia, ma il contatto vitale con una tradizione religiosa, di cui l'uomo della Rus' si sentiva parte.<sup>9</sup>

Il viaggio verso Gerusalemme faceva sempre tappa a Costantinopoli, che rappresentava non solo una necessaria sosta logistica, prima di intraprendere per mare la traversata fino ai porti della Palestina, ma pure la porta di ingresso all'area sacra del cristianesimo antico, disseminata dalle testimonianze degli apostoli e dei concili, che preparava alla visita della Terra santa. Nella "città dell'imperatore" (*carigradū*) il pellegrino aveva la possibilità di visitare i numerosi santuari, che nei secoli si erano arricchiti di reliquie palestinesi, e di rivivere i misteri cristiani attraverso la complessa liturgia, che si svolgeva in S. Sofia e nei diversi santuari, ma che aveva per teatro l'intero complesso urbano. Agli occhi dei pellegrini la città non era tanto la "seconda Roma",

ricco di notizie l'ultimo capitolo "La Rus', l'Occidente e la Terra santa all'epoca delle crociate", della ricerca di Nazarenko (*Drevnjaja Rus' na meždunarodnyh putjach*, pp. 617-648), di cui tuttavia non condivido certe interpretazioni. Per una breve panoramica sulla diffusione dei pellegrinaggi e sulla vigilanza delle autorità ecclesiastiche si può leggere il mio contributo: M. Garzaniti, *Il pellegrinaggio medievale nella Slavia ortodossa. L' "Itinerario dell'egumeno Daniil in Terra santa" (XII sec.) e il "Libro 'Il pellegrino'" di Antonij (Dobrynja Jadrejkovič), arcivescovo di Novgorod (XIII sec.)*, in *L'Europa dei pellegrini. XXII settimana europea*, in corso di stampa.

9. Ciò probabilmente spiega la presenza nella Rus' di tradizioni e feste palestinesi, la cui presenza è stata per esempio rilevata nel recente studio di O.V. Loseva sul "menologio" dei libri liturgici slavo-orientali (O.V. Loseva, *Russkie mesjaceslovj XI-XIV vekov [I menologi russi dei secoli XI-XIV]*, Moskva 2001).

ma, come già affermava il metropolita di Kiev, Ilarion, nella famosa omelia *Sulla legge e sulla grazia (Slovo o zakone i blagodati)*, la "nuova Gerusalemme".<sup>10</sup> In seguito, quando fu difficile raggiungere la Terra santa, il pellegrinaggio sempre più spesso si limitò alla città di Costantinopoli, giocando un ruolo di rilievo nell'ambito dei rapporti ecclesiastici, politici e commerciali, che legavano la capitale dell'impero alla Rus'. Non dimentichiamo che la metropoli di Kiev dipendeva direttamente dal patriarca costantinopolitano e che presso di lui si dovevano recare i candidati al soglio metropolitano, per essere consecrati vescovi.

Molte sono le testimonianze dirette e indirette della presenza dei pellegrini della Rus' in Terra santa e a Costantinopoli, dalle Cronache alle Vite di santi, dalle epigrafi al folclore, ma le più importanti sono i racconti di pellegrinaggio, in particolare l'*Itinerario in Terra santa dell'egumeno Daniil* (XII secolo, d'ora in poi *Itinerario*)<sup>11</sup> e il *Libro "Il pellegrino"* di Antonij (Dobrynja Jadrejkovič) (XIII secolo, d'ora in poi *Pellegrino*).<sup>12</sup> Questi racconti ci consentono di individuare i principali

10. L'omelia fu probabilmente pronunciata nella pasqua del 1049 nella cattedrale di S. Sofia a Kiev (A. M. Moldovan, "Slovo o zakone i blagodati" Ilariona ["Il sermone sulla legge e sulla grazia"] di Ilarion], Kyjiv 1984, p. 97, trad. it. a cura di I. P. Sbriziolo, Napoli 1988, p. 81).

11. L'edizione del testo slavo dell'*Itinerario* è stata curata da M. A. Venevitinov, *Žit'e i choženie Daniila Rus'skya zemli igumena 1106-1108 gg* [La vita e il pellegrinaggio di Daniil igumeno della terra della Rus' negli anni 1106-1108], in «Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik» [«Raccolta ortodossa palestinese»] 1 (1883), 3; 3 (1885), 3, pp. I-XXXII, 1-297 (ristampa: Igumen Daniil, *Wallfahrtsbericht. Nachdruck der Ausgabe von Venevitinov 1883/85 mit einer Einleitung und bibliographischen Hinweisen von Klaus Dieter Seemann*, München 1970). L'opera viene citata nella mia traduzione, che contiene un ampio saggio introduttivo (Daniil egumeno, *Itinerario in Terra santa*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Garzaniti, Roma 1991).

12. L'opera è stata edita con un'ampia introduzione da Ch. Loparev, *Kniga Palomnik. Skazanie mest svjatyh vo Caregrade Antonija archiepiskopa Novgorodskogo v 1200 g.* [Il libro "Il pellegrino". Il racconto dei luoghi sacri di Costantinopoli fatto da Antonij vescovo di Novgorod nel 1200], in «Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik» [«Raccolta ortodossa palestinese»] 17 (1899), 3 (51), pp. I-CXLIV, 1-111. In particolare considero il manoscritto RGB Muz. 10261 (ff. 156-185), probabilmente il più vicino all'originale, studiato da A. J. Jacimirskij, *Novye dannye o choženii archiepiskopa Antonija v Car'grad* [Nuovi dati sul viaggio di Antonij a Costantinopoli], in *Izvestija Otdelenija Russkogo Jazyka i Slovesnosti* [Notizie del dipartimento di lingua e letteratura russa], IV, 1 (1899), pp. 223-264. Questo manoscritto è edito in appendice a Loparev, *Kniga Palomnik. Skazanie mest svjatyh vo Caregrade Antonija archiepiskopa*, pp. 71-94. Per un'introduzione si vedano i contributi di O.A. Belobrova, "Kniga Palomnik" Antonija Novgorodskogo. K izučeniju teksta [Libro "Il pellegrino" di Antonij da Novgorod. Per uno studio del testo], in «Trudy Otdela drevnej rus-

modelli di culto e devozione delle tradizioni palestinese e costantinopolitana, che si trapiantarono nella Rus'. La pratica del pellegrinaggio e la notevole diffusione dei racconti di viaggio favorirono una migliore adesione al modello bizantino, contribuendo a legare più fortemente la Rus' al mondo mediterraneo orientale, ma la separarono sempre di più dal cristianesimo latino e dal mondo occidentale.

L'egumeno Daniil, che all'inizio del XII secolo partì per la Terra santa, fece una relazione precisa e dettagliata di quanto aveva visto, perché i confratelli del suo monastero e i credenti delle diverse comunità fossero edotti rettamente sui luoghi santi e non si esponessero ai pericoli di un viaggio lungo e difficile. Nell'*Itinerario* dell'egumeno Daniil è evidente la consapevolezza che il pellegrinaggio è un'importante e diffusa pratica devozionale, che esige un atteggiamento interiore di "timore e umiltà". Era meglio altrimenti sostituire un viaggio così pericoloso con opere buone e con un pellegrinaggio spirituale.<sup>13</sup>

In diverse occasioni l'*Itinerario* rivela nella visita ai luoghi santi questo atteggiamento del pellegrino, che esteriormente si manifesta nelle forme della prostrazione, del segno di croce, del bacio e delle lacrime. Lo testimonia la descrizione dell'arrivo al cosiddetto *mons gaudii*, da cui si dominava Gerusalemme e si vedeva per la prima vol-

skoj literatury» [«Opere del dipartimento di letteratura russa antica»], 29 (1974), pp. 178-185 e *Antonij*, in *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi XI- perveja polovina XIV v.* [Dizionario dei letterati e della letteratura della Rus' antica XI- prima metà del XIV secolo], Leningrad 1987, pp. 39-40. Il testo è stato tradotto e analizzato nella tesi di laurea del dott. M. Gardini.

13. L'egumeno esorta, infatti, i fedeli a compiere piuttosto un pellegrinaggio spirituale e a vivere rettamente. Così scrive Daniil: «Poiché, infatti, chi, dopo aver sentito parlare di questi luoghi santi, sarà rattristato con l'anima e il pensiero [rivolti] ai luoghi santi, riceverà da Dio una ricompensa pari a quella di coloro che avranno raggiunto questi luoghi santi. Molti, rimanendo a casa, [dimostrandosi] nei propri luoghi uomini buoni col proprio pensiero e con l'elemosina ai miseri, con le loro buone azioni raggiungono questi luoghi santi e riceveranno da Dio, il Salvatore nostro Gesù Cristo, una grande ricompensa. Molti che hanno raggiunto i luoghi santi e la città santa di Gerusalemme e si sono innalzati con la propria mente, come se avessero compiuto qualcosa di buono, perdono la ricompensa della loro fatica e di questi il primo sono io. Molti, dopo essere andati nella città santa di Gerusalemme, ci vanno di nuovo, non avendo visto molte delle cose buone, che ci sono, ma si affrettano dopo poco tempo di nuovo. Non si può compiere tale cammino dopo poco tempo, ma lentamente e non con agitazione si possono vedere tutti quei luoghi santi e in città e fuori città» (Danil egumeno, *Itinerario*, pp. 72-73). Sulla pratica del pellegrinaggio spirituale in area slavo-orientale si veda Garzaniti, *Die spirituelle Dimension der Reise in der Kiever Rus'*, in «Die Welt der Slawen», 43 (1998), pp. 229-238.



ta la chiesa del Santo Sepolcro: i pellegrini si prostravano e si segnavano verso il Santo Sepolcro. Così racconta l'egumeno:

C'è una montagna piatta sul cammino, vicino alla città di Gerusalemme, lontano circa una versta, e su questa montagna tutti gli uomini discendono da cavallo e si fanno segni di croce, e si prostrano alla santa Risurrezione in vista della città. E allora ogni cristiano prova una grande gioia al vedere la santa città di Gerusalemme e i fedeli versano lacrime. Nessuno può trattenere le lacrime, dopo aver volto lo sguardo a quella terra desiderata e vedendo i luoghi santi, dove Cristo, Dio nostro, ha sofferto la passione per noi peccatori. E tutti vanno a piedi con grande gioia alla città di Gerusalemme.<sup>14</sup>

Sono i medesimi sentimenti dell'egumeno, quando, toltisi i calzari, entra in ginocchio nel Santo Sepolcro e lo «bacia... con amore», versando lacrime,<sup>15</sup> oppure quando bacia la pietra, da cui il Signore era asceso al cielo o quando venera sul Tabor il luogo, in cui Cristo si era trasfigurato.<sup>16</sup>

Il Santo Sepolcro e la chiesa, che lo racchiudeva, rappresentano il centro simbolico intorno a cui si sviluppa l'intero pellegrinaggio dell'egumeno, con i suoi diversi itinerari.<sup>17</sup> Il sepolcro vuoto diventa il fulcro della testimonianza dell'egumeno, come dimostra il racconto finale "La luce celeste", in cui Daniil descrive il miracolo, che si attendeva con devozione e trepidazione ogni anno: l'accensione miracolosa

14. Daniil egumeno, *Itinerario*, p. 83.

15. «Dopo [...] essermi protrato a quel venerabile sepolcro e aver baciato quel santo luogo con amore e con lacrime, dove giacque il corpo del Signore nostro Gesù Cristo, uscii dal santo sepolcro con gioia e andai nella mia cella» (*ibidem*, p. 159).

16. *Ibidem*, pp. 101, 152.

17. Il racconto del pellegrinaggio segue alcuni itinerari, a cui corrispondono ben precisi cicli tematici: l'itinerario da Costantinopoli a Gerusalemme è dedicato agli apostoli Giovanni e Paolo (Troade, Efeso, Patmo, Cipro), il soggiorno a Gerusalemme è dedicato alla morte e resurrezione di Cristo (Gerusalemme), l'itinerario a oriente di Gerusalemme con la memoria del battesimo di Gesù è dedicato al battesimo e alla penitenza (Giordano, Gerico), l'itinerario a meridione di Gerusalemme è dedicato alla nascita di Cristo (Gerusalemme, Betlemme, Mambre, Ebron), l'itinerario a occidente e a settentrione di Gerusalemme è dedicato alle profezie e alle visioni (Ain Karim, Emmaus, Giaffa, Cafarnaò, monte Carmelo), l'itinerario in Galilea e al mare di Tiberiade è dedicato al ministero di Gesù (Tiberiade, Tabor e Nazareth). Per ogni singola tappa è prevista la descrizione del luogo e l'indicazione delle reliquie o degli eventi della storia sacra ad essi legati, spesso con la citazione delle scritture che venivano lette nel giorno della festa corrispondente, o di apocrifi (allora non ritenuti tali), utili a illustrare l'avvenimento. Per una analisi dettagliata dei singoli itinerari, a cui corrispondono i cicli narrativi si veda la mia introduzione alla traduzione dell'*Itinerario* (*ibidem*, pp. 9-68).



delle lampade al sepolcro durante la veglia pasquale.<sup>18</sup> Nella dettagliata descrizione dell'egumeno, dalla preparazione del sepolcro il venerdì santo fino alla sua visita al sepolcro il terzo giorno dopo la Pasqua, predomina un'atmosfera di devozione generale che coinvolgeva i numerosi pellegrini, i monaci palestinesi, il clero e le autorità crociate. L'egumeno partecipa intensamente all'attesa generale della luce celeste e alla gioia che riempie i presenti al compimento del miracolo. L'egumeno, dopo aver descritto l'ampio concorso di popolo e di pellegrini, commenta così:

Tutto il popolo nella chiesa e fuori della chiesa non fa altro che invocare "Signore, pietà", senza stancarsi e canta forte: tutto quel luogo rimbomba e risuona per il grido di quel popolo. Sorgenti di lacrime sgorgano dai fedeli, anche chi ha il cuore impietrito allora può piangere: ogni uomo guarda dentro di sé e ricorda i propri peccati e dice dentro di sé: "Che per i miei peccati non discenda la luce santa?" E così rimangono in piedi tutti i fedeli in lacrime e con il cuore contrito [...].<sup>19</sup>

E più avanti descrive la gioia dei fedeli, quando ognuno ha potuto accendere dalla "luce celeste":

Tutto il popolo sta con le candele accese e grida a gran voce "Signore pietà" con grande gioia e allegria. Nessuno può provare tanta gioia, quanta ne prova ogni cristiano, che ha visto la santa luce di Dio. Chi non ha visto quella gioia in quel giorno, non può credere a chi racconta tutto ciò che ha visto, ma gli uomini saggi e fedeli credono veramente e ascoltano con piacere questo racconto e questa verità sui luoghi santi.<sup>20</sup>

Grazie alla benevolenza del re Baldovino fu permesso a Daniil di mettere una lampada al sepolcro a nome della Rus' e più tardi quando tre giorni dopo la Pasqua, ritirando la lampada, il pellegrino venerò ancora una volta il sepolcro, l'egumeno ottenne dal custode la preziosa reliquia di un frammento del sepolcro:

Entrai nel sepolcro – racconta l'egumeno – e vidi la mia lampada, che stava sul santo sepolcro e che ancora brillava di quella santa luce, e dopo essermi prostrato al santo sepolcro, dopo aver baciato con amore e con lacrime il santo luogo, dove giace il purissimo corpo del Signore nostro Gesù Cristo, allora misurai il sepolcro, in lunghezza, larghezza e altezza. Nessuno può misurarlo in presenza di altri. Venerai

18. Un ampio commento al racconto «La luce celeste, come discende nel sepolcro del Signore» e in particolare alla descrizione della veglia pasquale al Sepolcro si può leggere ancora nella mia introduzione (*ibidem*, pp. 39-45).

19. *Ibidem*, p. 160

20. *Ibidem*, p. 162. È interessante osservare che a conferma della sua testimonianza l'egumeno fornisce i nomi di alcuni dei pellegrini della Rus', che avevano partecipato alla veglia pasquale.

il sepolcro del Signore secondo le mie forze, quanto potei, e detti a quel clavigero una piccola somma e la mia povera benedizione. Quello vedendo l'amore che portavo al sepolcro del Signore, staccò per me un pezzetto di quella santa pietra come benedizione, facendomi giurare di non farlo sapere a nessuno a Gerusalemme. Io dunque dopo essermi prostrato al sepolcro del Signore e al clavigero, presi la mia lampada con l'olio santo, uscii dal santo sepolcro del Signore con grande gioia, arricchito della grazia di Dio e portando nella mia mano il dono del santo luogo e il segno del santo sepolcro, me ne andai rallegrandomi con grande gioia.<sup>21</sup>

Questo atteggiamento di gioia è accompagnato dalla consapevolezza di essere un testimone privilegiato della fede cristiana. Così esclama, infatti, l'egumeno al termine del suo racconto, citando il salmo (Sal. 116,12):

Che cosa renderò al Signore per tutto quello che ha dato a me, malvagio, peccatore e indegno: di vedere tale grazia e percorrere quei santi luoghi e realizzare il desiderio del mio cuore.<sup>22</sup>

Nel racconto dell'egumeno si comincia a manifestare la lacerante divisione, che si stava creando fra l'Oriente ortodosso e l'Occidente latino. Si fa cenno assai discretamente ai preti latini, che «berciano a modo loro» cantando all'altare maggiore, e soprattutto si osserva che le lampade dei crociati appese all'interno del sepolcro erano rimaste spente e si dovette accenderle dalle lampade delle comunità ortodosse, fra cui si trovava quell'anno anche la lampada della Rus'.<sup>23</sup> Attraverso certe fonti occidentali, come la *Historia Hierosolymitana* di Fulcherio di Chartres e la *Cronaca* di Matteo di Edessa, apprendiamo, che il clero latino aveva occupato la chiesa del Santo Sepolcro, estromettendo il clero ortodosso, ormai privo del suo patriarca, e che solo il timore che non si ripetesse il miracolo (come stava per verificarsi nel 1101), aveva convinto il re Bal-

21. *Ibidem*, p. 164. Da notare che oltre alla lampada che si era accesa miracolosamente e al frammento del sepolcro (pagato sicuramente a caro prezzo), l'egumeno portava con sé anche la misura del sepolcro, che era considerata una vera e propria reliquia. Se ne conserva un esemplare nella chiesa di S. Sofia di Novgorod (Loparev, *Kniga Palomnik. Skazanie mest svjatyh vo Caregrade Antonija archiepiskopa*, p. II).

22. Daniil egumeno, *Itinerario*, p. 157.

23. La disposizione delle lampade ha un importante significato simbolico, come sinora non è stato rilevato. Così racconta l'egumeno: «Io la posi con le mie mani di peccatore ai piedi, dove giacquero i purissimi piedi di nostro Signore Gesù Cristo» e prosegue, «al capo stava la lampada greca, mentre sul petto era stata messa la lampada di san Saba e di tutti i monasteri» (*ibidem*, p. 159). Così sulla lastra di marmo, che secondo la tradizione copriva la roccia dove era stato deposto il corpo di Cristo, secondo una precisa gerarchia, che si manifestava nella disposizione delle lampade, la lampada della Rus', cioè degli ultimi convertiti, era stata posta ai piedi, mentre la lampada della Chiesa greca si trovava al capo e la lampada del monachesimo palestinese all'altezza del cuore di Cristo.

dovino a non cacciare dai loro monasteri le comunità orientali. E, tuttavia, a testimonianza di una divisione ancora non definitivamente consumata, l'egumeno Daniil descrive con parole commosse la partecipazione delle autorità crociate e del re: «... e lo stesso re Baldovino sta in piedi con timore e grande umiltà; sorgenti di lacrime sgorgano meravigliosamente dai suoi occhi; ugualmente anche il suo seguito sta in piedi intorno a lui davanti al sepolcro, vicino all'altare maggiore e tutti stanno in piedi con umiltà».<sup>24</sup> Ma l'egumeno era legato al re Baldovino da un sentimento di profonda riconoscenza, perché gli era stato consentito di mettere la lampada della Rus' nel sepolcro e gli era stato concesso di visitare sotto la protezione del re il pericoloso territorio della Galilea.

Alla luce della liturgia si debbono interpretare le altre pratiche culturali e devozionali, di cui ci testimonia l'*Itinerario*. All'interno dei diversi cicli narrativi, che corrispondono ai diversi itinerari, l'egumeno fa riferimento alle più importanti liturgie celebrate nel corso del pellegrinaggio, sull'altare costruito sul luogo dell'Ascensione, nella cripta della chiesa di Betlemme, nella casa di Giuseppe a Nazaret, nella grotta di Melchisedek, che per primo offrì pane e vino. In questa occasione l'egumeno fa solo cenno a uno dei principali temi della polemica antilatina: l'uso del pane azzimo nella celebrazione eucaristica.<sup>25</sup> Alla fine del suo scritto Daniil non dimentica di menzionare le numerose liturgie (cinquanta per i vivi e quaranta per i defunti), che l'egumeno aveva celebrato per i principi della Rus', i cui nomi l'egumeno teneva probabilmente scritti nel proprio *pojannik*, una sorta di dittico con le memorie dei vivi e dei defunti. Grande importanza ha la descrizione del rinnovamento del battesimo nelle acque del Giordano, che secondo la tradizione liturgica palestinese aveva luogo nella festa dell'Epifania, a cui l'egumeno aveva partecipato.<sup>26</sup>

24. *Ibidem*, p. 160.

25. *Ibidem*, p. 151.

26. Nella descrizione della discesa dello Spirito Santo c'è qualche analogia con il prodigio della "luce celeste": «e sono stato presso il Giordano proprio nella festa dell'Epifania e ho visto la grazia di Dio che scendeva sulle acque del Giordano, e una moltitudine di popolo senza numero sopraggiunto allora all'acqua; tutta la notte si canta assai e c'è un gran numero di lampade accese e a mezzanotte c'è il battesimo in acqua. Allora lo Spirito Santo giunge sulle acque del Giordano e vedono gli uomini buoni, che ne sono degni, come discende lo Spirito Santo, mentre la massa del popolo non vede nulla, ma c'è solo gioia e allegrezza allora nel cuore di ogni cristiano, quando dicono: "Nel Giordano ti sei battezzato", allora tutto il popolo salta in acqua, e si battezza a mezzanotte nel fiume Giordano, come anche Cristo è stato battezzato a mezzanotte» (*ibidem*, pp. 106-107). Si osservi, comunque, in questo caso la distinzione fra quanti godono della visione e il popolo, che semplicemente partecipa alla celebrazione.

Alla liturgia si legano anche le annotazioni, che riguardano la produzione dell'incenso e dello storace,<sup>27</sup> ma soprattutto le descrizioni del culto delle reliquie e delle icone miracolose.

Delle reliquie si sottolinea soprattutto se possiedono virtù miracolose, in particolare se producono l'olio (*miron*), con poteri taumaturgici, usato per la cura di malati. Daniil menziona per esempio l'olio che fuoriusciva dal tratto di mare, in cui erano stati annegati i martiri di Eraclea di Tracia,<sup>28</sup> la raccolta della cenere santa presso il sepolcro di Giovanni Evangelista a Efeso<sup>29</sup> e l'olio che usciva dal sepolcro di san Giuseppe.<sup>30</sup> Nei monasteri palestinesi la santità dei monaci si manifesta nell'integrità dei loro corpi: i monaci defunti giacciono «come vivi», emanando profumi. È il caso di san Saba e compagni, di sant'Eutimio e compagni, di san Ciriaco e dei suoi figli.<sup>31</sup> È importante osservare che nella Rus' l'incorruttibilità del corpo fu percepita come un segno di santità e divenne un elemento fondamentale della venerazione di un santo.<sup>32</sup>

Non meno importanti sono le icone miracolose, che fin dalla vittoria degli iconoduli, celebrata nella festa dell'Ortodossia, la prima domenica di quaresima, diventarono un elemento fondamentale del culto ortodosso. Nel suo viaggio Daniil ebbe occasione di venerare l'icona della Madre di Dio, che convinse a Efeso l'eretico Nestorio,<sup>33</sup> l'icona della Madre di Dio a Calamon, su cui discendeva lo Spirito Santo, cioè, come testimoniano altre fonti, da cui scaturiva dell'olio miracoloso, la miracolosa icona di Beirut, in cui onore si celebrava una festa liturgica<sup>34</sup> e in genere i cicli pittorici e musivi delle chiese, su cui spesso si concentra l'attenzione del pellegrino. Con una certa sorpresa, invece, l'egumeno descrive la statua di Cristo, che i crociati avevano innalzato sul ciborio, eretto sopra il Santo Sepolcro: «Sopra alla grotticina è stato fatto un bel baldacchino, che si regge su colonne, sopra è rotondo e rivestito con lamine d'argento dorato e sopra si erge un Cristo fatto d'argento, anche più grande di un uomo, lo hanno fatto

27. *Ibidem*, pp. 78, 80, 148.

28. *Ibidem*, pp. 74-75.

29. *Ibidem*, p. 76.

30. *Ibidem*, p. 153.

31. *Ibidem*, pp. 112, 113, 128.

32. Si veda a questo proposito lo studio di B.A. Uspenskij, *L'antica teologia russa: il problema dell'esperienza sensoriale e di quella spirituale*, Firenze 1996, pp. 18-19, che rimanda all'abbondante letteratura sull'argomento.

33. Daniil egumeno, *Itinerario*, p. 76.

34. *Ibidem*, pp. 108 e 135.



i Franchi [...]».<sup>35</sup> In genere di fronte alle testimonianze delle teofanie divine, che confermavano eventi e realtà della storia sacra, Daniil manifesta spesso il suo stupore, esprimendo la meraviglia del credente di fronte al miracolo (si veda in particolare l'uso ricorrente dell'aggettivo *čudesnŭ*).

La centralità della celebrazione liturgica nel culto e nella devozione è ancora più evidente nel *Pellegrino*, che Dobrynja Jadrejkovič scrisse al suo ritorno in patria a Novgorod, prima di diventarne arcivescovo, col nome di Antonij (1211). La sua opera ci offre una preziosa testimonianza sulle chiese e i santuari di Costantinopoli, alla vigilia del saccheggio della città perpetrato dai crociati (1204).

Il racconto si concentra sulla cattedrale di S. Sofia e sui numerosi santuari della "città imperiale", introducendoci nella complessa realtà della tradizione liturgica costantinopolitana, che costituiva il modello sia per la cattedrale di Novgorod, sia per la chiesa metropolitana di Kiev, che avevano entrambe il nome di S. Sofia, mentre nella Rus' si andava sempre più diffondendo la tradizione liturgica studita. Senza dubbio il nuovo arcivescovo Antonij si sforzò di uniformare la vita liturgica della sua cattedrale alla complessa e ricca tradizione costantinopolitana, che aveva conosciuto durante il suo soggiorno a Costantinopoli. La sua esperienza del sacro, strettamente legata alla celebrazione liturgica, anche se caratterizzata da nuove teofanie di angeli e santi, testimonia un rapporto di continuità fra il pellegrinaggio a Gerusalemme e la visita a Costantinopoli. Non è un caso che la narrazione inizi con l'ingresso a S. Sofia e la venerazione delle lastre marmoree e dei sigilli del Santo Sepolcro, che vi si conservavano.<sup>36</sup>

Antonij ci conduce attraverso un itinerario prestabilito all'interno della Grande Chiesa fino alle "porte del paradiso", che introducevano nel *sancta sanctorum*, in cui aveva luogo la consacrazione eucaristica. Prima di giungere al presbiterio il pellegrino ci racconta la storia del sacerdote Anfinogeno, che ci illustra l'atmosfera di sacralità, incentrata sulla liturgia, che avvolgeva il santuario:

Vicino alle mirrofore<sup>37</sup> in santa Sofia c'è la piccola tomba del figlioletto di sant'Anfinogeno. Un tempo Dio mandò un angelo a prenderne l'anima: mentre Anfi-

35. *Ibidem*, p. 85.

36. Non mi soffermo sulle numerose reliquie, connesse a Cristo e alla sua passione, che si conservavano in S. Sofia e in genere a Costantinopoli, rimandando al mio lavoro *Il culto delle reliquie nei racconti di pellegrinaggio*, in corso di stampa.

37. Più volte Antonij fa riferimento al luogo «non lontano dalla protesi», dove «cantano le mirrofore» (Loparev, *Kniga Palomnik. Skazanie mest svjatykh vo Caregrade Antonija archiepiskopa*, pp. 72, 79). Secondo D. Ajnalov si tratta del canto che

nogeno celebrava in chiesa con il fanciullo, l'angelo del Signore, giunto nella chiesa, si fermò per parlare e disse ad Anfinogeno: "Ecco Dio mi ha mandato per l'anima di questo fanciullo, e io la prenderò". E disse all'angelo sant'Anfinogeno: "Aspetta, finché non termini questo santo servizio con il fanciullo per il Dio tuo e mio, creatore del cielo e della terra, che ha mandato suo Figlio a noi indegni e peccatori per la purificazione dei peccati e la salvezza delle nostre anime e, nell'attesa, a coloro che si convertono dai peccati e si pentono [rivolgendosi] a Dio". E ciò diceva con umiltà. L'angelo del Signore, quando ebbe udito, acconsentì a quanto aveva ascoltato da Anfinogeno, e si fermò, attendendo al suo servizio, finché Anfinogeno non compì il sacrificio. E dopo che Anfinogeno e il fanciullo ebbero terminato il servizio, preso il fanciullo per mano e dopo essersi prostrato all'angelo del Signore, glielo diede. L'angelo del Signore, accolta l'anima del fanciullo, andò a Dio, gioendo e rallegrandosi e diede gloria a Dio per la salvezza dell'anima del fanciullo. E altri sepolcri in Santa Sofia non ci sono oltre a questo.<sup>38</sup>

Giunto alle porte del santuario il *Pellegrino* descrive con attenzione il presbiterio. Si osservano in primo luogo le corone votive degli imperatori appese al ciborio, ma anche «delle piccole corone in numero di trenta a memoria di tutti i cristiani, perché non dimentichino i trenta denari d'argento di Giuda, per cui tradì il Signore Gesù Cristo»<sup>39</sup>. Antonij si sofferma in particolare sulla simbologia del «velo di

il coro eseguiva nel luogo in cui erano apparse le mirrofore (D. Ajnalov, *Primečanija k tekstu Knigi "Palomnik" Antonija Novgorodskogo* [Note al testo del libro "Il pellegrino" di Antonij da Novgorod], in «Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosvješćenija» [«Rivista del Ministero dell'Istruzione pubblica»], 18 (1908), 11, p. 89), ma recentemente, sulla base di un passo del *De Cerimoniis* (I, 44, 35), R. F. Taft identifica questo luogo con il gineceo delle diaconesse (*Women at church in Byzantium: where, when – and why?*, in «Dumbarton Oaks Papers», 52 (1998), pp. 66-69). Purtroppo Taft non spiega perché le mirrofore andrebbero identificate con le diaconesse. Solo recentemente, grazie alle indicazioni di R. Stichel, ho trovato una spiegazione plausibile al riferimento alle "mirrofore". Secondo A. A. Dmitrievskij anche in S. Sofia di Costantinopoli si era costituito un gruppo di vergini, che sul modello della chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme, erano chiamate "mirrofore" e che vivevano nel vicino monastero della S. Madre di Dio. Il Typikon della chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme descrive le "mirrofore" come un gruppo di vergini addette alla conservazione e al decoro del Santo Sepolcro (esse andrebbero dunque distinte dalle diaconesse). In particolare nel giorno di Pasqua, quando il patriarca usciva dal Sepolcro, e al mattutino durante la lettura del vangelo, incensavano e inneggiavano alla resurrezione di Cristo. Il Typikon della Grande Chiesa, tuttavia, non ci conferma la testimonianza di Antonij (A. A. Dmitrievskij, *Drevnejšie patriaršie tipikony svjatogrobskoj ierusalimskij i velikoj konstantinopolskoj cerkvy. Kritiko-bibliografičeskoe issledovanie* [I typika più antichi dei patriarchi della chiesa del Santo Sepolcro di Gerusalemme e della grande Chiesa di Costantinopoli. Ricerca critico-bibliografica], Kyjiv 1907, pp. 201-205).

38. Loparev, *Kniga Palomnik. Skazanie mest svjatyh vo Caregrade Antonija archiepiskopa*, p. 73.

39. *Ibidem*, p. 75.

preziosa stoffa appeso al ciborio», con una lunga digressione, che può farci comprendere la concezione del sacro alla base della liturgia bizantina ereditata dalla Rus':

I celebranti una volta officiavano con un velo di stoffa preziosa appeso al ciborio. Perché? A causa dello sguardo delle donne e di tutta la folla, affinché non si servisse messa a Dio altissimo, creatore del cielo e della terra con la mente e il cuore turbidi. Ma poi gli eretici preso di nuovo il corpo e sangue del Signore, dal momento che non li vedeva nessuno a causa del velo, dopo averlo sputato, lo calpestarono con i piedi; i santi padri, avendo saputo di quella eresia per mezzo dello Spirito, legati quei veli alle colonne del ciborio, affiancarono anche un protodiacono al patriarca, al metropolita e al vescovo, perché guardasse che si servisse a Dio in modo corretto senza eresia. Del resto quel velo si squarciò fino in fondo durante la crocifissione a causa dell'empietà giudaica e ci fu tenebra in tutta la terra, i sepolcri si aprirono e i corpi dei defunti risuscitarono (cf. Mt. 27, 51.52), perché dopo che fu accaduto, dopo aver visto quel miracolo, riconoscessero il Figlio di Dio; a causa dell'invidia e dell'orgoglio la stirpe giudaica dal cuore di pietra non si sottomise, né si pentì, né si prostrò al Figlio di Dio; da questo miracolo saranno accusati nel tremendo giudizio non solo i Giudei, ma tutti gli infedeli, dal momento che vedono questo miracolo, accaduto al Figlio di Dio, e non credono in Lui. Cristo infatti avendo grande misericordia verso i Giudei, compì quel miracolo perché dopo che fu accaduto, dopo aver visto e ascoltato, riconoscessero il Figlio di Dio e si pentissero del loro empio assassinio. I Giudei seppero del miracolo del Figlio di Dio, ma né si sottomisero, né fecero penitenza a causa dell'invidia e dell'orgoglio. A causa dell'invidia infatti e dell'amarezza degli angeli, gettati giù dal cielo, si trasformarono in demoni. Di cosa si rattristava Gesù, andando sulla croce? Ascolta, dunque, cosa disse Cristo nel vangelo: "La mia anima è triste fino alla morte" (cf. Mt. 26, 38). Disse questo infatti Gesù: "Sono così triste, non perché morirò, ma perché gli Israeliti furono la mia gente ed essi vogliono crocefiggermi, e per questo sarà loro negato il Regno di Dio". In Santa Sofia erano conservati le tavole della Legge di Mosè e l'Arca, e in essa la manna.<sup>40</sup>

In questa concezione del sacro la chiesa di S. Sofia (e per estensione ogni chiesa cristiana) sostituisce il tempio di Salomone e la liturgia cristiana prende il posto del sacrificio veterotestamentario. In tal modo si recuperano simbolicamente le tradizioni veterotestamentarie, ma si manifesta una tendenza a ritualizzare la fede cristiana, come dimostrano il riferimento alla separazione fra sacro e profano, realizzata simbolicamente dal "velo", come pure una concezione dell'eresia strettamente connessa alla celebrazione culturale.<sup>41</sup>

40. *Ibidem*, pp. 75-76.

41. La continuità della storia sacra viene in qualche modo confermata dalle reliquie veterotestamentarie, presenti in abbondanza a Costantinopoli e soprattutto a S. Sofia e nel palazzo imperiale. In quest'ultimo si conservavano per esempio la tromba, con cui Giosuè aveva conquistato Gerico, e il corno di Abramo. Entrambi sarebbero stati «suonati dagli angeli alla seconda venuta del Signore» (*ibidem*, p. 80).



L'evidente polemica anti giudaica è accompagnata da una viva attesa della conversione degli Ebrei, che preannunciava un'era di pace con tutte le caratteristiche delle profezie veterotestamentarie. Ne rappresentava il segno premonitore la miracolosa levitazione delle tre lampade e della croce, sistemate nel presbiterio al tempo dell'imperatore Giustiniano, che era avvenuta il 21 maggio del 1200. Questa era la profezia che circolava fra il popolo secondo la testimonianza di Antonij:

Già Dio ha visitato noi cristiani con la sua misericordia, e per le preghiere della purissima Madre di Dio, e di santa Sofia, Sapienza di Dio, e per le preghiere dell'imperatore Costantino e della sua madre Elena, Dio vuole darci una vita come ai tempi di Costantino e ora sarà ancora meglio. Dio condurrà i Giudei pagani al battesimo e saranno cristiani e (uniti) in un unico amore, non vi saranno conflitti fra loro, ma combatteranno solo contro coloro, che non vorranno ricevere il battesimo. E volenti o nolenti Dio li costringerà a ricevere il battesimo. Ci sarà dunque molta abbondanza di ogni bene sulla terra e la giustizia, e gli uomini inizieranno a vivere una vita santa, non ci saranno offese, la terra produrrà frutto da sé per comando divino, come il miele e il latte, grazie alla buona vita cristiana.<sup>42</sup>

Nella sua presentazione della liturgia eucaristica Antonij si sofferma in particolare sulla processione offertoriale, che, nonostante le voci di protesta dei teologi bizantini, era diventata nella devozione popolare un momento di particolare solennità. Il racconto mette soprattutto in evidenza l'atteggiamento devoto dei presenti:

Mentre cantano l'alleluia sull'ambone, i suddiaconi reggono le tavole in luogo di quelle di Mosé, gli eunuchi cantano la processione, prima [cantano] i suddiaconi, poi canta un monaco solo; e allora molti presbiteri e diaconi portano in processione i doni del Signore; si ha allora gran pianto, compunzione e umiltà da parte di tutta la folla di persone non solo giù in Santa Sofia, ma anche nelle gallerie. Che timore e umiltà e compunzione provano allora i vescovi, i presbiteri e i diaconi in quella onorata funzione! Che straordinario vasellame d'oro, ornato con pietre e perle, e d'argento, per i santi doni portano! E che scintillante Gerusalemme<sup>43</sup> e che flabelli portano allora! Che sospiro e pianto ha allora il

42. *Ibidem*, p. 77. Nel corso della sua narrazione Antonij mette in rilievo il culto locale di Costantino, un santo che si era convertito dall'ebraismo ai tempi di Stefano il Nuovo, in cui onore era stata eretta una chiesa (*ibidem*, p. 91).

43. Nella tradizione più antica, già attestata a Novgorod nell'XI secolo, il pane offertoriale (prosfora) era contenuto in una sorta di patena con la forma di un ciborio o di una chiesa, che prendeva il nome di Gerusalemme o di Sion e che simbolizzava il Santo Sepolcro. In Russia se ne conservano tre antichi esemplari, il primo dell'inizio dell'XI secolo (d'origine bizantina), proveniente da Novgorod, i successivi dell'inizio del XII secolo, riccamente decorati dalle figure degli apostoli, provengono da Novgorod e da Mosca (I. A. Sterligova, *Ierusalimy kak liturgiĉeskie sosudy v drevnej Rusi* [*Gli ierusalimy come vasi liturgici nell'antica Rus'*], in *Ierusalim v ruskoj kul'ture* [*Gerusalemme nella cultura russa*], a cura di A. Batalov e A. Lidov, Moskva 1994, pp. 46-62).



popolo per il [proprio] peccato! Qual è la mente o qual è l'anima, che non si ricorderà allora del regno dei cieli e della vita senza fine? E con quale pietà e umiltà il patriarca celebra la funzione! Ecco, fratelli, ricordandocene, sforziamoci di stare alla funzione allo stesso modo con timore per ricevere la vita beata in questo secolo e in quello futuro.<sup>44</sup>

Della complessa vita liturgica in S. Sofia, che aveva al suo servizio ben tremila sacerdoti, Antonij ci testimonia ancora l'alternarsi degli uffici, che precedono e seguono la celebrazione dell'eucarestia, in cui è evidente l'importanza del canto «piacevole e dolce, come quello degli angeli». È interessante osservare l'antico uso di chiamare alla preghiera, non con le campane, come si andava diffondendo nella Rus' dall'Occidente, ma ancora con il simandro, uno strumento di legno a percussione:

Non ci sono campane in Santa Sofia, ma tenendo in mano un piccolo simandro battono per chiamare al mattutino, ma non battono per chiamare alla messa e al vespro, hanno il simandro secondo l'insegnamento dell'angelo, mentre i latini suonano le campane.<sup>45</sup>

Nella celebrazione liturgica, come possiamo osservare, avevano grande importanza gli arredi sacri, di cui si percepisce appieno il valore simbolico. Il nostro pellegrino non manca in diverse occasioni di osservare il prezioso vasellame, fra cui vi sarebbe stato un grande piatto d'oro, donato dalla principessa Ol'ga, battezzatasi probabilmente a Costantinopoli nel 957, i grandi candelieri e le lampade. Vi erano, inoltre, le lampade, che levarono insieme alla croce e una lampada che, cadendo, miracolosamente non si era rotta in pezzi. Al ciborio,

44. Loparev, *Kniga Palomnik. Skazanie mest svjatyh vo Caregrade Antonija archiepiskopa*, p. 76.

45. *Ibidem*, pp. 79-80. Il simandro (*σημάνδρον, bilo*) è una barra, una trave di legno, di dimensione più o meno grande (vi sono simandri piccoli e grandi), che si porta sulla spalla e che viene percossa con un martelletto di legno (o di metallo), per chiamare ancora oggi in alcuni monasteri alla preghiera. Nella nostra tradizione ne è rimasta a lungo traccia nella battola, che si suonava durante il triduo pasquale. Secondo gli studi più recenti non esistono testimonianze greche che ci spieghino l'origine di questo strumento e il suo significato, ma ne parla un interessante apocrifo slavo. Si vedano in particolare i dotti articoli di R. Stichel, *Jüdische Tradition in christlichen Liturgie: zur Geschichte des Semantrons*, in «Cahiers Archéologiques», 21 (1971), pp. 213-228; di Ch. Hannick, *Die Bedeutung der Glocken in byzantinischen und slavischen Klöstern und Städten*, in *Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden*, a cura di A. Haverkamp, Oldenbourg 1998, pp. 1-23; e un mio recente contributo: M. Garzaniti, *Eventi sonori nei racconti di viaggio del Medioevo russo*, in «Musica e storia», 9 (2001), 2, pp. 473-488.

ornato di argento e oro, erano inoltre appese, come abbiamo visto, le corone votive degli imperatori.<sup>46</sup>

Dalla cattedrale di S. Sofia il nostro pellegrino ci conduce attraverso i principali santuari della città, ma partendo dal monastero degli Acemeti, che, come recita il nome stesso, vegliavano tutta la notte nelle diverse chiese, trasformando l'intera città in un unico santuario. L'unico giorno, in cui non si svolgeva la liturgia a Costantinopoli, era il venerdì santo, quando si provvedeva alla pulizia delle chiese, il cui pavimento veniva ricoperto da uno strato di foglie di violette.<sup>47</sup>

Antonij visita in primo luogo il palazzo imperiale, dove si trovava la chiesa di S. Michele. In questa basilica durante la liturgia, quando l'imperatore entrava, ai canti, eseguiti con «bella voce, come da angeli» si aggiungeva il profumo dell'aloè, che filtrava attraverso il pavimento: secondo il pellegrino i fedeli si sentivano come «in cielo o in paradiso. Lo Spirito Santo riempie l'anima e il cuore di gioia agli uomini ortodossi».<sup>48</sup> Lo scudo dell'imperatore Costantino, fra le straordinarie reliquie ivi raccolte, era stato trasformato in una grande patena.

Il pellegrino ci fa conoscere le principali chiese e i monasteri della città, ma non possiamo naturalmente seguire le singole tappe dell'itinerario di Antonij, per cui rimando a un prossimo studio. Mi limito a considerare un aspetto fondamentale della devozione ortodossa: le immagini sacre e le reliquie.

Assai più sviluppato rispetto all'*Itinerario* di Daniil, appare il culto delle immagini sacre. Ve ne erano alcune particolarmente venerate in S. Sofia: un'icona della Madre di Dio e una immagine del Cristo, che colpite da Giudei buttano sangue, un'icona della Madre di Dio, da cui sgorgano lacrime taumaturgiche, un'immagine del Salvatore, che il patriarca Germano, difensore del culto delle icone, aveva fatto giungere miracolosamente per mare a Roma e infine un'altra icona del Salvatore, con un dito d'argento, che aveva ammonito il suo superbo iconografo. Lui stesso aveva avuto occasione di vedere un'iconografo all'opera.<sup>49</sup>

All'interno della cattedrale c'era ancora un'immagine dell'imperatore Leone, che aveva predetto sulla base di uno scritto del profeta Daniele, «chi sarebbe stato imperatore a Costantinopoli, finchè sareb-

46. Loparev, *Kniga Palomnik. Skazanie mest svjatykh vo Caregrade Antonija archiepiskopa*, in particolare pp. 72; 74; 77; 73; 75.

47. *Ibidem*, p. 88.

48. *Ibidem*, pp. 81-82.

49. *Ibidem*, in particolare pp. 71; 72; 71; 74; 79.

be durata Costantinopoli»,<sup>50</sup> e anche una “grande icona” dei principi martiri Boris e Gleb, i santi più venerati nella Rus’.<sup>51</sup> Nel tempio era possibile anche acquistare delle icone. Secondo il *Pellegrino* le vecchie icone con le immagini sbiadite non venivano distrutte, ma venivano bollite nell’olio santo e con questo olio erano battezzati i bambini.<sup>52</sup>

A Costantinopoli era particolarmente venerata l’icona della “Madre di Dio Odighitria”, che secondo la tradizione era stata dipinta dallo stesso evangelista Luca,<sup>53</sup> conservata nel palazzo imperiale, ma anche la tunica e il bastone della Madre di Dio, che si trovavano nella grande cattedrale della Blacherne. Nella chiesa della S. Madre di Dio a Is-Pigas, secondo la testimonianza di Antonij, durante la quaresima era apparso in un’immagine di san Giovanni un fiore di rosa sulla bocca del santo, e la popolazione dell’intera città era accorsa a vedere il prodigio. Nel mona-

50. *Ibidem*, p. 74.

51. M. Garzaniti, *Boris e Gleb*, in *Il Grande Libro dei Santi*, a cura di C. Leonardi, A. Riccardi e G. Zarri, Milano 1998, pp. 335-337.

52. Loparev, *Kniga Palomnik. Skazanie mest svjatykh vo Caregrade Antonija archiepiskopa*, pp. 78; 74.

53. *Ibidem*, p. 82. Nella Rus’ la credenza che vi fossero delle icone, dipinte da san Luca, che raffiguravano la “Madre di Dio Odighitria”, era già diffusa in epoca antica. Secondo la *Vita di santa Evfrosinija di Polock*, la principessa, poi divenuta monaca e morta durante un pellegrinaggio a Gerusalemme (1173), aveva fatto richiesta all’imperatore bizantino Manuele di una delle tre icone dipinte da san Luca. L’imperatore le avrebbe inviato l’icona custodita a Efeso, che la santa aveva destinato alla chiesa della Madre di Dio della sua città, dopo averla ornata d’oro e di pietre preziose, e stabilendo che ogni martedì fosse portata in processione nelle altre chiese (G. Kuševlev-Bezborodko, *Povest’ o Evfrosinii Polockoj [Racconto su Evfrosinija di Polock]*, in *Pamjatniki starinnoj russkoj literatury [Testimonianze della letteratura russa]*, IV, Sankt-Peterburg 1862, pp. 172-179, in particolare pp. 176-177). Si tratterebbe, dunque, di una copia della medesima icona, di cui parla Daniil nella sua visita a Efeso (v. *supra*), prodotta a Costantinopoli per il monastero della S. Madre di Dio a Polock. Secondo I. A. Šalina, che ne ha fatto uno studio approfondito, nella prima metà del XIV secolo ne sarebbe stata fatta una copia a Pskov, a lungo venerata a Toropce, che oggi si conserva al Museo nazionale russo di San Pietroburgo (I. A. Šalina, *Bogomater’ Efesskaja-Polockaja-Korsunskaja-Toropeckaja: istoričeskie imena i archetip čudotvornoj ikony [La Madonna di Efeso-Polock-Cherson-Toropce, nomi storici e archetipo dell’icona miracolosa]*, in *Čudotvornaja ikona v Vizantii i Drevnej Rusi [L’icona miracolosa a Bisanzio e nella Rus’ antica]*, a cura di A. M. Lidov, Moskva 1996, pp. 200-236). Ancora più famosa è l’icona della “Madre di Dio Odighitria”, che dipinta all’inizio del XII secolo a Costantinopoli, attraverso Kiev, fu portata a Vladimir, nella cattedrale della Madre di Dio, come attestano le Cronache già nel 1164 e che in seguito divenne la patrona di Mosca (L.A. Ščennikova, *Čudotvornaja ikona «Bogomater’ Vladimirskaja» kak «Odigitrija Evangelista Luki» [L’icona miracolosa “Madre di Dio di Vladimir” come “Odigitrija di Luca Evangelista”]*, in *Čudotvornaja ikona v Vizantii i Drevnej Rusi*, Moskva 1996, pp. 252-286).



stero di S. Michele si venerava invece un'icona con il volto di Cristo, che si era voltato alla vista di un "uomo ingiusto". Nella chiesa di S. Nicola si conservava un'icona del santo con una fenditura sulla fronte, da cui era sgorgato sangue, che l'imperatore stesso veniva a venerare.<sup>54</sup>

Il culto delle immagini sacre ci rimanda più in generale al culto dei santi, le cui reliquie sovrabbondavano a Costantinopoli. La loro venerazione rappresentava un aspetto fondamentale del culto cittadino. In S. Sofia si conservava il braccio del patriarca Germano, che veniva usato nella cerimonia di insediamento dei patriarchi, mentre nel palazzo imperiale si trovava il "braccio destro" di Giovanni il Battista, che serviva all'intronizzazione dell'imperatore.<sup>55</sup>

Le reliquie erano così numerose che, per esempio, nel monastero di S. Elia per le feste si preparavano dei tavoli, su cui venivano offerte alla venerazione dei fedeli, ma secondo il *Pellegrino* vi era un altro monastero, dedicato alla Madre di Dio, che ne possedeva altrettante. Durante la costruzione di S. Sofia delle reliquie erano state persino murate nel presbiterio.<sup>56</sup>

In numerose chiese e monasteri si conservavano, spesso in urne preziose, i corpi o le parti del corpo dei santi, o quanto era loro appartenuto (vesti, calici, spade, ecc...). Come nell'*Itinerario*, i corpi dei monaci manifestavano nella loro integrità l'elevata santità di vita, come dimostrano le reliquie di Anna, di Eudocimo il Giovane («giace come vivo») e del monaco Costantino. Le reliquie si potevano trovare ancora in parte nei luoghi d'origine, come nel caso dei santi innocenti di Gerusalemme, o dei martiri di Sebaste, o divise come i resti di san Spiridione all'interno della medesima città. Il pellegrino non omette di ricordare la pratica, allora diffusa, del furto delle reliquie, a proposito dei resti di sant'Anastasio: «in quella chiesa sant'Anastasio è rimasto senza testa, la sua testa infatti è stata rubata».<sup>57</sup>

54. Loparev, *Kniga Palomnik. Skazanie mest svjatykh vo Caregrade Antonija archiepiskopa*, in particolare pp. 82; 90-91; 92; 93.

55. *Ibidem*, pp. 71; 80. Per un breve commento vedi B.A. Uspenskij, *Car' i patriarch. Charizma vlasti v Rossii. Vizantijskaja model' i ee russkoe pereosmyslenie [Zar e patriarcha. Il carisma del potere in Russia. Il modello bizantino e la sua reinterpretazione russa]*, Moskva 1998, p. 263. Riguardo alle reliquie dei santi rimando ancora al mio lavoro *Il culto delle reliquie nei racconti di pellegrinaggio*, in corso di stampa.

56. Loparev, *Kniga Palomnik. Skazanie mest svjatykh vo Caregrade Antonija archiepiskopa*, in particolare pp. 83 e 89.

57. *Ibidem*, rispettivamente alle pp. 82; 86; 88; 82; 88; 84; 86.



Numerose erano poi le processioni che percorrevano con le reliquie dei santi le strade della città. In onore di santo Stefano il Nuovo la sua testa veniva portata tutta la notte (sic!) per la città alla luce delle fiaccole, mentre il popolo invocava Kirieleison; spoglie di santa Teodosia, conservate nell'omonimo monastero, ottenevano al loro passaggio delle guarigioni. Si menzionano anche le processioni in onore di santa Parasceve e Eufemia. In particolari occasioni si consentiva l'accesso ad alcuni luoghi di culto, come il monastero di S. Giovanni Battista, in cui vivevano in clausura oltre duecento monaci. Per le feste del santo e per la pasqua si consentiva l'accesso al popolo e si offriva da mangiare. Ma anche durante l'anno del pane, della zuppa e del vino non si negavano mai a nessun pellegrino o bisognoso, che si recasse al monastero della S. Madre di Dio a Is-Pigas.<sup>58</sup>

Fra i santi taumaturghi aveva un posto di rilievo san Gregorio. La colonna di S. Sofia, presso cui era apparso, rivestita di lastre di bronzo, era oggetto di continui baci e sfregamenti, per la festa in suo onore venivano portate lì anche le reliquie. I pellegrini si attendevano miracoli anche dal calice di marmo e dalla croce di san Teodoro, le cui spoglie giacevano nel monastero di S. Giorgio, e dall'epitrachelio, cioè dalla stola di san Paolo il Confessore. Per la febbre e altre malattie si ricorreva soprattutto all'intercessione di san Polieuto, mentre per scoprire sortilegi e incantesimi ci si rivolgeva a sant'Anastasia, ma ci rivolgeva anche a un certo san Giorgio, che era sepolto nella chiesa di S. Giovanni il Teologo e a una ignota santa Maria vergine, il cui corpo veniva posto sui malati. Aveva potere taumaturgico anche l'acqua, che scaturiva dal sepolcro di san Sansone.<sup>59</sup>

In S. Sofia erano particolarmente venerate le catene di san Pietro, memoria della sua prigionia a Gerusalemme, che erano state forgiate in una icona dorata. Se ne faceva memoria in un'importante festa liturgica, durante la quale il patriarca e tutto il popolo la veneravano.<sup>60</sup> Si veneravano persino il catenaccio delle "porte del paradiso", capace di guarire dal veleno o dal morso di un serpente e le antiche chiavi della cattedrale. I fedeli, inoltre, baciavano il luogo in cui, secondo la visione di un "santo sacerdote" era apparsa la Madre di Dio, mentre intercedeva per il popolo cristiano.<sup>61</sup>

58. *Ibidem*, rispettivamente alle pp. 85; 87; 93; 87; 93.

59. *Ibidem*, rispettivamente alle pp. 73; 87; 88; 87; 88; 90; 91; 86.

60. *Ibidem*, p. 72. Si veda. V. von Falkenhauser, *Petri Kettenfeier in Byzanz*, in *Fest und Alltag in Byzanz*, a cura di G. Prinzing e D. Simon, München 1990, pp. 129-144.

61. Loparev, *Kniga Palomnik. Skazanie mest svjatykh vo Caregrade Antonija archiepiskopa*, riferimenti testuali alle pp. 74, 72, 78.

A Costantinopoli nel quartiere dei mercanti della Rus' c'era un luogo di culto dedicato ai santi principi della Rus', Boris e Gleb. Lì Antonij aveva assistito alla guarigione del piede di un pellegrino. Al ritorno del suo viaggio, come testimonia la *Cronaca di Novgorod*, egli aveva portato con sé "il sepolcro del Signore", probabilmente una reliquia del sepolcro o la misura del sepolcro o con ogni probabilità una patena raffigurante il Santo Sepolcro, che forse si conserva ancora oggi (cfr. *supra* nota 43). Dal suo racconto sappiamo, però, che aveva portato a Novgorod alcune reliquie: un frammento della tunica di san Teodoro, un frammento del cranio di san Biagio, che si trovava nel monastero di S. Giovanni, un frammento della pietra della tomba di san Giovanni.<sup>62</sup>

Non sappiamo se il pellegrino novgorodese rimase a Costantinopoli fino alla sua caduta. Probabilmente, mentre Antonij, ritornato nella sua città, sistemava la sua opera sulla base degli appunti raccolti e delle fonti a sua disposizione, venne a sapere che i santuari che aveva descritto erano stati dati al saccheggio. La cattedrale di S. Sofia e le chiese della capitale, come raccontano le cronache,<sup>63</sup> furono spogliate dei loro arredi sacri, soprattutto dell'oro e dell'argento, e delle loro preziose reliquie, che furono trafugate e vendute in Occidente. Lo testimoniano ancora oggi il Tesoro di san Marco e la Sainte Chapelle, costruita appositamente per sistemarvi le preziose reliquie, acquistate dai veneziani. Forse per questa ragione la tradizione manoscritta ci testimonia una seconda redazione, che alcuni critici ritengono appartenere al medesimo autore, purtroppo conservata solo parzialmente (o incompiuta?), in cui si parla del saccheggio dei crociati, con particolare riferimento alla chiesa di S. Sofia: «E presero tutti questi beni preziosi, che appartenevano alla chiesa e li portarono a Roma, questo è accaduto per i nostri peccati».<sup>64</sup> Le conseguenze della conquista della città,

62. *Ibidem*, pp. 90, 83, 85, 86. Il passo della *Cronaca di Novgorod* è citato da Loparev (*ibidem*, p. II).

63. La testimonianza slava più importante sulla conquista di Costantinopoli è contenuta nella *Prima cronaca di Novgorod* e risale ai medesimi anni. Si è fatta persino l'ipotesi, peraltro non confermata, che l'opera appartenga allo stesso Antonij (O. V. Tvorogov, *Povest' o vziatii Car'grada frjagami [Il racconto della presa di Costantinopoli da parte dei Frjagi]*, in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. XI-pervaja polovina XIV v.* [Dizionario dei letterati e della letteratura della Rus' antica. XI-prima metà del XIV secolo], a cura di D. S. Lichačëv, I, Leningrad 1987, pp. 352-354).

64. Si fa riferimento all'edizione di I. I. Sreznevskij, *Svedenija i zametki o maloizvestnyh i neizvestnych pamjatnikach. LX. Skazanie o Sofijskom chrame Caregrada v XII v.* [Notizie e descrizioni di monumenti poco noti e ignoti. LX. Racconto sulla cattedrale di S. Sofia a Costantinopoli nel XII secolo], in «Sbornik Otdelenija Rus-

voluta soprattutto dalla Repubblica veneziana, furono profonde non solo sul piano politico ed economico, ma soprattutto minarono radicalmente i rapporti fra Oriente e Occidente, creando l'immagine di un Occidente ostile e conquistatore, di cui la Rus' ebbe conferma dalle reiterate crociate sul Baltico.

Abbiamo, così, seppur sommariamente, cercato di ricostruire il culto e la devozione dei pellegrini nei luoghi santi della Palestina e di Costantinopoli sulla base delle testimonianze dell'egumeno Daniil e dell'arcivescovo Antonij. Esaminando queste testimonianze, si può constatare, che i modelli culturali e devozionali dell'Oriente cristiano misero profondamente le loro radici nella Rus', separandola dalle tradizioni del mondo occidentale.

Se ancora nell'orizzonte dell'egumeno Daniil la tradizione occidentale è concepita all'interno della comune fede nella venerazione del sepolcro vuoto e dei luoghi santi della Palestina, per il pellegrino a Costantinopoli l'Occidente appare come una minaccia esterna, in grado di distruggerla, sostituendosi con una propria gerarchia e un proprio rito.

Aderendo alla tradizione orientale la Rus' ha sviluppato una devozione incentrata sulla liturgia, come celebrazione della pasqua, a cui sono strettamente connessi il culto delle immagini e la venerazione dei santi, che si propongono, realizzandone il significato spirituale, di sostituire il culto del Tempio e la pasqua giudaica. In questa prospettiva si debbono interpretare la sensibilità per la complessità simbolica, un marcato senso estetico, come pure una percezione assai viva dell'intercessione dei santi mediante la potenza taumaturgica delle loro reliquie. Si osserva in particolare una forte tendenza alla materializzazione e all'aspetto sensibile dell'esperienza religiosa, da cui l'Occidente si allontana progressivamente. Sarebbe, tuttavia, riduttivo non considerare l'atteggiamento interiore dei credenti nella celebrazione del culto e nelle pratiche devozionali, che manifestano la fede nella resurrezione e l'attesa escatologica del Regno: il timore, l'umiltà, la gioia, la meraviglia, che animano l'egumeno nel suo viaggio lungo la Terra santa, il pianto, la compunzione e l'umiltà che uniscono celebranti e popolo durante la liturgia in S. Sofia rappresentano quei sentimenti di pietà, a cui sono state educate generazioni intere di credenti, e che certamente hanno influito più profondamente nelle coscienze dei numerosi trattati e delle diatribe teologiche, che hanno stigmatizzato la divisione fra Oriente e Occidente.

skogo Jazyka i Slovesnosti» [«Raccolta del dipartimento di lingua e letteratura russa»], 12 (1875), pp. 340-352, in particolare p. 348.

LYUDMYLA FILIPOVYCH

## Il cristianesimo della Rus' kieviana: trasformazione della spiritualità etnica

Il problema dell'influenza cristiana nella trasformazione della spiritualità etnica della Rus' di Kiev supera l'ambito della scienza propriamente storica. Se, infatti, l'oggetto della ricerca può essere ancora collocato nel tempo e nello spazio, l'essenza e il contenuto dei processi di trasformazione nella sfera spirituale non possono essere compresi in tutto e per tutto da nessun settore delle scienze umane. Né sociologia, né filosofia, né etnopsicologia sono infatti in grado di ricreare la realtà storica della spiritualità di generazioni ed epoche passate.

La complessità della conoscenza dei fenomeni spirituali è condizionata da una serie di fattori. Innanzi tutto, in generale il risultato dei cambiamenti spirituali è difficile da percepire, e questo vale ancor di più per quelli che sono più distanti nel tempo. Di solito, vengono fissati e descritti attraverso alcuni esiti materiali, visibili o verbalizzati – ad esempio, nell'architettura modificata di un tempio, oppure nella traduzione dei libri ecclesiastici dalla lingua originale in quella nazionale, nelle nuove forme di officatura dei riti, oppure nelle particolarità delle vesti clericali –, che rappresentano soltanto la manifestazione delle trasformazioni spirituali.

Tuttavia, la spiritualità etnica, più nota come "l'anima del popolo", pur essendo una entità astratta e non materiale, può essere presa in considerazione attraverso categorie scientifiche, come *coscienza etnica (etnocoscienza)*, *religiosità*, *percezione del mondo etnoreligiosa*, *sensazione del mondo*, *comprensione del mondo*, *concezione del mondo*, *atteggiamento verso il mondo*, *relazione col mondo*. Esse non esistono come fenomeni astratti, ma sono sempre attribuite a portatori concreti, nel nostro caso al popolo che abitava nei limiti dello Stato della Rus' di Kiev dalla metà del IX secolo. Da allora la spiritualità etnica ha subito tanti e diversi cambiamenti, subendo l'influenza degli avvenimenti economici e sociali, politici e culturali, delle sperimenta-



zioni, delle scelte storiche e delle espansioni. La religione ebbe qui un ruolo molto particolare, per capire il quale è opportuno tener conto che la vita spirituale del popolo della Rus' di Kiev si poneva non tanto sul piano della scelta esistenziale tra l'Oriente e l'Occidente (con ogni probabilità questa era una domanda valida solo per l'*élite* della società e solo in tempi molto più recenti: fine XVI – inizio XVII secolo), quanto – anche dopo la diffusione di massa del cristianesimo – nell'ambito delle relazioni pagano-cristiane.

È un dato ben noto che la cristianizzazione ha permesso l'inclusione della Rus' in Europa attraverso l'instaurarsi di contatti diplomatici con numerosi paesi europei. Proprio la cristianizzazione – ed anche questa è un'acquisizione consolidata – ha dato una spinta al rapido sviluppo della scrittura, della letteratura, della diffusione dei libri, dell'architettura, dell'arte decorativa, della musica, ecc. Accanto a questi effetti politici e culturali, gli studi sulla spiritualità del popolo hanno evidenziato un passaggio fondamentale: in sostituzione della diffusa etnoconcezione mitologica del mondo – che vedeva realizzarsi nell'ambito del mito uno specifico modellamento della visione della realtà, formarsi specifiche sensazioni o concezioni del mondo e, attraverso queste, anche un atteggiamento originale verso di esso, strettamente legato alla etnocoscienza e all'autoconoscenza del popolo, proprio tramite tale elaborazione in grado di autodistinguersi in quell'ambiente pluri-etnico –, si venne affermando un nuovo tipo di conoscenza e percezione del mondo, quello cristiano, appunto, caratterizzantesi come superiore a quello etnico, perché cosmopolita, ecumenico. Il passaggio dal paganesimo al cristianesimo viene spesso descritto come un passo rivoluzionario, come un subitaneo cambiamento dei paradigmi di percezione del mondo, come perdita dei modelli comportamentali abituali, propri del modo di vivere pagano, al pari del brusco passaggio dalla notte al giorno. Le cose non stanno esattamente così.

La coscienza dei Russi con l'accettazione del cristianesimo subì quello che, nel linguaggio odierno, si chiamerebbe un trauma, uno shock. Il popolo cominciò a formarsi una nuova immagine dell'universo, dell'umanità, delle altre etnie e di se stesso, rivalutando il mondo dei propri valori e dei valori degli altri. Tale ricostruzione fu un processo lungo, spesso doloroso e persino destabilizzante. Le indagini sulla interiorità dell'Ucraino moderno dimostrano che essa tuttora contiene un forte sostrato pagano, spesso non avvertibile nemmeno dallo stesso portatore. Questo sostrato, a quanto pare, non è stato sostituito dal cristianesimo, nonostante i dieci secoli di supremazia di questa religione in Ucraina.

La tradizionale concezione del mondo e la comprensione religiosa del mondo<sup>1</sup> dei Russi in tutti i loro aspetti furono sottomesse alle trasformazioni influenzate dal cristianesimo. Si sa che fulcro della comprensione religiosa del mondo è l'immagine del divino. È convinzione di molti studiosi che nella coscienza degli antichi Russi prevalesse il politeismo. Senza stare ad analizzare la nota struttura delle divinità russe e le loro relative funzioni, diremo che la coscienza dell'antico russo-pagano cominciò a creare il concetto di un dio unico e multi-forme. Senza dubbio queste tendenze alla monoteizzazione del mondo trascendentale erano ancora molto lontane dal monoteismo unificato del cristianesimo. Ma l'idea di Dazhbog non come un semplice dio, uno fra i tanti dei tribali della futura etnia russa, ma come "datore di vita", cioè originario progenitore del mondo, padre di tutti gli esseri viventi, compresa l'etnia in questione, gradualmente si consolidò nella coscienza etnica. Inoltre, il Pantheon delle divinità russe distingueva anche la loro essenza maschile e femminile e tale diversità sessuale, così come le altre diversità, è da ritenere quale ricchezza della cultura spirituale dell'etnia.<sup>2</sup>

Per i Russi pagani dio era immanente, presente nella natura e diffuso nell'universo. Dunque la concezione del mondo dei Russi era non solo politeista, ma anche panteista.

Nella concezione pagana il mondo veniva rappresentato come una specie di struttura composta da tre sfere dell'essere: Prava, Java, Nava. Prava è posta come la legge universale del cosmo, che governa la vita di tutto l'universo. A questa legge si sottomette il caos, trasformandosi così in un armonico sistema cosmico. Prava dà ordine al moto dell'universo. Questo ordine coincide con la verità. È invisibile ai mortali, creato da Dazhbog. Prava viene definita non dall'esterno, ma dall'interno, da se stessa, e definisce tutto, compresa se stessa. Persino le azioni degli dei sono singole manifestazioni di Prava che regola il mo-

1. Sotto questa definizione si comprende un insieme di idee e concetti dell'etnia sul mondo e sul proprio posto in esso. È da tenere presente che la comprensione religiosa del mondo comprende non solo le dottrine, gli insegnamenti, le raccomandazioni, le immagini religiose formatesi a quel tempo nel paganesimo russo, ma anche la percezione mitologica delle idee e delle nozioni non religiose sulla vita etnica, sulla cultura e le conoscenze degli antenati; è tutto il complesso delle cognizioni utili e inutili che si basano sull'esperienza vitale dell'etnia, cioè sono tutti quei elementi del pensiero etnico, strettamente legati tra di loro, che alla fine compongono quella specifica comprensione religiosa del mondo propria dei Russi.

2. *Ukrajins'ka vira (ukrajins'ke jazychnytstvo) – etnichna religija ukrajintsiv* [La fede ucraina, ovvero il paganesimo ucraino, come religione etnica degli Ucraini], in «Religijna panorama» [«Panorama religioso»], 8-9 (2001), p. 101.

vimento del sole, dei pianeti, i fenomeni naturali e l'esistenza di tutti gli esseri viventi.

Java è il mondo visibile. La vita di Java è generata dagli dei di Prava. Prima e dopo di essa c'è Nava (la morte, il nulla, l'eternità), e in Prava c'è Java (il tempo, la momentaneità). Questa trinità dell'esistenza è rappresentata in molti simboli russi, in particolare nel simbolo del sacro "albero della vita", le cui radici ancestrali affondano nella profondità della terra, raggiungendo il mondo di Nava, cioè quello degli antenati. Il tronco e i rami sono la manifestazione del mondo visibile, delle persone viventi, e le foglie dell'albero sono l'abitazione dei governanti del mondo superiore, quello di Prava, degli dei e degli eroi che sono andati da Svarog per ricevere una nuova incarnazione. Dal contatto tra la forza divina e quella terrestre nasce, discende, la terza forza. Così nella trinità dell'esistenza si forma la Stirpe, spariscono i confini intra-temporali tra passato, presente e futuro, creandosi l'identità di un popolo come entità unica e integra.

Il paganesimo conosceva il dualismo universale, tuttavia il suo atteggiamento nei confronti degli opposti era diverso da quello del cristianesimo. Giorno e notte, essenza maschile ed essenza femminile non si contrapponevano in termini conflittuali, ma piuttosto erano considerati come un'unità inscindibile. I pagani non concepivano la sovrapposizione di un elemento sull'altro, ma accettavano l'esistenza del bianco e del nero come un dato di fatto, intravedendo in questo la base dell'armonia dell'universo. Bielobog (la divinità bianca) e Chernobog (la divinità nera) erano due entità uguali per significato e importanza. L'unità del mondo materiale e di quello spirituale era il principio basilare della vita quotidiana dei pagani, i quali nemmeno li distinguevano l'uno dall'altro.

La comprensione pagana del mondo, senza dubbio, non era così strutturata, ordinata e sistematica come quella cristiana. Non poteva che essere così. Questa comprensione non era nemmeno un qualcosa di immutabile. Con l'influsso del cristianesimo, il nuovo sistema di concezione del mondo che introdusse il monoteismo, l'idea della salvezza, della protezione divina e della vita eterna, i Russi cominciarono a comprendere il mondo in una maniera diversa. Ma era del tutto opposta?

Se prima il popolo percepiva, comprendeva e valorizzava il mondo circostante come un flusso naturale di eventi, nel quale la presenza dell'etnia e dell'individuo non era che un fatto logico, come se fosse una continuazione dell'esistenza fisica del mondo sebbene sotto la presenza divina, ora, nel cristianesimo, tutto ciò che esiste riceve il



suo inizio, lo svolgimento e la fine, il che dà una nuova formulazione alla meta e al senso della vita, al posto e alla destinazione dell'uomo (o dell'etnia) nel mondo. Mentre per i pagani l'uomo e l'etnia fanno parte del mondo, il cristianesimo considera l'uomo e conseguentemente l'etnia come un soggetto creato e inserito nel mondo.

Tali cambiamenti radicali nella visione del mondo hanno portato alla trasformazione della percezione religiosa del mondo stesso, man mano che l'individuo ha cominciato non solo a comprendere l'oggetto della sua fede in modo diverso, ma anche ad identificarsi con esso e di conseguenza a cambiare la sua percezione della propria vita privata e sociale. Il sentimento e l'emotività del soggetto, che prima quasi completamente si sottomettevano agli interessi del gruppo (sociali ed etnici), acquistano un'importanza dominante. Se prima erano l'esperienza vitale e le tradizioni del popolo a determinare le condizioni di vita di ciascun suo singolo rappresentante, ora diventano fondamentali per la sopravvivenza dell'etnia il livello d'istruzione e la cultura del singolo.

La concezione religiosa del mondo, ossia la religiosità rituale-quotidiana, manifesta la religione in un aspetto "riflesso", come insieme di azioni di significato religioso in cui la spiritualità dei credenti si materializza in forme simboliche.<sup>3</sup> Nel sistema delle manifestazioni della religiosità è la componente più conservativa. Per una buona parte di Russi che si identificavano nel paganesimo, la religione era non tanto un sistema di percezione della religione stessa, quanto un insieme di azioni di significato religioso, il che si manifestava nella consapevole o inconsapevole (a seconda della tradizione) esecuzione dei riti religiosi, nel rispetto delle consuetudini religiose, nel festeggiamento in forme religiose dei principali momenti della vita individuale e collettiva. Proprio per questo il paganesimo può essere considerato come una religione rituale.

La spiritualità etnica è non solo l'insieme specifico delle percezioni, sensazioni, e relazioni religiose ed etniche, ma è anche etnocoscienza. L'etnocoscienza del pagano rifletteva abbastanza completamente le nozioni dell'*etnos* sulla sua provenienza. L'inizio dell'*etnos* nei racconti orali veniva legato ad un progenitore mitico. Purtroppo abbiamo troppo poche testimonianze sui progenitori degli Slavi. Lo scrittore V. Ruban, che ha raccolto le più note leggende sull'"antenato divino" del popolo ucraino nel suo libro *Beregyny*, ritiene che «in que-

3. *Komponenty religijnosti [I componenti della religiosità]*, in *Akademichne religijeznavstvo [Sapienza di religione accademica]*, a cura di A. Kolodnyj, Kyjiv 2000, p. 523.



ste leggende sono codificate come “mitolo-gemme” (significato del mito originario) gli avvenimenti e la morale, non rappresentati nei manoscritti antichi»,<sup>4</sup> ma percepibili chiaramente nel calendario e nei riti connessi agli avvenimenti più importanti della vita di una persona e della sua famiglia. Inizialmente l’immagine del progenitore è quella di un antenato totem. Molto spesso è rappresentato sotto aspetto zoomorfo, come uccello (ad esempio, falco) oppure animale (ad esempio, lupo). M. Chmykhov, studioso dello sviluppo della concezione indoeuropea del mondo, nota che con l’andare del tempo l’immagine della derivazione degli uomini dagli elementi che compongono il totem cede il posto all’immagine della derivazione degli uomini dagli stessi uomini e degli animali dagli stessi animali. Si credeva che i figli dei mitici antenati fossero nati dagli stessi progenitori.<sup>5</sup> Più tardi il posto dell’antenato viene preso da un essere antropomorfo, anche se rimane la fede in un certo legame con l’animale totemico. Si tratta o di un anziano con una lunga barba bianca, oppure del padre o di qualche altro parente (fratello o sorella) morti, che in cambio del rispetto tributato loro prestavano aiuto, insegnavano ad evitare i pericoli, regalavano oggetti magici che portavano fortuna nei lunghi viaggi in cerca di destino migliore, della felicità, dell’amata, ecc.<sup>6</sup>

In ogni caso, il progenitore è un saggio che assiste, che protegge, che, sempre, rappresenta la terra materna. La coesistenza delle sue immagini zoo- e antropo-morfe è fissata nelle fiabe ucraine, dove, in particolare, il fatto di dare l’elemosina ad un vecchietto o ad una vecchietta ha lo stesso significato del salvare la vita di un uccello o animale. Ad esempio, è molto diffusa la storia del giovane che sta per lanciare una freccia e colpire un uccello, ma poi cambia idea e questo uccello risparmiato lo aiuta nelle sue varie avventure. In essa è fissata la nozione degli antenati totemici che accompagnavano i rappresentanti della stirpe dovunque. Gradualmente, ebbe luogo la sostituzione degli antichi concetti sugli antenati totemici zoomorfi con quelli più moderni, dotati già di tratti antropomorfi.

Con lo sviluppo dell’etnia e della sua concezione del mondo le idee sugli inizi del proprio popolo subiscono delle trasformazioni. Alle

4. V. Ruban, *Vnutrishnya sut' vidannya* [Essenza interna della sapienza], in *Kosmos Drevnyoji Ukrainy* [Il cosmo dell’Ucraina antica], Kyjiv 1996, p. 262.

5. M. Chmykhov, *Visim tysyacholit' arkeologichnoji kosmologii v Ukraini* [Otto millenni di cosmologia archeologica in Ucraina], in *Kosmos Drevnyoji Ukrainy*, p. 85.

6. Vedi V. Davydyuk, *Pervisna mifologija* [La mitologia dei primordi], Luts’k 1997, pp. 65-66.

antiche nozioni totemiche si sovrappongono le immagini politeistiche, che legano la nascita di una nuova tribù ad una nuova divinità o eroe.

Tra gli Slavi antichi era di primaria importanza il dio Rod (Stirpe): unico padre, capo della specie umana, rivolto con i suoi quattro visi a tutte le parti del mondo. Negli studi dedicati all'idolo di Zbruch, O. Motsya e V. Rychka attribuiscono questa immagine a Rod, e non a Svyatovit<sup>7</sup> come ritengono alcuni altri scienziati. Rod, secondo loro, unisce tutti i mondi e tutte le funzioni delle forze invisibili, come la luce, il benessere, la fertilità, la sicurezza e la protezione degli antenati.<sup>8</sup> L'interpretazione, un tempo generalmente accettata, di Rod come divinità della fecondità (B. Rybakov), oppure come immagine collettiva degli antenati che compongono un'unica entità, riunita dalla comune origine (N. Kostomarov), oggi è smentita e viene attribuita al culto degli antenati.<sup>9</sup>

Normalmente, tutte le formazioni etniche iniziali ricercano la propria derivazione genetica da forze superiori, ma solo le stirpi più sviluppate e nobili possono aspirare al riconoscimento della propria discendenza dagli dei. Per loro, l'"aiuto divino" diventa un mezzo in più per affermare il proprio potere, aggiungendosi ai mezzi "terreni".

Nel periodo dell'apparizione dei primi Stati, la società comincia ad avvertire la mancanza di una ideologia statale comprendente anche la religione. Partendo da questo bisogno, le credenze religiose si trasformano, adeguandosi alla nuova realtà. La storia ha provato che proprio il paganesimo fu la prima religione statale della Rus' di Kiev. Questa religione presentava «un *epos* cosmologico ben sviluppato, l'idea della origine divina del potere principesco», ecc..<sup>10</sup> Ma anche i più noti ricercatori dei tempi sovietici nel campo delle credenze originarie dei nostri antenati non hanno notato, coscientemente o meno, la peculiare caratteristica del paganesimo, cioè il suo contenere, oltre al

7. G. Lozko, *Ukrajins'ke jazychnytstvo [Paganesimo ucraino]*, pp. 45-46.

8. O. Motsya, V. Rychka, *Kyivska Rus': vid jazychnytstva do khrystyjanstva [La Rus' di Kiev: dal paganesimo al cristianesimo]*, Kyjiv 1996, pp. 20-22.

9. B. Lobovyk, *Religijni viruvannya litopysnykh slovjan [Credenze religiose degli Slavi nelle cronache]*, in *Istorija religiji v Ukraini [Storia della religione in Ucraina in 10 volumi]*, Kyjiv 1996, I, pp. 104-105; T. Golychenko, *O znachenii kulta Roda v slavianskom mifologicheskom mirovozzrenii [Sull'importanza del culto di Rod nella concezione mitologica del mondo degli Slavi]*, in *Cheloviek i istorija v srednieviekovoj filosofskoj mysli russkogo, ukrainskogo i bieloruskogo narodov [L'uomo e la storia nel pensiero filosofico medievale dei popoli russo, ucraino e bielorusso]*, Kiev 1987, pp. 212-214.

10. B. Rybakov, *Jazychestvo Drevnej Rusi [Il paganesimo della Rus' antica]*, Moskva 1987, p. 773.

supporto della sovranità, anche l'etnicismo con l'idea dell'origine divina del popolo come suo tratto principale. Non solo l'idea dell'origine divina portava alla consacrazione del popolo, ma agiva a favore del suo consolidamento, e quindi certamente contribuiva al rafforzamento dell'etnia e del suo Stato.

Racconti mitologici precristiani sulla nascita e provenienza dei popoli sono tipici della maggior parte delle culture. È difficile stabilire l'epoca esatta della loro creazione, ma riteniamo che questa non avvenga prima del sorgere della necessità della conoscenza di se stessi dal punto di vista etnico. Attraverso questi miti ebbe inizio il processo di studio di se stesso di un popolo, la sua autoseparazione dall'etnoambiente pluriforme, la formazione, come la definisce V. Shayan, del programma della sua azione nazionale nella storia, del suo atteggiamento nei confronti del mondo e degli altri popoli.<sup>11</sup> Questa fede nell'unità e nell'origine divina della propria provenienza, che si basa sulla secolare sensazione della parentela genetica, mette le basi per la sua unione religiosa ed etnica.

Purtroppo, non vi sono o quasi fonti scritte pagane in cui sia fissata l'etnocoscienza pre-cristiana dei nostri antenati. L'unica opera giunta, in base alla quale possiamo farci un'idea dell'immagine che i Russi antichi avevano di se stessi, della ricchezza della loro letteratura, dei suoi stili e dei suoi generi,<sup>12</sup> è il *Canto della schiera di Igor*. Messa per iscritto successivamente al battesimo della Rus', questa opera è considerata da molti studiosi del tutto pagana per la sua forma e per il suo contenuto.<sup>13</sup> Senza metterci in discussione con D. Likhachov sul carattere pro-cristiano, se non bi-confessionale, del *Canto*, sulla poetizzazione delle metafore pagane, sull'ispirazione artistica e non religiosa dell'autore,<sup>14</sup> notiamo che egli cerca di attualizzare il sentimento etnico non solo del popolo russo, ma anche di quello dei *polovtsi*. Le menzioni del primogenitore dei Russi nell'opera sono sporadiche, imprecise, prive di descrizioni. I Russi vengono chiamati dall'autore «nipoti di Dazhbog», espressione in cui N. Kostomarov, convinto assertore dell'esistenza tra i Russi del mito del governo terrestre del sole-Dazhbog, intravede il riflesso dell'esistenza dell'antenato

11. Vedi V. Shayan *Vira predkiv nashih* [La fede dei nostri antenati], Hamilton 1987, p. 50.

12. O. Bratko-Kutyns'kij, *Fenomen Ukraïny* [Il fenomeno dell'Ucraina], Kyjiv 1996, pp. 219-220.

13. Cfr. Rybakov, *Jazychestvo Drevnyej Rusi*, p. 775.

14. D. Likhachov, "Slovo o polku Igoreve". *Istoriko-literaturnyj ocherk* ["Canto della schiera di Igor". Saggio storico-letterario], Moskva 1982, pp. 110-112.



venerato nell'immaginario popolare. In questa divinità, scrive Kostomarov, «la spontanea venerazione del divino si fuse con la deferenza verso gli antenati morti, cioè il sole assunse il ruolo dell'antenato terrestre, e lo stesso antenato, assumendo un po' alla volta l'aspetto divino, diventò la divinità solare».<sup>15</sup>

Un'importante aggiunta alle scarse nozioni sull'origine e sulla fede dei Russi ci può dare la *Cronaca degli anni passati*, in cui l'etnogenesi del popolo dei tempi pre-cristiani è fissata nella memoria storica del cronista, cioè in maniera indiretta. Tenendo alla propria (secondo P. Kralyuk, polyanopatriotica, cioè centrata sulla tribù di *polyanye*<sup>16</sup>) posizione in contrapposizione alle altre spiegazioni dell'origine dei Russi (da Novgorod, dalla Scandinavia, ecc.), Nestore formula una concezione alternativa dello sviluppo etnoreligioso della Rus', la quale si inserisce perfettamente nella concezione classica, biblica. Ma di questo parleremo più tardi. Ora per noi è importante che nella risposta cristiana alla domanda "Da dove è cominciata la terra russa?" in parte sia presente (come negazione) anche l'interpretazione pagana. Dal testo della cronaca risulta che lo stesso nome del popolo –rus'– è precristiano e che inizialmente era riferito a tribù di Variaghi. Più tardi questo nome fu passato ad uno dei popoli slavi, precisamente alla tribù dominante (*polyanye*) che formò la base etnica nello stato polietnico. Come possiamo vedere, il nome "rus'" non conserva una radice o un tratto propriamente etnico, ma per analogia con i nomi degli altri popoli menzionati nella *Cronaca*, corrisponde alla diffusione geografica delle etnie. Dunque, nella *Cronaca degli anni passati* il popolo dei Russi non esiste come entità etnica unitaria, ma viene rappresentato come composto da molte tribù (*polyanye*, *drevlyanye* ecc.). Le ipotesi sull'origine dei Russi, esposte da Nestore-cronista, sono molto sintetiche e rappresentano in sé un mito non tanto etnologico, quanto politico. La poca chiarezza dei dati cronachistici riguardanti l'origine dell'autonominazione etnica del popolo portò all'apparizione di molteplici versioni nelle loro interpretazioni successive.<sup>17</sup>

Esiste una concezione sull'origine dei Russi e della loro fede alternativa a quella pro-cristiana esposta nella *Cronaca degli anni passati*. Si tratta di quella, per ora esistente al di fuori dei confini della

15. M. Kostomarov, *Slovjans'ka mifologiya [Mitologia slava]*, Kyjiv 1994, p. 277.

16. P. Kralyuk, *Etnografichni aspekty "Povisti mymulykh lit" [Aspetti etnografici della "Cronaca degli anni passati"]*, manoscritto, p. 26.

17. Vedi Bratko-Kutyns'kij, *Fenomen Ukrainy*, pp. 213-217.



scienza ufficiale, esposta nel *Libro di Veles*, fonte sulla cui autenticità le discussioni sono ancora in corso. Si può dire comunque che in esso è fissata chiaramente una interpretazione molto sintomatica dell'origine divina del popolo. Secondo la leggenda riportata nel *Libro di Veles*, il fondatore celeste del nostro popolo è Dazhbog. Tutti popoli, si nota in questa fonte, hanno dei progenitori; tra i progenitori dei Russi, a parte Dazhbog, "il Padre-creatore", si nominano Svarog e Perun. Tra tutti è Dazhbog che, in «modo miracoloso e invisibile, di nascosto» (traduzione di Shayan),<sup>18</sup> fecondò le figlie di un uomo buono e coraggioso chiamato qui "il padre". Il *Libro di Veles* descrive il processo della nascita del popolo come un miracolo: allora «il dio scese tra di noi», dopo di che nacquero due figli gemelli, «dal dio nostro».

In questo testo troviamo la formula che è propria di tutte le religioni etniche sviluppate: «Sei un figlio del tuo dio»; «Siamo figli del nostro dio». Queste affermazioni furono non solo una buona difesa contro la sensazione di essere privi di antenati individuabili, ma anche una forma di autocoscienza dell'*ethnos* sia come entità fisica (legata da un vincolo di sangue), sia come fenomeno spirituale (divino). V. Shayan attribuisce una enorme importanza al mito dell'origine divina del popolo considerandolo «il vero momento della nascita della nazione», e ritiene la divinità di quest'ultima «la manifestazione del raggiungimento della consapevolezza della sua natura spirituale».<sup>19</sup> Le sventure maggiori secondo l'autore del *Libro di Veles* sono proprio l'ignoranza delle proprie radici («di dove noi siamo») e la perdita della propria terra, la quale è «grecizzata e non sarà più russa, e ci stanno gli dei Greci».<sup>20</sup> L'identificazione della fede e della stirpe nel *Libro di Veles* è presente quasi in ogni tavola. Gli eterodossi e gli stranieri sono la stessa cosa (gli Elani sono nemici dei Russolani e nemici dei nostri dei).<sup>21</sup> «E a difenderci dai nemici in Rus' sarà il nostro potente Svarog, non gli altri dei», questo è il credo dei Russi di quell'epoca.<sup>22</sup> La frequente menzione del fatto che i Russi sono nipoti di Dazhbog, «i prediletti da dio», viene accompagnata dalle lodi agli dei e alla terra sulla quale i Russi vivono<sup>23</sup> e dalla naturale accettazione del fatto che essi non immaginano né la loro vita né il loro benessere senza l'aiuto dei loro dei. Non appena si tratta del popolo, subito vengono ricordati gli dei («siamo Sla-

18. Shayan, *Vira predkiv nashikh*, p. 61.

19. *Ibidem*, p. 61.

20. *Velesova knyga [Il libro di Veles]*, Kyjiv 1995, p. 36 (6d).

21. *Ibidem*, p. 86 (22).

22. *Ibidem*, p. 43 (7g).

23. *Ibidem*, p. 18 (3a), 39 (7a) ecc.

vi, Russi, cantiamo gloria agli dei»). Gli stessi dei insegnarono al popolo a lavorare, a glorificarli, a essere coraggiosi, orgogliosi, liberi e invincibili («Perun vi starà accanto e vi darà la vittoria»)<sup>24</sup>

Negli dei etnici vengono fissate la comprensione e la percezione propriamente etniche del soprannaturale. Il modo in cui il popolo concepisce il soprannaturale si materializza nella descrizione degli dei (verbale, pittorea, scultorea, musicale, ecc.). Se gli dei di alcuni popoli sono dei tiranni privi di pietà, quelli di altri sono dei protettori buoni e giusti. Secondo l'osservazione di V. Shayan, molti popoli attribuiscono ai propri dei i tratti del proprio carattere nazionale, intravedendo in essi il loro ideale nazionale.<sup>25</sup>

I miti sugli dei non solo riflettono l'idea che di loro esiste nell'immaginario popolare, ma formano il suo carattere, creano la sua autocoscienza. Un dio che chiama il popolo alla conquista del mondo, imponendogli la realizzazione della propria finalità etnica per mezzo di distruzione degli altri popoli, dà una ben diversa impronta rispetto ad un dio che afferma le idee della coesistenza armoniosa con il cosmo e con se stessi.

I Russi consideravano gli dei come propri («i nostri dei»). Ne troviamo conferma nei testi degli accordi con i Greci del 907 e del 912, quando i Russi giurano, come riferito nella *Cronaca degli anni passati*, sulle loro «armi e su Perun» («il loro Dio»). Il riferimento al cristianesimo, l'adesione al quale al momento non era ancora diventato un fenomeno di massa, venne allora considerato un aspetto improprio, peculiare ai Greci e come tale non inserito nel giuramento degli accordi. E ciò è testimoniato pure dal testo dell'accordo, tramandatoci nella cronaca, e in particolare dal dettato di una sua clausola, dove si legge: «se un cristiano ruberà da un russo oppure un russo ruberà da un cristiano». Questa idea di avere "propri" dei si è conservata assai a lungo nella coscienza di massa dei Russi.

Mentre nella cornice del paganesimo slavo antico, ciascun popolo slavo si percepiva attraverso la comparazione della propria etnia con l'ambiente naturale, con l'avvento del cristianesimo ciascun popolo si pose nuovamente il problema della percezione etnica, in questo caso risolvendolo attraverso la comparazione del proprio e degli altri popoli, attraverso la percezione di se stesso in quanto parte non tanto della natura quanto della comunità sociale. Per i Russi il ruolo di tale ambiente sociale fu assunto da tutta l'umanità cristiana, nella quale biso-

24. *Ibidem*, p. 56-57 (8-3), p. 85 (22).

25. Shayan, *Vira predkiv nashikh*, p. 467.

gnava iscriversi, diventando parte dell'unica storia comune umana. Dunque, il cristianesimo non eliminò la questione etnica nella coscienza di questi o di quei popoli, ma semplicemente risolse la contrapposizione tipica tra “noi – loro” in un altro sistema di coordinate.

Riuscirono i Russi a percepire la loro esistenza etnica dalle posizioni cristiane?

Con l'avvento del cristianesimo in Rus', il patrimonio pagano non fu semplicemente distrutto o scartato: venne man mano marginalizzato, sostituito, sfruttato ove occorreva, sottomesso, assimilato. Essendosi incontrati in un unico organismo etnico due sistemi di concezioni e idee del tutto diversi, il risultato che ne scaturì fu il fenomeno della cosiddetta “doppia fede”, ossia del sincretismo religioso. Grazie ad esso si realizzò la continuità della storia e della cultura etnica ucraina.

Il fenomeno del sincretismo religioso ha sempre suscitato l'interesse dei ricercatori, i quali l'hanno analizzato in maniera assai completa.<sup>26</sup> Uno degli studiosi che più profondamente sono penetrati nell'essenza di questo fenomeno è G. Bulashev, il quale considera la sostituzione della concezione pagana del mondo con quella cristiana come un processo bilaterale. Da un lato, secondo Bulashev, i resti del paganesimo si sono nascosti assumendo una veste esteriore cristiana, dall'altro la nuova fede si è trasformata ed è stata plasmata dall'influenza della mitologia antica.<sup>27</sup> F. Ryl'skij, completando l'idea di Bulashev, intravede nella “doppia fede” come percezione del mondo popolare l'eco della lotta dei diversi sistemi, della stratificazione di tradizioni opposte.<sup>28</sup> Proprio il popolo, assimilando i postulati principali della fede cristiana, contemporaneamente creava leggende e miti nuovi e conservava i vecchi, mescolando le proprie idee pagane con le nuove conoscenze, non essendo in grado di rinunciare al proprio patrimonio culturale. Sotto l'influenza del cristianesimo ebbero luogo notevoli cambiamenti nella interpretazione degli antenati o dei primogeni del popolo ucraino. Dalle immagini naturali e mitiche la co-

26. Cfr. *Vvedenije khristianstva na Rusi* [L'introduzione del cristianesimo in Rus'], Moskva 1987, pp. 263-273; Lozko G., *Ukrajins'ke narodoznavstvo* [Etmologia ucraina], pp. 215-220; Rybakov, *Jazychestvo Drevnyej Rusi*, pp. 456-459 ss.

27. G. Bulashev, *Ukrajins'kij narod u svojikh legendakh, religijnykh poglyadakh ta viruvannyakh* [Il popolo ucraino nelle sue leggende, concezioni religiose e credenze], Kyjiv 1992, p. 41.

28. F. Ryl'skij, *K izucheniju ukrainskogo narodnogo mirovozzrenija* [Per lo studio della visione del mondo popolare ucraino], in *Ukrajintsi: narodni viruvannya, povirja, demonologia* [Gli Ucraini: credenze popolari, leggende, demonologia], Kyjiv 1991, p. 26.

scienza popolare si spostò verso le immagini bibliche, creando un enorme ciclo di leggende ucraine su Adamo ed Eva. Secondo le osservazioni di G. Bulashev, le leggende popolari «hanno notevoli differenze con quelle bibliche», essendo marcate dalle caratteristiche etnografiche ucraine, in particolare, dal carattere agricolo.<sup>29</sup>

A parte la tradizione orale, l'epoca della Rus' di Kiev ha lasciato molti monumenti di storia e cultura dai quali si può capire il livello di percezione dei problemi etnici dei primi tempi della cristianizzazione. Sintetizzando tutte le tematiche attorno alle quali si è concentrata la discussione nella comunità russa, come risulta in vari trattati di carattere teologico e laico (vari "Racconti", "Prediche" ecc.), possiamo considerare come principali il tema della uguaglianza dei popoli, in relazione specifica al proprio, e quello del battesimo, formulati nelle seguenti domande:

- Qual è l'origine dei Russi? Qual è il loro posto tra gli altri popoli? Come la Rus' divenne uno Stato e chi ne fu primo governatore?
- Da chi è stata cristianizzata la Rus': da Bisanzio, da Roma, dai Bulgari, da altre popolazioni, oppure ha compiuto un cammino individuale?
- Sono ugualmente benedette la Rus' e Bisanzio, Kiev e Costantinopoli?

Leggendo attentamente le opere conservatesi di quell'epoca, contenenti le riflessioni degli autori sulle questioni appena citate, possiamo affermare che esse hanno contribuito alla etnocoscienza dei Russi in qualità di principi costitutivi, essendo manifestazione del pensiero e degli interessi di alcuni gruppi di popolazione. Tutte le fonti danno un altissimo apprezzamento dell'accettazione del cristianesimo, lo guardano come un avvenimento decisivo nella vita nazionale, come una pagina importante nella storia dei popoli europei, come un fatto di scala universale. Tuttavia, nella definizione del ruolo di questa o di quella religione nel passaggio dei nuovi popoli alla chiesa ecumenica di Cristo, si dividono in base agli orientamenti di carattere teologico, politico e culturale, chiaramente visibili, degli autori o dei curatori.

Tra le prime opere scritte del periodo della Rus' di Kiev si notano quelle caratterizzate dalla comprensione autonoma delle origini, della storia e del futuro del popolo russo, anche se visti già attraverso il nuovo paradigma cristiano. La fonte di maggior interesse è il *Discorso sulla Legge e sulla Grazia divina* del metropolita russo Ilarion. Questa testimonianza è stata approfonditamente analizzata dal punto di vista

29. Bulashev, *Ukrajins'kij narod u svojikh legendakh*, p. 96.



della concezione dell'idea e della religione nelle opere di V. Gors'kij, D. Likhachov, B. Lobovyk, A. Glushak, S. Bondar, P. Kralyuk, I. Muzychka, S. Yarmus' e altri.<sup>30</sup> Per il nostro argomento il *Discorso* è prezioso, perché formula per la prima volta una risposta indipendente, rispetto ad altri Stati o ad altre Chiese, alla tradizionale domanda dell'identità (in senso ampio) del popolo. Il metropolita Ilarion proclama la storicità e la cristianità dei Russi partendo dalla affermazione della eguaglianza dei diritti e del valore di tutti i popoli, dedotta dall'interpretazione biblica della loro origine divina, l'unicità della quale è evidenziata e sostenuta dalla fede in un unico Dio, in Gesù Cristo, il che fu previsto dagli antichi profeti. Servendosi in modo abbondante delle citazioni bibliche di Isaia, di Daniele, dei Salmi di Davide («Dio scoprirà la sua mano santa davanti a tutti i popoli», «s'inchinerà al Signore ogni genere e ogni popolo si confesserà a Dio»), Ilarion afferma che la fede e l'amore per il Signore sono proprie di ogni popolo.<sup>31</sup> In questa grandiosa mappa etnica del mondo c'è un posto anche per i Russi. Con la sua opera Ilarion glorifica il popolo russo tra gli altri popoli del mondo e polemizza acutamente con la dottrina sull'esclusivo diritto al governo ecumenico da parte della «nuova Roma», Bisanzio. Questa idea, tuttavia – e qui ci troviamo in accordo con D. Likhachov<sup>32</sup> –, non viene estrinsecata in maniera esplicita e diretta. Il *Discorso* è ricco di idee e metafore non esplicitate. La principale di tali metafore è quella della Legge e Grazia divina, i due poli attorno ai quali Ilarion costruisce tutta la sua opera.

La Legge, secondo il metropolita, fu una acquisizione dei soli Ebrei ed essendo limitata ad una quantità ristretta di persone, praticamente ad un unico popolo, divideva i popoli. Gli Ebrei non volevano diffondere la propria fede tra gli altri, perché erano “invidiosi”. Proprio questa caratteristica fu uno dei fattori che permisero loro di con-

30. Cfr. D. Likhachov *Velikoje nasledije i klassicheskie proizvedenija literatury Dryevnyej Rusi* [Il grande patrimonio e le opere classiche della letteratura della Rus' antica], Moskva 1979; AA.VV. *Idejno-filosofskoje nasledije Illariona Kijevskogo* [Il patrimonio ideologico e filosofico di Ilarion di Kiev], Moskva 1986; V. Gors'kij, “Slovo pro Zakon i Blagodat” – persha pamjatka kyjivs'koji filosofo'koji dumky [“Il discorso sulla Legge e sulla Grazia divina” come prima testimonianza del pensiero filosofico di Kiev] in *Kyjivs'ki obrji: istoryko-filosofs'ki narysy* [Gli orizzonti di Kiev: saggi storico-filosofici], Kyjiv 1996, e altri ancora.

31. Ilarion di Kiev, *Slovo pro Zakon i Blagodat'* [Discorso sulla Legge e sulla Grazia divina] in *Filosofs'ka dumka* [Il pensiero filosofico], 1988, IV, p. 97.

32. D. Likhachov, *Russkije lyetopisi i ikh kulturno-istoricheskoe znachenije* [Le cronache russe e il loro significato storico], Moskva-Lyeningrad 1947, p.51.

servarsi come nazione, nonostante le condizioni storiche della loro esistenza non favorevoli sul piano dell'etno-consolidamento.

Ma a sostituzione della Legge venne la Benedizione, cioè la dottrina di Cristo che si rivolge a tutti i popoli. Ilarion contrappone la Legge strettamente nazionale alla Benedizione che è universale, destinata a tutti gli uomini, donata al mondo intero. Il cristianesimo è per lui acquisizione di tutti i popoli e non di uno solo. Tale concetto storiografico era contrario all'idea cristiana, allora accettata, dell'elezione ed eccezionalità degli Ebrei. Inoltre, in opposizione al concetto bizantino dominante di una certa inferiorità di tutti gli altri popoli cristiani (in relazione ai Greci), Ilarion sostiene che, proprio grazie al cristianesimo, tutti i popoli sono divenuti uguali: «la santa fede si è diffusa su tutta la terra..., il lago della Legge si è prosciugato, mentre la fonte evangelica ha riempito ed ha coperto tutta la terra...».<sup>33</sup> La contrapposizione della Legge e della Grazia divina, che risale all'apostolo Paolo, trova in lui una prosecuzione logica, così ritiene P. Kralyuk, nello spirito del patriottismo russo.<sup>34</sup> Il metropolita afferma che i popoli neofiti, come otri nuovi rispetto ai quelli vecchi, nei quali non si versa il vino nuovo (Mt. 9,17), hanno addirittura un vantaggio rispetto ai vecchi cristiani, ad esempio ai Greci, perché sono più benedetti. «La nuova dottrina richiede dei nuovi otri, dei nuovi popoli», proclama il metropolita russo,<sup>35</sup> contrapponendosi a Bisanzio che guarda al nuovo mondo con superiorità e ritiene barbari i suoi abitanti. Ilarion anzi incolpa i Greci per la violenza verso gli altri cristiani, perché tengono per sé la Benedizione e non la condividono con gli altri popoli. Secondo P. Kralyuk, il *Discorso* contiene dunque affermazioni che implicitamente mettono in dubbio il primato cristiano di Costantinopoli, proclamano la superiorità della benedizione della Rus' di Kiev nei confronti di Bisanzio, ecc.<sup>36</sup>

Ilarion, ripudiando l'atteggiamento di disprezzo verso il passato pagano proprio delle cronache, sembra addirittura riabilitarlo. Egli glorifica la storia del popolo slavo e ricorda con affetto i principi pagani Igor e Svyatoslav. Come ha osservato F. Zhdanov, uno dei primi ad aver studiato il *Discorso*, nella sua opera Ilarion patriota prevale

33. Ilarion di Kiev, *Slovo pro Zakon i Blagodat'*, p. 96.

34. P. Kralyuk, *Khrystyjans'ki poglyady ta rus'kyj patriotyzm u "Slovi pro Zakon i Blagodat'"* [Concetti cristiani e patriottismo russo nel "Discorso sulla Legge e sulla Grazia divina"], in *Kyjivs'ka tserkva. Almanakh khrystyjans'koji dumky* [La chiesa di Kiev. Almanacco del pensiero cristiano], 1999, VI, p. 39.

35. Ilarion di Kiev, *Slovo pro Zakon i Blagodat'*, p. 96.

36. Kralyuk, *Khrystyjans'ki poglyady ta rus'kyj patriotyzm*, p. 38.

sull'uomo di chiesa, perché esprime una particolare specie di autocoscienza nazionale<sup>37</sup> e i sentimenti patriottici dei nostri primi cristiani.

L'affermazione del carattere ecumenico del cristianesimo, cioè l'idea generale dell'uguale diritto di tutti i popoli all'adesione alla nuova fede, viene sostituita dall'idea dell'accettazione del cristianesimo da parte dei nuovi popoli, della Rus' in particolare, per grazia di Dio stesso. «Il nostro santo Dio salva tutte le nazioni e non ci ha traditi: ha voluto salvarci e portarci alla comprensione della verità».<sup>38</sup>

Alla fine della sua opera Ilarion esprime il concetto dell'apostolato di Vladimir, partendo dal fatto che ogni paese ha degli apostoli, degli "illuminatori": la terra romana ha Pietro e Paolo, l'Asia, Efeso e Patmos hanno Giovanni Battista, l'India ha Tommaso, l'Egitto ha Marco.<sup>39</sup> È da notare che Ilarion invita ad onorare non il leggendario Andrea, la storia del quale come maestro e guida dei Russi era a lui probabilmente sconosciuta, ma Vladimir, «nobile tra i nobili», «che opera miracoli e che è degno di gloria tra i governanti terreni», «il santo maestro della vera fede», «il glorioso nipote dei nostri principi».<sup>40</sup>

Il metropolita Ilarion ha affrontato pure la questione di maggiore attualità nella vita della Rus' dei suoi tempi: a chi si deve il suo battesimo? L'autore del *Discorso* dà una risposta universale: «a nessuno», se non alla «grazia divina» che era scesa sul principe Vladimir. Per l'aspirazione bizantina al governo universale tale asserzione di Ilarion è una sfida, perché testimonianza della propria immagine della Rus' come autonoma negli affari dello Stato e della Chiesa. Se si considera come il periodo di cui stiamo parlando sia caratterizzato da continui scontri con i nemici a difesa della propria indipendenza, il *Discorso* di Ilarion diventa una chiamata patriottica per i Russi. Persino la *Cronaca degli anni passati*, alquanto diverso per concezione ideologica, non riesce a spiegare il fatto che i principi russi a lungo continuarono a muovere guerra contro la Chiesa che aveva donato la fede alla Rus' e che soltanto successivamente cominciarono a considerarla come madre della Chiesa russa. Quella che è la principale cronaca del paese non fa quasi menzione dello Stato greco. Come nota I. Budovnits, il

37. I. Zhdanov, *Slovo o zakonye i blagodat i pokhvala kaganu Vladimiru* [*Discorso sulla legge e sulla Grazia divina e lode al principe Vladimir*], in *Sochinyenija* [Opere], 1, Sankt-Petersburg 1904, p. 56.

38. Ilarion di Kiev, *Slovo pro Zakon i Blagodat'*, p. 96.

39. *Ibidem*, p. 97.

40. *Ibidem*, pp. 97-101.



cronista è veramente troppo sintetico nel parlare del ruolo dei Greci nell'accettazione del cristianesimo in Rus'.<sup>41</sup>

Ilarion, certo, riconosce la priorità e la superiorità dei Greci, «amanti di Cristo e forti nella fede», negli affari ecclesiastici, ma racchiude tutto l'onore della Chiesa bizantina nel fatto che «adorano l'unico Dio nella Trinità e lo rispettano, che presso di loro agiscono le forze, i miracoli e i segni, che le loro chiese sono piene di gente, che tutte le città stanno a pregare».<sup>42</sup> La Chiesa russa viene considerata erede della tradizione, dei riti e dei culti della Chiesa greca, sviluppatasi nei secoli. Il rapporto tra le Chiese viene presentato attraverso il confronto tra Vladimir e Costantino il Grande. Ilarion chiama il principe russo sua imitazione, a lui pari per intelligenza e amore per Cristo, a lui uguale in gloria e onore.<sup>43</sup> Considerando che nel mondo cristiano Costantino era considerato un personaggio di eccezionale importanza, tale approccio letterario e pubblicistico può ben essere percepito come affermazione di parità tra le due Chiese.

Dunque, il *Discorso* del metropolita Ilarion, come ritiene il noto studioso D. Likhachov, «dall'inizio alla fine è lo sviluppo logico e organico di un unico concetto patriottico».<sup>44</sup>

Protagonisti quali i metropolita di Kiev Ilarion o Yakov Mnikh, autore della *Leggenda di Boris e Gleb*, affermarono il valore della propria cultura, riconoscendone il legame, nè poteva essere diversamente, con quella di Bisanzio, lo Stato vicino che aveva raggiunto un grande sviluppo della vita spirituale. Ma nonostante ciò, essi non esaltarono il suo significato nella illuminazione della Rus' «analfabeta e pagana», perché essa era in grado di creare una propria cultura.

La percezione autonoma dell'esistenza etnica del popolo, iniziata dal metropolita Ilarion e nota come tradizione del «cristianesimo di Kiev», suscitò l'insoddisfazione e le proteste dell'altro fronte della società russa contemporanea, quello pro-bizantino. Questa posizione è rappresentata nella maniera più evidente da una fonte non meno famosa, la *Cronaca degli anni passati*. In essa, l'introduzione del cristianesimo e quindi anche l'identità culturale dei Russi vengono strettamente legate a Bisanzio e il principe di Kiev Vladimir è presentato come un semplice esecutore della grande missione greca del battesimo della

41. I. Budovnits, *Obshchestvenno-politicheskaja mysl' Drevnyej Rusi (XI-XIV vv) [Il pensiero sociale e politico della Rus' antica (XI-XIV sec.)]*, Moskva 1960, p. 67.

42. Ilarion di Kiev, *Slovo pro Zakon i Blagodat'*, p. 98.

43. *Ibidem*, p. 100.

44. Likhachov, *Velikoje nasledije i klassicheskije proizvedenija literatury*, pp. 38-39.



Rus'. La *Cronaca degli anni passati* descrive la mappa etnica della Rus' e dell'Europa di allora, nominando 77 popoli (russi, *chud'*, *merya*, *muroma*, *ves'*, *mordva*, *perm'*, *pechera*, *yani*, *ugra*, *litva*, *livy*, *lyakhy*, *prusy*, *varyaghy*, svedesi, normanni, goti, angli, *galychany*, *volokhy*, romani, tedeschi, ecc.),<sup>45</sup> indicandone la collocazione geografica e il paese di residenza. Secondo il cronista, i popoli nominati fanno parte delle cosiddette tribù di Yafet, che popolavano i paesi a nord e ad ovest della Palestina. La storia dei popoli nella *Cronaca* è legata inseparabilmente al processo del loro battesimo, con il che la cronaca russa eredita la tradizione biblica dello sviluppo etnico del mondo, della sua crescita spirituale. Un'attenzione particolare viene dedicata nel testo alla storia russa, la quale, pur essendo esaltata, è comunque inglobata nel contesto della storia di Bisanzio. Nella *Cronaca*, ad esempio, leggiamo: «Nell'anno 6360 (852), quando iniziò a reggere Mikhail, cominciò a chiamarsi terra russa».<sup>46</sup> Tali brani di carattere pro-bizantino spesso sono accostati all'idea di rafforzamento della Rus', alla affermazione della propria Chiesa cristiana, ai canti in onore dei principi e della grandezza dello Stato. A questo è finalizzato anche il racconto leggendario della scelta della fede da parte del principe Vladimir, riportato nella *Cronaca degli anni passati*.

Fino al momento dell'introduzione del cristianesimo in Rus', nella *Cronaca* troviamo molte informazioni sulle relazioni russo-bizantine. Subito dopo la descrizione dell'avvenimento dell'accettazione della religione dei Greci, la fonte stupisce per il suo silenzio sui contatti tra i due Stati e le due Chiese. Ciò si spiega con la situazione di conflitto che si venne a creare visto che i Greci avevano ritenuto di poter ottenere tramite la religione la supremazia politica sulla Rus', mentre i Russi rifiutarono di dipendere da Costantinopoli, sia nell'ambito statale che in quello ecclesiastico.

Leggendo attentamente la cronaca, si può cogliere la sua intima contraddittorietà, visto che, da un lato, essa afferma la superiorità e il primato di Bisanzio nel battesimo della Rus', dall'altro sostiene le rivendicazioni russe, difficoltà questa che si spiega facilmente riconoscendo la natura di raccolta dell'opera, la cui compilazione risulta dal riutilizzo di vario materiale storico.

Alcuni studiosi, pur convinti che gli autori della *Cronaca* avessero fatta propria la precisa scelta ideologica di bizantinizzare la storia

45. *Povist' vremjanykh lit. Litopys* [Racconto degli anni passati. *Cronaca*], Kyjiv 1990, pp. 8-9.

46. *Ibidem*, pp. 26-27.

rusa, ritenevano, come scriveva M. Prisyolkov, che comunque essi avessero cercato di sottrarla allo schema ecclesiastico-politico bizantino, nel quale non c'era posto né per l'autonomia politica e religiosa, né per la vita culturale del popolo russo.<sup>47</sup> Pur non affermando direttamente che la Rus', in quanto grande e forte Stato feudale, avesse accettato il cristianesimo volontariamente, senza alcuna pressione da parte dell'impero, non da vassallo, ma da stato indipendente, il cronista, secondo questi storici, intendeva comunque sostenere che la chiesa di quello Stato dovesse essere forte, autonoma, indipendente, senza alcuna forma di dipendenza politica o ideologica. È da dire che, ovviamente, tale interpretazione della *Cronaca* non è condivisa da tutti gli studiosi, essendoci tra loro anche chi è convinto del superpatriottismo di Nestore e dei suoi seguaci.

Due furono le principali forze politiche e ideologiche della società russa di allora che influenzarono maggiormente l'etnocoscienza dei Russi: quella autonoma (patriottica) e quella probizantina. Esito della loro contrapposizione fu la vittoria di quest'ultima. E anche se ci sono tante spiegazioni della sconfitta del partito patriottico nella Rus' di Kiev,<sup>48</sup> l'oscillazione tra i due poli opposti, formatisi allora, portò alla creazione di una coscienza etnica non unificata, oscillante, e questo dualismo le è stato proprio fino ai nostri giorni.

La cosiddetta leggenda di Korsun' può essere considerata uno dei tentativi di risolvere il conflitto e di proporre un compromesso tra i partiti filobizantino e filorusso. L'idea del battesimo della Rus' da Bisanzio attraverso i Greci di Korsun' ebbe grande importanza per gli ecclesiastici che riconoscevano la discendenza di Korsun' dalla Chiesa antica, idea questa anche oggi molto diffusa tra gli studiosi. È difficile dire se ebbero dei sostenitori in Rus' le altre concezioni ideologiche, di orientamento filoromano, filogermanico, settentrionale (irlandese-britannico) e altro ancora, che difendevano gli interessi di certi strati della popolazione o di certi gruppi della *élite* principesca. Le notizie

47. M. Prisyolkov, *Istorija russkogo lyetopisanija XI-XV vv* [Storia della cronachistica russa XI-XV sec.], Moskva 1940, p. 42.

48. Nel periodo dell'indebolimento economico e politico della Rus', quando le discordie principesche divennero sempre più acute, in Bisanzio si cercava e si vedeva quell'arbitro che avrebbe dovuto risolvere secondo i Russi tutti i loro problemi interni. All'epoca Bisanzio era uno degli Stati più potenti, centro della cultura europea, con il quale cercavano di imparentarsi tutti i popoli e tutti gli Stati. L'unica a riuscirci fu proprio la Rus', il che conferma il forte interesse reciproco che ebbero entrambi gli stati limitrofi. La Rus' non poteva non prendere in considerazione un rivale così potente, e questo soprattutto nel periodo del frazionamento feudale.

conservatesi su di loro sono quasi del tutto inesistenti, anche se vi sono delle ragioni per ammettere pure la presenza di approcci alternativi all'interpretazione degli eventi legati al battesimo della Rus', dello stato della Chiesa di Kiev, del posto della Rus' nel mondo cristiano.

Riassumendo, si può dire che nella cultura spirituale e in particolare nella letteratura della Rus' di Kiev non si è formata un'unica comprensione né, quindi, un'unica interpretazione teologica di molti fatti storici e di molti problemi ecclesiastico-politici, il che ha marcato negativamente la formazione della concezione del mondo integrale dell'etnia. Da un lato la presenza di una forte corrente pagana e dall'altro la contrapposizione di alcuni punti di vista e posizioni («partiti») nell'ambiente cristianizzato della società della Rus' antica hanno fatto sì che la spiritualità etnica, subendo cambiamenti continui, non abbia raggiunto l'omogeneità.

Parlando dell'importanza storica del cristianesimo non è possibile non sottolineare come, con l'andare del tempo, la cultura cristiana gradualmente venne arricchendo la vita spirituale dei Russi con i suoi valori. E questo avvenne non attraverso prestiti o trapianti, ma attraverso la percezione attiva, la riconsiderazione, la fusione di varie tradizioni mentali e la creazione di una propria tradizione. Come conseguenza del particolare apprendimento da parte dei Russi della dottrina, del rito e dei valori della religione universale, cioè, secondo un'efficace espressione di B. Grekov, della «russificazione del cristianesimo»,<sup>49</sup> nella Rus' kieviana prese forma una realtà religiosa che, secondo autorevoli studiosi, si rivelò «non bizantino, non romano (e, aggiunge chi parla, non bulgaro, non moravo e persino non slavo), ma russo».<sup>50</sup> Proprio questo aspiravano ad autopercepire i Russi, influenzando senza volerlo l'evoluzione del cristianesimo nella etnoesistenza del loro popolo. Questo poteva manifestarsi nella percezione e nell'assorbimento incompleti dei valori universali del cristianesimo da parte del popolo, oppure in una loro specifica lettura.

Le fonti locali della Rus' di Kiev sono talmente incomplete o hanno subito tali rielaborazioni che non esiste la possibilità di dare un'unica valutazione del primo periodo del cristianesimo di Kiev. Perciò qualcuno considera il battesimo della Rus' come un atto autonomo e volontario e qualcuno lo assegna all'influenza bizantina o romano-cattolica, abbastanza percettibili nella storia. Ma non furono le in-

49. B. Grekov, *Kreshchenije Rusi [Il battesimo della Rus']*, in *Religija i tserkov' v istorii Rossii [Religione e chiesa nella storia di Russia]*, Moskva 1975, pp. 37 e 40.

50. B. Grekov, *Kijevskaja Rus' [La Rus' di Kiev]*, Moskva 1953, p. 392.

fluenze che definirono l'essenza della vita etnoreligiosa della Rus', bensì la sua capacità di accettare e di produrre in proprio l'esperienza etnoreligiosa, nei riguardi della propria storia, dei propri maestri iniziali, affermando l'autosufficienza della cristianità di Kiev, creando propri santi e santuari, formando una tale concezione del mondo per la quale ad essere santa non è solo Gerusalemme o Roma o Costantinopoli, ma – e innanzitutto – Kiev.

La "rivoluzione" religiosa nella Rus' coincide cronologicamente con la lotta per l'indipendenza statale ed ecclesiastica sulla scena internazionale, con l'opposizione delle diverse forze all'interno del paese, sullo sfondo di una mancata percezione da parte della maggioranza della popolazione dei processi di trasformazione nella sfera religiosa. Era nota la contrapposizione di due sistemi di percezione del mondo (paganesimo e cristianesimo) e di due confessioni cristiane (cattolica e ortodossa). Quella cui diede origine Vladimir non coincideva né con i canoni della Chiesa d'Occidente, né con i canoni di quella d'Oriente. Il vescovo cattolico di Cracovia Matteo (Matvij), vissuto nel XII secolo, nel suo messaggio ad un protagonista quale san Bernardo di Clairvaux, così definiva gli Slavi orientali: «Non vuole il popolo menzionato essere uguale né alla Chiesa greca, né a quella latina, ma essere diverso dall'una e dall'altra e non condivide i misteri di nessuna di loro».<sup>51</sup>

La conclusione concettuale del presente articolo può essere questa. La spiritualità etnica dei Russi nel processo delle sue trasformazioni storiche ha passato varie fasi: dalla prevalenza del paganesimo dominante nella coscienza di massa, attraverso la fase del paganesimo cristianizzato, è giunta alla adesione alla concezione cristiana del mondo, dapprima sotto forma di un cristianesimo paganizzato (russificato) con una graduale liberazione della coscienza popolare dal paganesimo, e più tardi con la creazione e l'accettazione dei tratti specifici nazionali, che si manifestano nella lingua liturgica, nell'architettura religiosa, nei riti, nel carattere dell'organizzazione ecclesiastica, ecc. Questi processi di trasformazione non sono ancora esauriti e all'inizio del XXI secolo la cristianizzazione degli eredi dei Russi continua. Dal suo successo dipende l'entrata spirituale dell'Ucraina nell'Europa.

51. Citato secondo O. Rapov, *Russkaja tserkov' v IX-pervoj tryeti XII v. Prinyatije khristianstva* [La chiesa russa nel periodo tra il IX sec. e il primo terzo del XII sec. L'accettazione del cristianesimo], Moskva 1988, p. 403.





MARIA PIA PAGANI

## Il “perfido” protagonista: Isidoro di Kiev al concilio di Firenze del 1439\*

«Si fece in Santa Maria Novella  
uno bellissimo apparato di pan-  
che e luoghi da sedere, e chia-  
marono il Concilio de' Greci».<sup>1</sup>

Quando, nel febbraio 1438, Isidoro di Kiev (Mesembria, Peloponneso, 1380 circa-Roma, 1463) giunse in Italia per partecipare al concilio di Ferrara-Firenze, copriva già da quasi tre anni la carica di metropolita di Russia, ricevuta in seguito alla morte del suo predecessore Gerasimo (Gerasim) a coronamento di una brillante carriera ecclesiastica che lo aveva in precedenza visto archimandrita del monastero di S. Demetrio di Costantinopoli, coadiutore dell'arcivescovo di Illiria,<sup>2</sup> partecipante al concilio di Basilea del 1434.<sup>3</sup> Dalla sua *Peregrinatio*<sup>4</sup> si apprende che, dopo aver lasciato la lontanissima Mosca, passando per Riga, Lubecca, Lipsia, Augusta, il Tirolo, era arrivato a

\* Questo intervento riprende e sviluppa i contenuti del mio articolo *Isidoro di Kiev, il chierico vagante*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 30 (2001), 60, pp. 21-44. Desidero esprimere la mia più profonda e sincera gratitudine al prof. Gabriele De Rosa, che ha generosamente incoraggiato e seguito le mie ricerche nel vivo desiderio di ricostruire la vicenda storica, politica e umana del cardinale ruteno. Mi è inoltre particolarmente caro ricordare in questa sede il prof. Sisto Dalla Palma, mia preziosa guida nella comprensione del complesso e affascinante rapporto tra rito, teatro e cultura cristiana nella celebrazione del potere nella Firenze medicea.

1. Vespasiano da Bisticci, *Eugenio IV Papa*, in *Vite di uomini illustri del secolo XV*, Firenze 1859, p. 13.

2. V. Laurent, *Isidore de Kiev et la métropole de Monembasie*, in «Revue des Etudes Byzantines», 17 (1959), pp. 150-157.

3. *Isidor*, ad vocem, in *Enciklopedičeskij Slovar'* [Dizionario enciclopedico], a cura di F. A. Brokgauz e I. A. Efron, XXV, Sankt-Peterburg 1894, pp. 364-365.

4. *Peregrinatio metropolitae Isidori ad Concilium Florentinum*, in *Acta Slavica Concilii Florentini. Narrationes et Documenta*, a cura di G. Krajcar S.I., Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1976, pp. 20 ss.

Venezia<sup>5</sup> e da lì si era spostato alla volta della capitale estense, ove nel frattempo si stavano recando tutte le più alte rappresentanze diplomatiche del tempo:<sup>6</sup> papa Eugenio IV (1431-1447),<sup>7</sup> l'imperatore Giovanni VIII Paleologo (1425-1448),<sup>8</sup> il patriarca di Costantinopoli Giuseppe II (1416-1439).<sup>9</sup> Durante la settimana santa, il 9 aprile 1438, al canto del *Veni Creator Spiritus* ci fu nella cattedrale di S. Giorgio la solenne apertura del concilio,<sup>10</sup> che con il trattato del 18 dicembre 1438 fu spostato a Firenze per l'insorgere di dubbi casi di peste, sin dal 1436 registrata nell'Italia settentrionale.<sup>11</sup>

5. G. Benzoni, *Venezia come città ulteriore*, in *Ferrara e il Concilio 1438-1439*, Atti del convegno di studi nel 550° anniversario del Concilio dell'Unione delle due Chiese d'Oriente e d'Occidente, 23-24 novembre 1989, a cura di P. Castelli, Ferrara 1992, pp. 153-180.

6. Vespasiano da Bisticci, *Eugenio IV Papa*, p. 12: «Essendo istata in gran tempo la disunione della chiesa romana colla greca, pensò papa Eugenio volergli fare passare in Italia alle sue ispese, a fine che s'unissino colla Chiesa romana. Passò lo 'mperadore di Costantinopoli e il patriarca e tutti i prelati degni che aveva quella nazione. Vennonno a Ferrara tutti alle ispese del papa, grandissimo numero».

7. *Diario ferrarese dall'anno 1409 sino al 1502*, a cura di G. Pardi, Bologna 1933 [*RIS*, tomo XXIV, parte VII], p. 22: Eugenio IV giunse nella città estense il 24 gennaio 1438, «et fu una grande neve quando arivò a Ferrara».

8. *Diario ferrarese*, p. 22: Giovanni VIII Paleologo giunse da Costantinopoli il 4 marzo 1438 in compagnia del fratello Demetrio, despota della Morea, ricevendo una trionfale accoglienza, «et andolli incontra sei cardinali, lo illustre marchexe Nicolò con dui suoi figlioli, cioè messer Leonello e messer Borso, e andoli incontra fina al ponte de Lavescura. Et vene dentro per la Porta de Sancto Biaxio et fu una grande piova. Et fo alloggiato in lo Paradixo. Et quello anno fu grande peste. Et dicto Imperadore vene per vedere se la sua fede era migliore de la nostra; et se ne partite et andò verso Fiorenza. Quelli che governavano el suo cavallo a piede, furno questi, cioè el marchexe Spineta, messer Alberto da la Sale, messer Feltrino Boiardo, Galasso di Pii Signore de Carpi, messer Antonio di Obizi, messer Cortexia da Verona, messer Brandelixe di Bochamaiori, messer Piedro Buratelo».

9. *Diario ferrarese*, p. 22: il patriarca bizantino arrivò a Ferrara l'8 marzo 1438, dopo una sosta di circa un mese a Venezia a causa di un attacco di podagra che lo aveva colpito, «et lo illustrissimo marchexe Nicolò da Este se ge andete incontra con dui suoi figlioli, cioè messer Leonello e messer Borso; e Papa Eugenio ge mandò incontra sei cardinali. Et vene dentro la Porta di Sancto Romano, et fu alloggiato in caxa di Roberti, accompagnato da li sopradicti».

10. Per la sistemazione dei posti per i rappresentanti delle delegazioni all'interno della Cattedrale di Ferrara vedi J. Gill, *Il Concilio di Firenze*, Firenze 1967, pp. 129-130.

11. *Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum Spectantes*, a cura di G. Hofmann, Roma 1940, pp. 60-61: il 10 gennaio 1439 Eugenio IV emanò il decreto con il quale si annunciava il trasferimento «ad civitatem Florentinam, omnibus manifeste liberam, securam, pacificam et quietam aërisque salubritate letantem, et ad quem inter Tirrenum, Adriaticumque mare optime situm ab Orientalibus et Occidentalibus commode accedi potest».

La decisione del trasferimento fu ufficialmente comunicata ai prelati greci da Giovanni VIII Paleologo con un discorso pubblico<sup>12</sup> suscitando non poche perplessità, come sottolinea nelle sue *Memorie* Silvestro Syropoulos, vescovo di Herakleia.<sup>13</sup> Tuttavia il 28 gennaio 1439, due giorni dopo la partenza del papa,<sup>14</sup> anche la delegazione imperiale bizantina si mise in viaggio verso la città medicea.<sup>15</sup> Il 30 gennaio lasciò Ferrara anche il patriarca di Costantinopoli, anziano e in pessime condizioni di salute:<sup>16</sup> di tutti gli illustri componenti della straordinaria carovana giunta dall'Oriente, egli fu l'unico che non riuscì a sentir proclamare l'Unione poiché morì il 10 giugno 1439 e fu sepolto a spese della comunità locale nella chiesa di S. Maria Novella, ove ancora oggi è conservato un suo ritratto.<sup>17</sup> A tal proposito bisogna ricordare che lo spostamento della sede conciliare era avvenuto in seguito a dei negoziati che portarono nel 1438 Cosimo e Lorenzo de' Medici a Ferrara.<sup>18</sup> E fu

12. Cfr. J. Décarreau, *Les Grecs au Concile de l'Union. Ferrare-Florence 1438-39*, Paris 1970.

13. *Les 'Memoires' du grand ecclésiastique de l'église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*, a cura di V. Laurent, in *Concilium Florentinum Documenta et Scriptores*, IX, Roma 1971, p. 376.

14. *Diario ferrarese*, p. 23: la delegazione pontificia si mise in viaggio per raggiungere Firenze il 26 gennaio 1439, quando «Papa Eugenio se partite per andare a Fiorenza et lo illustrissimo marchese Nicolò lo accompagnete in nave, de nocte, a Modena, ch'el non se ne sapea niente; et conduselo a traverso le montagne fino a Fiorenza, et ge fu facto grande honore da Fiorentini».

15. *Ibidem*, p. 23: «Se partite lo Imperadore de Costantinopoli per andare a Fiorenza, e andò da Ferrara per da Faenza, et il Signore de Faenza ge dete lo passo per la Valle di Lamon e li Fiorentini ge feceno grande honore».

16. *Ibidem*, p. 23: «Se parti da Ferrara e andò per la Vale de Lamon a Fiorenza, per vedere quala fede era migliore: o la sua o la nostra; et Fiorentini ge feceno grande honore».

17. La morte di Giuseppe II – bulgaro di nascita e patriarca della capitale d'Oriente – ricorda il domenicano Giovanni di Carlo all'inizio delle sue *Vitae nonnullorum Fratrum domus Sanctae Mariae Novellae*, destò grande commozione in Firenze. L'iscrizione posta sulla tomba del patriarca, ospitato a Firenze a Palazzo Ferrantini in Borgo Pinti, testimonia il suo impegno al concilio: «Fui grande Antistite della Chiesa Orientale: / Nella religione grande, Giuseppe, qui giaccio: / Di mirabile amore infiammato, questo solo desideravo: / Che una fosse la fede ed uno il culto dell'Europa. / Venni in Italia e concludemmo un patto: / Me guida, congiunta fu alla Romana la Greca Fede. / Improvvisa venne la morte; e ora mi custodisce Firenze / Nella qual città allora fiori il Concilio. / Me felice che, vivente, mi fosse fatto sì gran dono. / E che, morendo, fosse esudito il mio voto». Per la traduzione di questa iscrizione vedi G. Terzaghi, *Un Maestro ed uno scolaro fiorentini al principio del secolo. Ricordando Nicola Terzaghi*, La Spezia 1965.

18. Per il coinvolgimento – di prestigiosa natura politica ed economica – della famiglia de' Medici al concilio, vedi R. Fubini, *Problemi di politica fiorentina al-*



proprio il 27 gennaio 1439, atteso dal suo banchiere personale Cosimo de' Medici per l'occasione in vesti di confaloniere di giustizia, che Eugenio IV fece il suo trionfale ingresso nella città sull'Arno, ove era stato nel frattempo organizzato per le delegazioni conciliari un singolare benvenuto che divenne una sorta di suggestivo ed eccezionale spettacolo urbano nel quale si voleva celebrare l'allegorico trionfo del potere spirituale.<sup>19</sup>

Nella serata del 7 febbraio 1439 Isidoro di Kiev fece il suo ingresso a Firenze.<sup>20</sup> Il suo seguito era costituito da circa cento chierici,<sup>21</sup> e tra i suoi più stretti collaboratori c'erano il dotto vescovo Abramo (Avraamij) di Suzdal' e il monaco Tommaso (Foma), rappresentante delegato del duca Boris Aleksandrovič di Tver'.<sup>22</sup> Ricorda nel suo *Diario fiorentino* Bartolomeo di Michele Del Corazza: «Di questo mese di febbraio cominciarono a venire i Greci: e prima ci venne l'arcivescovo di Russia, accompagnato da molti vescovi e altri cortigiani. A' di 12 febbraio detto ci venne il patriarca de' Greci, la Corte del papa, e molti cittadini; furono più di 500 cavalieri; venne per la porta a S. Gallo, per la via di S. Gallo fin al Canto alla Paglia, dove volse a S. Maria Maggiore, e da S. Trinità, e andò per la piazza e parlò alla rin-

*l'epoca del Concilio, in Firenze e il Concilio del 1439*, Atti del Convegno di Studi, Firenze, 29 novembre-2 dicembre 1989, a cura di P. Viti, Firenze 1994, I, pp. 27-57.

19. Bartolomeo di Michele Del Corazza, *Diario fiorentino, anni 1405-1438*, a cura di G. Corazzini, in «Archivio Storico Italiano», 14 (1894), pp. 296-297: il 15 febbraio 1439 giunse a Firenze l'imperatore Giovanni VIII Paleologo. Grandi apparati cerimoniali erano stati predisposti per il suo arrivo. Era Carnevale, e purtroppo il suo ingresso fu rovinato da un violento acquazzone che costrinse la folla esultante a ritirarsi frettolosamente: «In quello cominciò a piovere con grandissima acqua, di modo che guastò la festa e l'ordine di tutta l'onoranza, e non poté andare per la terra come era ordinato. Erano piene le vie di donne e uomini». Tre giorni prima, il 12 febbraio, fece il suo ingresso nella città medicea il patriarca Giuseppe II mentre il despota di Morea giunse il 4 marzo e purtroppo non poté assistere alla consegna dei doni e alla giostra allestita in onore del fratello; tuttavia al suo arrivo fu acclamato dagli esponenti delle più nobili e ricche famiglie locali.

20. Sulla delegazione russa a Firenze vedi J. Krajcar, *Ruteni in visita al convento di S. Maria degli Angeli*, in Atti del Convegno *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze 1988 (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, XVII), pp. 189-192.

21. J. Gill, *Personalities of the Council of Florence and other essays*, Oxford 1964, pp. 69-73.

22. *Inoka Fomi slovo pochvalnoe o blagovernom velikom knjaze Borise Aleksandroviče* [Racconto laudativo del monaco Foma sul grande principe ortodosso Boris Aleksandrovič], a cura di N. P. Lichačëv, in «Pamjatniki drevnej pismennosti i iskusstva» [«Testimonianze di letteratura e arte antiche»], 168 (1908), pp. xiv ss.

ghiera co’ signori; poi volse al Canto de’ Pazzi insino al Canto a le Rondini, poi se ne andò a casa Ferrantini, e ivi alloggiò».<sup>23</sup> Il dotto metropolita era riuscito ad ottenere dal gran principe Vasilij Vasil’evič II di Mosca, detto «lo Scuro» (1425-1462),<sup>24</sup> il permesso di partire per l’Italia nel 1437: aveva lasciato la Russia – sua patria adottiva in quanto greco di nascita – l’8 settembre di quell’anno e ad essa volgeva sempre il suo pensiero, come testimoniano due passi della sua *Peregrinatio*: quello in cui descrive affascinato un orologio meccanico di Ferrara i cui rintocchi erano accompagnati dal suggestivo volo dal campanile di un angelo con la tromba<sup>25</sup> – forse nel ricordo di un dipinto coevo eseguito a Novgorod da un anonimo monaco che rappresentò la Sapienza divina sotto forma di creatura alata<sup>26</sup> – e quello in cui loda i rigogliosi alberi fiorentini con evidente allusione alle conifere russe coperte di neve.<sup>27</sup>

Il 18 febbraio 1439, Mercoledì delle Ceneri, si tenne il primo incontro delle delegazioni conciliari per riprendere i lavori interrotti a Ferrara. L’importante discussione sulla questione del *Filioque* fu temporaneamente sospesa per dare spazio ai festeggiamenti dell’ottavo anniversario dell’incoronazione papale di Eugenio IV – al secolo il nobile veneziano Gabriele Condulmer – avvenuta l’11 marzo 1431. La Pasqua era ormai vicina, e sfondo della grande liturgia della settimana santa fu la chiesa di S. Maria Novella. La Domenica delle Palme, in-

23. Bartolomeo di Michele Del Corazza, *Diario fiorentino, anni 1405-1438*, p. 297.

24. Il gran principe di Mosca aveva questo soprannome in quanto era stato accecato per vendetta nel corso delle sanguinose lotte per la supremazia nel paese che lo opposero a Dmitrij Šemjaka, capo della fazione antimoscovita. Vedi A. A. Zimin, *Vitjaz’ na rasput’e. Feodal’naja vojna v Rossii XV v.* [Un paladino al bivio. La guerra feudale nella Russia del XV sec.], Moskva 1991, pp. 84-93 e p. 132.

25. *Peregrinatio metropolitae Isidori ad Concilium Florentinum*, p. 24: «In eadem civitate Ferrariensi in palatio papali turris alta et ampla super forum ex lapidibus aedificata est, horologio et magna campana ornata. Quae quando pulsatur, tota civitate auditur. In fronte turris accessio cum binis portis adstructa est. Ad omne horarum monumentum campana sonat, ex turri in accensionem angelus exit, plane, quasi vivus apparet et postquam tuba cecinit, altera porta in turrim redit. Omnes homines angelum et tubam videntes etiam sonum eius audiunt. Sic omni hora completa angelus ad campanam accedebat eamque pulsabat».

26. A. M. Amman, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948, p. 113.

27. *Peregrinatio metropolitae Isidori ad Concilium Florentinum*, p. 29: «Cedros et cupressos; cedrus instar pini rusticae est, cipressi cortex similis tiliae est, folia vero capillacea sunt uti abietis, parva temevis, calamistrosa et mollia. Coni eius similitudinem habent cum conis pini».

sieme alle autorità cittadine, lo stesso pontefice distribuì da un trono posto sul sagrato della chiesa dei domenicani i rami d'ulivo e la benedizione alla folla dei fedeli.<sup>28</sup> Officiò poi la solenne messa pasquale nel rispetto del fastoso cerimoniale che l'occasione imponeva, e qualche tempo dopo presenziò alla cerimonia in ricordo della *traslatio* – effettuata il 26 aprile 1436 – delle reliquie del santo vescovo fiorentino Zanobi in S. Maria del Fiore.<sup>29</sup>

Il 25 marzo 1439 fu solennemente celebrata la festa dell'Annunciazione, un momento di particolare importanza nel corso del concilio di cui ci è giunta una interessante descrizione dello stesso Abramo di Suzdal', che assistette personalmente alla cerimonia nella chiesa della Santissima Annunziata.<sup>30</sup> I frammenti manoscritti pervenuti<sup>31</sup> facevano probabilmente parte di un *Itinerarium* (o *Narrationes Florentinae*) nel quale descriveva, forse con il supporto di alcuni suoi collaboratori, gli eventi più significativi del suo viaggio in Italia.<sup>32</sup> Per la messa in scena dell'*Annunciazione* il pubblico – ricorda con emozione il prelado russo – era stipato tra l'ingresso e il tramezzo di pietra oltre il quale iniziava il presbiterio, spazio sacro il cui accesso era riservato ai religiosi e proibito ai laici, dove presero posto Isidoro di Kiev e lo stesso Abramo di Suzdal'.<sup>33</sup> Questo spettacolo, la cui regia fu probabilmente affi-

28. Cfr. G. Fedalto, *Un papa veneziano e le chiese orientali: Eugenio IV (1431-1447)*, in «Studia patavina», 35 (1988), pp. 235-240.

29. A. Benvenuti Papi, *Un momento del Concilio di Firenze: la traslazione delle reliquie di San Zanobi*, in *Firenze e il Concilio del 1439*, I, pp. 191-220.

30. Per l'importanza della chiesa della Santissima Annunziata durante il concilio vedi S. Lang, *The Programme of the SS. Annunziata in Florence*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 17 (1954), pp. 288-300.

31. I testi in russo attribuiti al prelado sono stati raccolti e pubblicati da A. Popov, *Istoriko-literaturnyj obzor drevne-russkich polemičeskij sočinenij protiv latinijan* [Rassegna storico-letteraria delle opere polemiche dell'Antica Rus' contro i latini], Moskva 1875, pp. 344-359 e pp. 360-395. Di essi sono comparse traduzioni, oltre a quella in italiano del D'Ancona, in tedesco e in francese rispettivamente curate da A. Veselovskij, *Italienische Mysterien in einem russischen Reisebericht des XV. Jahrhunderts* (Brief an Herrn Prof. D'Ancona), in «Russische Revue», Monatsschrift für die Kunde Russlands, 10 (1877), 6, pp. 425-441 e da J.-C. Roberti, *Fêtes et spectacles de l'Ancienne Russie*, Paris 1980, pp. 106-109.

32. Vedi *Sacrae repraesentationes Florentiae actae*, in *Acta Slavica Concilii Florentini*, pp. 112-121.

33. Cfr. N. A. Kazakova, «*Ischoždenie*» Avraamija Suzdal'skogo (Spiski i redakcii) [«Esodo» di Avraamij di Suzdal' (Copie e redazioni)], in «Trudy Otdela Drevne-Russkoj Literatury» [«Opere del Dipartimento di letteratura russa antica»], 33 (1979), pp. 55-66.



data a Filippo Brunelleschi (1377-1446),<sup>34</sup> risultò essere un evento del tutto eccezionale in quanto, fino ad allora, non vigeva in città la consuetudine di festeggiare la presenza di ospiti stranieri con intrattenimenti di carattere religioso.<sup>35</sup> Aspetto, quest'ultimo, che risulta ancor più indicativo se si tiene conto che la scelta di questa solennità liturgica era motivata dal fatto che già nella prima metà del XV secolo l'arcivescovo fiorentino Antonino Pierozzi aveva ribadito le disposizioni che proibivano l'attività teatrale per non disturbare il raccoglimento nelle chiese durante la Quaresima e quelle che regolavano lo svolgimento della festa patronale di san Giovanni Battista in città.<sup>36</sup>

Risulta assai interessante notare che mentre i cronisti locali italiani si preoccuparono di annotare e descrivere il fastoso cerimoniale degli ingressi in città delle delegazioni conciliari, il ricordo degli spettacoli appositamente allestiti in quell'occasione è stato tramandato solo dai visitatori stranieri – quasi tutti ecclesiastici – giunti dall'Oriente, fornendo uno straordinario contributo per gli studi del rapporto tra teatro e cultura cristiana.<sup>37</sup> Una precisazione, questa, che non è affatto scontata se si pensa che proprio nella sessione XXI del concilio furono severamente proibiti gli spettacoli all'interno delle chiese e dei cimiteri, pena gravi punizioni per i rappresentanti del clero: «Non si devono fare spettacoli in chiesa. Questo santo concilio detesta anche quel turpe abuso frequente in alcune chiese, per cui in certe festività dell'anno

34. L. Zorzi, *La scenotecnica brunelleschiana: problemi filologici e interpretativi*, in *Filippo Brunelleschi. La sua opera e il suo tempo*, Atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 16-22 ottobre 1977, Firenze 1980, I, p. 164.

35. I. Danilova, *La rappresentazione dell'Annunciazione nella chiesa della SS. Annunziata in Firenze, vista dall'Arcivescovo Abramo di Suzdal'*, in *Filippo Brunelleschi*, I, pp. 173-176.

36. C. Guasti, *Le feste di S. Giovanni Battista in Firenze, descritte in prosa e in rima da contemporanei*, Firenze 1908, pp. 22-23: «Item con ciò sia cosa che a onorare la festa dil glorioso Baptista, ab anticho sia ordinato, e che si observi di continuo la matina della vigilia della sua santissima festa e natività, di fare sollempni processioni di tutti i chierici e religiosi della terra e di fuori vicini, con il sollempne apparato di paramenti e reliquie di sancti, a inducere il popolo ad divotione. E da certo tempo in qua vi siano stato mescolato molte cose di vanità e mondani spettacoli che starebbono male per carnasciale, non che nella processione. Pertanto comandiamo sotto pena di scomunica, che fra i cherici e religiosi non vadino alcuno di compangnia o d'altra gente con alchuni artificii, o ordigni, o rapresentationi, o altri spettacoli con gente, ad piè o ad cavallo, acciò che la detta processione si possa fare più divotamente, e continuamento, e per la salute dell'anime e non perdictione d'esse. Altrimenti la processione non si permetterà che vadai. E chi pur vuole fare rapresentatione, la faccia in altro luogo e tempo».

37. A. D'Ancona, *Origini del teatro italiano*, Torino 1891, I, pp. 230 ss.



alcuni con mitra pastorale e vesti pontificali benedicono a modo di vescovi, altri si presentano vestiti come re e comandanti, festa che in alcune regioni è chiamata festa dei pazzi o degli innocenti, ovvero dei fanciulli, altri fanno divertimenti in maschera e teatrali, altri vi fanno danze e tripudî di maschi e uomini che si vestono da donna per spettacolo ed eccitano gli sghignazzamenti, altri vi preparano crapule e banchetti: questo santo concilio ha stabilito e ordina sia agli ordinari che ai decani e ai rettori delle chiese, sotto pena di sospensione di tutti i proventi ecclesiastici per lo spazio di tre mesi, che non permettano più che si esercitino questi e simili ludibri e i mercati fieristici nella chiesa, che deve essere casa di preghiera,<sup>38</sup> e neppure si esercitino nel cimitero, e non trascurino di punire i trasgressori per mezzo di censura ecclesiastica e per mezzo di altri rimedi del diritto. Questo santo concilio poi dichiara irrite tutte le consuetudini, gli statuti e i privilegi che non concordano su questi punti con questi decreti, a meno che forse non comminino pene maggiori».<sup>39</sup>

L'Annunciazione, straordinario spettacolo di cui Isidoro di Kiev fu spettatore d'eccezione, si svolgeva in due tempi, o 'atti': dapprima il pubblico assisteva alla disputa sulla venuta di Cristo dei quattro profeti radunati nel presbiterio e poi, volgendosi a causa di un tuono verso la tribuna sopra la porta d'ingresso, poteva contemplare l'Eterno Padre circondato da angeli cantori e musicisti, nella gloria dei cieli rotanti e nell'armonia della corte celeste.<sup>40</sup> La stanza della Madonna era

38. *Isaia LVI, 7 e Vangelo di Matteo XXI, 13.*

39. *Sessione XXI del Concilio di Basilea, Ferrara, Firenze, Roma (9 giugno 1445)*, in *Documenti pontifici sul teatro*, a cura di T. Zarra, Roma 1966, pp. 36-37: «De spectaculis in ecclesia non faciendis. Turpem etiam illum abusum in quibusdam frequentatum ecclesiis, quo certis anni celebritatibus nonnulli cum mitra, baculo, ac vestibus pontificalibus more episcoporum benedicunt, alii ut reges ac duces induti, quod festum fatuorum vel innocentum, seu puerorum, in quibusdam regionibus nuncupatur, alii larvales et theatrales iocos, alii choreas et tripudia marium ac mulierem facientes homines ad spectacula et cachinnationes movent, alii comessiones et convivia ibidem praeparant: haec sancta synodus detestans, statuit et iubet tam ordinariis, quam ecclesiarum decanis et rectoribus, sub poena suspensionis omnium proventuum ecclesiasticorum trium mensium spatium, ne haec aut similia ludibria, neque etiam mercantias seu negotiationes nundinarum in ecclesia, quae domus orationis esse debet, ac etiam coemeterio exerceri amplius permittant, transgressoresque per censuram ecclesiasticam, aliaque iuris remedia punire non negligant. Omnes autem consuetudines, statuta ac privilegia quae his non concordant circa haec decretis, nisi forte maiores adicerent poenas, irritas esse haec sancta synodus decernit».

40. Un modello di ipotetica ricostruzione scenica e spaziale è stato proposto da Ludovico Zorzi, in collaborazione con l'architetto Cesare Lisi, in occasione della mostra *Il luogo teatrale a Firenze*, promossa e organizzata dall'Amministrazione Provin-

collocata a metà della navata sinistra;<sup>41</sup> lì la scena dell'Annunciazione si svolgeva secondo il canone del rituale bizantino, che prevedeva una serie di dinieghi e ritrosie da parte di Maria che rendevano con maggiore intensità l'effetto drammatico dell'azione,<sup>42</sup> accompagnata dalla recita del *Vangelo di Luca I, 28-31*. Il volo di un angelo sulla testa degli spettatori – da secoli esibizione cara alla tradizione italiana dei fu-namboli<sup>43</sup> – sottolineava con solenne intensità l'importanza di quello straordinario avvenimento: «l'illusionismo 'teatrale' era sottolineato dall'uso di cortinaggi in funzione di sipario, scoprenti o celanti a tempo debito i luoghi deputati alle varie parti dell'azione, e dalla manovra finale del fuoco d'artificio; il quale, scendendo anch'esso lungo cavi sospesi sul capo degli spettatori (come la 'colombina' che avvia dal duomo lo scoppio del carro la domenica di Pasqua), e incrociandosi con il passaggio in senso inverso dell'angelo riguadagnante l'empireo, sigillava nel modo più spettacolare la fine della rappresentazione».<sup>44</sup>

Il suggestivo uso della luce (candele, lucerne a cera o a olio, fiaccole) fu uno degli elementi caratterizzanti dello spettacolo, e che rimase indelebilmente impresso nella mente degli spettatori.<sup>45</sup> La discesa del fuoco era ottenuta per mezzo di un razzo che si staccava dalla tri-

ciale (Firenze, Palazzo Medici Riccardi, Museo Mediceo, 31 maggio-31 ottobre 1975). Ad essa si ispira la recente mostra *Teatro e spettacolo nella Firenze dei Medici*, sempre allestita a Palazzo Medici Riccardi (31 marzo-9 settembre 2001). Vedi W. Lattes, *E Brunelleschi diventò regista di casa Medici*, in «Corriere della Sera», 1° aprile 2001.

41. L'espedito di attirare l'attenzione del pubblico dalla scena principale alle navate laterali era già assai consolidato in epoca tardo medievale, e spesso giustificava la sostituzione dei personaggi. Cfr. *Il quaderno di segreti d'un regista provenzale del Medioevo. Note per la messa in scena d'una Passione*, a cura di A. Vitale Brovarone, Alessandria 1984, pp. 12-13.

42. Vedi S. Germano di Costantinopoli, *Omelia per l'Annunciazione della Santissima Madre di Dio*, in *Teatro religioso del Medioevo fuori d'Italia. Raccolta di testi dal secolo VII al secolo XV*, a cura di G. Contini, Milano 1949, pp. 3-17.

43. Ne troviamo conferma, ad esempio, in una novella di Franco Sacchetti (fine XIV secolo), che riferisce il motto di spirito detto da «un mio amico, veggendo il dì dell'Ascensione all'ordine de' frati del Carmine di Firenze, che ne faceano festa, il nostro Signore su per una corda andare in su verso il tetto». Vedi F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, a cura di E. Faccioli, Torino 1970, pp. 188, novella LXXII.

44. L. Zorzi, *Il teatro e la città. Saggi sulla scena italiana*, Torino 1977, pp. 72-73.

45. *Sacrae repraesentationes Florentiae actae*, p. 118: «Illic, in loco elevato aspicitur venerandus Pater; circum eum, plus quam 500 candelae ardebant. Candelae illae accensae sine intermissione huc et illuc movebantur, celerrime se interponentes et inter se occurrentes, aliae susum ascendebant, aliae deorsum descendebant».

buna dove stava l'Eterno Padre, si librava nel vuoto della navata e terminava la sua corsa ai lati del presbiterio. Esso era assicurato alle guide dei canapi, che cercavano di limitare i rischi di incendio dei sontuosi drappaggi decorativi della chiesa e dei numerosissimi ex-voto in cera o in cartapesta in essa contenuti.<sup>46</sup> E fu proprio alla discesa del fuoco, simbolo dello Spirito Santo che si irradia sulla terra e pervade le coscienze degli uomini, che si legò il delicato problema del *Filioque*, oggetto di numerosi dibattiti durante il concilio: «il dispositivo pirotecnico che dava corpo all'immateriale epifania dello Spirito Santo alludeva quindi ad uno dei principali motivi di separazione tra le due Chiese, mentre l'episodio dell'Annunciazione, momento di manifestazione teofanica, veniva a rappresentare visivamente la concorde volontà trinitaria, nella quale ciascuna delle tre Persone, pur nelle rispettive essenze (generatrice, generata e proceduta), conservavano l'unità sostanziale».<sup>47</sup> Ecco perché Abramo di Suzdal' ebbe come l'impressione di assistere a una visione soprannaturale, divina, uno «spectaculum mirificum et terribile»<sup>48</sup> realizzato in un'atmosfera suggestiva, quasi ineffabile, che forse non avrebbe mai più avuto eguali. Un'occasione irripetibile, quella, in cui gli spettatori sia italiani che stranieri riuscirono a percepire con chiarezza «in termini religiosi e culturali le proprie differenze, facendo emergere una rappresentazione collettiva ricca di risorse destinate a entrare in circolo attraverso il rito e il teatro».<sup>49</sup>

La complessa e dibattuta questione dottrinale allegoricamente rappresentata nella chiesa della Santissima Annunziata traeva le sue origini dalla lettura del passo evangelico «Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit» (*Giovanni XV, 26*).<sup>50</sup> I cristiani d'Oriente lo interpretavano

46. *Sacrae repraesentationes Florentiae actae*, p. 120: «Flamma vero a superiori illo loco magis prorumpit in totam ecclesiam et spargitur magno cum et terribili fragore et multa lumina extincta in ea ecclesia ad eodem fulmine accenduntur».

47. P. Ventrone, *L'eccezione e la regola: le rappresentazioni del 1439 nella tradizione fiorentina delle feste di quartiere*, in *Firenze e il Concilio del 1439*, I, pp. 432-433.

48. *Sacrae repraesentationes Florentiae actae*, p. 121.

49. S. Dalla Palma, *La festa e lo scambio simbolico*, in *La scena dei mutamenti*, Milano 2001, p. 97.

50. Vespasiano da Bisticci, *Eugenio IV Papa*, p. 13: «Vennono in questo tempo Armeni e Iacopiti ed Etiopi, dal Pretejanni mandati al pontefice romano, e a tutti faceva il papa le spese. Fece venire papa Eugenio tutti li dotti uomini che erano in Italia e fuori. E avendone la sua Santità in corte assai, venivano quindi, presente il pontefice e tutta la corte di Roma, a disputare di queste differenze che erano tra l'una Chiesa e l'altra; ed era la principale, e di più importanza, che volevano che lo Spirito Santo procedesse dal Padre e non dal Figliuolo, e la Chiesa romana vuole che ch' e' proceda



in senso restrittivo, come prova che lo Spirito procede solo dal Padre. Invece i cristiani d'Occidente, preoccupati di non mettere in discussione l'autorità papale e di conseguenza il primato di Roma, tendevano a interpretarlo in senso estensivo aggiungendovi la formula del *Filioque*.<sup>51</sup> Il dibattito, che fin dal secondo concilio di Nicea alimentò il dissenso tra la Chiesa orientale e quella latina, trovò nelle sedute fiorentine un accordo che fu stipulato il 3 giugno 1439, quando l'imperatore e il patriarca di Costantinopoli insieme a Bessarione di Nicea e a Isidoro di Kiev, a nome dei Greci, si dichiararono favorevoli all'aggiunta.<sup>52</sup>

Nel prosieguo delle sedute conciliari il metropolita russo assistette anche alla messa in scena della *Ascensione*, realizzata il 14 maggio 1439 nella chiesa del Carmine, con la quale si celebrò trionfalmente la dignità di Cristo nella Firenze conciliare:<sup>53</sup> un altro importante evento pubblico, questo, in cui sia i dotti che il popolo ebbero modo di constatare l'avvenuto passaggio grazie al quale «il teatro diventa l'altra faccia del rito, anzi un suo prolungamento e una sua appassionata illustrazione».<sup>54</sup> Dal resoconto di Abramo di Suzdal' si apprende che a sinistra del grande tramezzo in pietra della chiesa appariva un castello che rappresentava Gerusalemme; a destra c'era il Monte degli Ulivi al di sopra del quale c'era la prima sfera celeste. Lo spettacolo si apre con l'ingresso del Redentore nella città santa accolto dai fanciulli in festa che agitano dei rami fioriti e, seguito dalla Madonna, da Maria Maddalena, dagli apostoli e da quattro angeli si avvia al Monte degli Ulivi. Qui si congeda dalla madre e benedice Pietro, inginocchiato ai suoi piedi, invitandolo a prendere il suo posto. Un tuono annuncia la *ascensio Domini*, avvenuta in scena mediante un complesso ordigno di

e dall'uno e dall'altro. In fine i Greci consentirono alla Chiesa romana. [...] Di poi più lunghe disputazioni, cedettono i Greci a' Latini in tutte le cose in cui discordavano, e gli Iacopiti e gli Armeni e quegli di Pretejanni».

51. V. V. Bolotov, *K voprosu o Filioque. Tezisy o Filioque* [Per la questione del *Filioque. Tesi sul Filioque*], in «Christanskoe čtenie» [«Letture cristiane»], 5 (1913), p. 585.

52. V. Chiaroni, *Lo scisma greco e il Concilio di Firenze*, Firenze 1938, pp. 65-66.

53. Cfr. N. S. Tichonravov, *Novyj otryvok iz putevych zapisok Suzdal'skogo Episkopa Avraamija (1439)* [Nuovo brano dagli appunti del viaggio di Avraamij vescovo di Suzdal' (1439)], in «Vestnik obščestva drevne-russkogo iskusstva pri Moskovskom publičnom muzee» [«Corriere della società dell'arte russa antica presso il museo pubblico di Mosca»], 3 (1876), 11-12, pp. 37-42.

54. S. Dalla Palma, *La drammaturgia della festa*, in *Il teatro e gli orizzonti del sacro*, Milano 2001, p. 84.



canapi. Cristo è sulla cima della montagna, la porta del cielo si apre e gli spettatori contemplan Dio avvolto in una nube sospesa e attorniato da angeli con flauti, cetre e campanelli in un tripudio di luci e di dolci melodie. Prima di ricongiungersi al Padre, egli consegna a Pietro due chiavi d'oro designandolo suo erede. Quindi, accompagnato da due angeli, prosegue la sua ascesa al cielo, verso un vestibolo in pietra posto sopra l'altare della chiesa. Uno sfolgorante gioco di luci e fugaci ombre segna il finale dello spettacolo: «Gesù sale sempre più accompagnato dai due angeli, e tosto ch'egli è arrivato presso il Padre, la musica cessa, e comincia a farsi buio. Poi la Vergine e gli apostoli volgono lo sguardo alla camera sopra l'altare: si tira la cortina dal luogo che rappresenta il cielo superiore, e si fa di nuovo la luce».<sup>55</sup>

Il 6 luglio 1439 fu senza dubbio uno dei giorni più importanti della vita di Isidoro di Kiev, che lo vide grande protagonista sulla scena politica internazionale nella realizzazione di un progetto tanto a lungo desiderato: l'unione della Chiesa latina con quella greca. Fu sancita nella chiesa fiorentina di S. Maria del Fiore, gremita di gente, con la solenne lettura nelle due lingue della bolla *Laetentur coeli*:<sup>56</sup> «Che 'l concilio fiorentino sia oecumenico non è da dubitare, essendo stato legittimamente congregato con l'auttorità del Pontefice Romano per unire a la Chiesa Romana la natione greca et l'armenica, et essendo stati convocati li Prelati latini et greci, dove ancora furono Iosepho Patriarcha Constantinopolitano, Antonio Metropolita di Heraclia, che teneva il luogo del Theophilo Patriarcha d'Alessandria, Isidoro Me-

55. D'Ancona, *Origini del teatro italiano*, p. 253.

56. Vespasiano da Bisticci, *Eugenio IV Papa*, pp. 13-14: «E un dì solenne venne il pontefice con tutta la corte di Roma e collo 'mperadore de' Greci, e tutti vescovi e prelati latini in Santa Maria del Fiore, dove era fatto uno degno apparato, e ordinato il modo ch'avevano a istare a sedere i prelati dell'una Chiesa e dell'altra. Istava il papa dal luogo dove si diceva il Vangelo, e' cardinali e prelati della Chiesa romana; dall'altro lato istava lo 'mperadore di Costantinopoli con tutti i vescovi e arcivescovi greci. Il papa era parato in pontificale, e tutti i cardinali co' piviali, e i vescovi cardinali colle mitere di damaschino bianco, e tutti i vescovi così greci come latini co' piviali, i greci con abiti di seta al modo greco molto ricchi: e la maniera degli abiti greci pareva assai più grave e più degna che quella de' prelati latini. Cantò il papa una messa solenne, e infra la messa si lessono i privilegi fatti dell'unione de' Greci con grandissima solennità, e quivi promisono in futuro non discordarsi della Chiesa romana come avevano fatto per lo passato, e sottoscrissi in su questi privilegi lo 'mperadore, e tutti i principali ch'erano tra loro; non si trovò il patriarca tra loro, perché, sendo rimasti già d'accordo, e avendo consentito, ammalò, e in pochi dì si morì, riconciliato con la Chiesa romana. [...] Mirabile cosa era a vedere ben molte degne cerimonie, e i Vangeli che si dicevano in tutte dua le lingue greca e latina, come s'usa la notte di pasqua di Natale in corte a Roma».

tropolita di Russia, Vicario di Dorotheo Patriarcha d’Antiochia et Dositheo Metropolita di Monombasia Vicario di Ioachim Patriarcha Hierosolimitano et altri Vescovi orientali, li quali tutti sottoscrissero il decreto di quel Concilio, come anche li vescovi latini. Se dunque Concilio oecumenico et generale è quello, dove con autorità del Pontefice Romano sonno convocati li Vescovi di diverse nationi, come non sarà oecumenico il fiorentino, dove fu presidente l’istesso Papa con l’intervento di tutti li quattro Patriarchi, parte per se stessi et parte per legati?».<sup>57</sup>

Il 7 luglio 1439 il papa trasmise la notizia dell’avvenuta unione ai Copti; il successivo 22 novembre con la bolla *Exultae Deo* il decreto fu accolto anche dagli Armeni – guidati dal patriarca Costantino VI – dei quali è registrata la presenza nella città sull’Arno sin dal mese di agosto di quello stesso anno.<sup>58</sup> Tuttavia molti, sin dall’inizio, espressero dubbi e perplessità in merito alla proclamazione dell’unità dei cristiani d’Oriente con quelli d’Occidente. Probabilmente anche l’anonimo cronista del *Diario ferrarese* era ben informato dei fatti e, circa la venuta dell’imperatore, che a Firenze era stato ospitato nella dimora di Rodolfo Peruzzi (oggi palazzo Baldassarri), commenta: «Et questa andata fu per vedere se la sua fede era migliore de la nostra. Et non si poteno acordare et tornò a casa sua et pasò per Ferrara e andò a Venecia et intrò in mare, e così andete a casa sua».<sup>59</sup>

Ricorda l’attento Vespasiano da Bisticci: «Era concorso tutto il mondo in Firenze, per vedere quello atto sì degno».<sup>60</sup> A giudicare dal notevole numero di copie giunte sino a noi, il resoconto del viaggio in Italia di Abramo di Suzdal’ fu uno dei testi maggiormente apprezzati della sua epoca.<sup>61</sup> Tuttavia l’interesse personale con il quale il colto prelado descrive gli spettacoli fiorentini lascia supporre anche un suo probabile ruolo attivo nell’organizzazione delle cerimonie episcopali moscovite. Non a caso infatti il 22 marzo 1441, Domenica delle Palme, nel corso di una solenne funzione religiosa nella cattedrale della Dormizione del Cremlino, Isidoro di Kiev fece leggere pubblicamente

57. *Parere sull’ecumenicità del Concilio di Firenze* (manoscritto Vaticano Latino 6209, f. 85r, Biblioteca Apostolica Vaticana), in V. Peri, *Ricerche sull’Editio Princeps degli atti greci del Concilio di Firenze*, Città del Vaticano 1975, p. 105.

58. Gill, *Il Concilio di Firenze*, pp. 263 ss.

59. *Diario ferrarese*, p. 23.

60. Vespasiano da Bisticci, *Eugenio IV Papa*, p. 14.

61. «Choždenie» na Florentijskij sobor [Il «Viaggio» al Concilio di Firenze], a cura di N. A. Kazakova, in *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi (XIV-seredina XV veka)* [Testimonianze di letteratura della Rus’ Antica (XIV-metà del XV secolo)], Moskva 1981, pp. 468-493.

l'atto di Unione della Chiesa latina con quella greca e rivolse una preghiera per il papa.<sup>62</sup> Per la Chiesa ortodossa quella era “la domenica del salice”, cioè il giorno di inizio della Settimana Santa in cui si festeggiava con la cosiddetta *Processione dell'Asino* l'entrata trionfale di Gesù in Gerusalemme in groppa all'asino, acclamato dalla folla festante. Un suggestivo percorso tra rito, teatro e antiche tradizioni popolari, questo, lungo il quale erano benedetti i salici che il popolo agitava al passaggio del metropolita, nel vivo ricordo della descrizione evangelica.

Il fastoso cerimoniale liturgico prevedeva che Isidoro di Kiev, abbigliato con i più solenni paramenti liturgici, percorresse in compagnia del gran principe moscovita e di un arcidiacono che leggeva il Vangelo un tragitto che si snodava lungo la strada dal Patibolo sulla Piazza Rossa alla cattedrale della Dormizione. Il corteo era aperto da alcuni fanciulli vestiti di bianco che cantavano inni, seguivano dei giovani che portavano grossi ceri e una gran lanterna mentre altri reggevano lunghi stendardi e grandi icone, ed era chiuso dai nobili. Il momento più importante della cerimonia era quello dell'arrivo del metropolita, che con una mano reggeva una croce con la quale impartiva benedizioni al popolo esultante; teneva in grembo un libro sacro ornato con preziosi fregi in oro e cavalcava all'amazzone un cavallo coperto di bianchi lini lunghi fino a terra, le cui orecchie erano rivestite con del tessuto in modo da sembrare quelle di un asino. L'animale era tenuto per la testa da un cortigiano e per le briglie da Vasilij «lo Scuro» in persona che, in abiti di gala e con la corona in testa, reggeva con l'altra mano un grande ramo di palma. Trenta uomini vestiti di rosso – probabilmente attori professionisti – stendevano a terra al suo passaggio degli indumenti per tutta la durata della processione al suono delle campane a festa, ed erano ricompensati per quel servizio con abiti nuovi.<sup>63</sup>

«Egli era grande della persona, di bellissimo aspetto, macilento e grave, e di grandissima riverenza a vederlo: in modo che non era ignuno che, per la grande autorità che egli aveva in sè, lo potesse guatare. [...] Veramente in questo tempo egli pareva quello che rappresentava». <sup>64</sup> Tale fu, nel ricordo di Vespasiano da Bisticci, la carismatica presenza di Eugenio IV nella Firenze conciliare che Isidoro di

62. N. M. Karamzin, *Istorija gosudarstva rossijskogo* [La storia dello Stato russo], V, Sankt-Peterburg 1891, pp. 180-181.

63. Roberti, *Fêtes et spectacles de l'Ancienne Russie*, pp. 21-22.

64. Vespasiano da Bisticci, *Eugenio IV Papa*, p. 16.



Kiev cercò di emulare in quella irripetibile “domenica del salice” come protagonista assoluto delle cerimonie della capitale sulla Moscovia sia in qualità di metropolita di Russia, sia di cardinale della Chiesa latina. Aveva infatti ricevuto dal pontefice la porpora cardinalizia il 18 dicembre 1439 insieme a Giovanni Bessarione, arcivescovo di Nicea: «Fatta l'unione de' Greci, per le sua singolari virtù fu fatto cardinale in Firenze da papa Eugenio, insieme con diciotto cardinali che fece; e ve ne era uno altro greco, ch'era cardinale arcivescovo di Russia, che si chiamava cardinale Ruteno».<sup>65</sup> Rappresentante supremo dell'Unione, Isidoro di Kiev era stato inoltre nominato legato pontificio *a latere* in Lituania, Livonia e Russia: nessuna autorità religiosa proveniente dalle terre slave aveva mai avuto, prima di allora, tale dignità.

E che il cardinale ruteno tenesse particolarmente ai titoli acquisiti durante il soggiorno in Italia lo testimonia il fatto che al suo ritorno a Mosca, il 19 marzo 1441, si presentò in qualità di legato papale: aveva ricevuto il 17 agosto 1439 una lettera commendatizia per il suo rientro in Russia, e aveva una lettera del pontefice da recapitare al gran principe Vasilij II.<sup>66</sup> Notevoli, però, si rivelarono le difficoltà cui dovette far fronte durante il suo viaggio di ritorno dall'Italia: a Venezia lo lasciarono di nascosto il monaco Simeone (Simeon) di Suzdal' e il monaco Tommaso (Foma), rappresentante delegato del duca Boris Aleksandrovič di Tver', in onore del quale scrisse verso il 1453 un pregevole encomio.<sup>67</sup> A Budapest, nel maggio 1440, fu abbandonato anche da Abramo di Suzdal' che, desideroso di tornare in patria al più presto,

65. Vespasiano da Bisticci, *Cardinale Niceno, Greco*, in *Vite di uomini illustri del secolo XV*, p. 145. Giovanni Bessarione fu il più illustre letterato greco del XV secolo. Studiò a Costantinopoli, ove divenne monaco basiliano, e si conquistò una notevole fama di abile e brillante predicatore. Nel 1437 fu nominato arcivescovo di Nicea e fu inviato come legato al concilio di Firenze. Con i suoi scritti *Oratio dogmatica de Unione* e *De Spiritu Sancti processione* scatenò un acceso antagonismo con Marco Eugenio, autore del trattato *Opera anti-unionista*. Per i suoi meriti fu creato cardinale, e fu due volte sul punto di essere eletto papa. Tutti i dotti greci scampati alla caduta di Costantinopoli trovarono in lui conforto, sostegno e protezione. La sua ricca biblioteca fu donata, con il permesso del pontefice, alla città di Venezia e costituisce il nucleo più prezioso della Marciana. Già anziano e ammalato, fu inviato da Sisto IV (1414-1484) in Francia per sollecitare Luigi IX (1423-1483) alla crociata. I disagi del viaggio aggravarono le sue già precarie condizioni di salute, e morì a Ravenna nel 1472. Vedi *Le edizioni a stampa degli atti del Concilio di Firenze del 1439*, Mostra bibliografica a cura di P. Pastori (30 novembre 1989-31 gennaio 1990), Firenze 1989, pp. 22-23.

66. Cfr. P. Cazzola, *Il Concilio ecumenico di Ferrara-Firenze e la Russia*, in «Studi e ricerche sull'Oriente cristiano», 5 (1982), pp. 46-62.

67. R. Picchio, *La letteratura russa antica*, Firenze 1968, pp. 178-179.



rifiutò la proposta di Isidoro di Kiev di annunciare l'Unione proprio a partire dai territori occidentali posti sotto il dominio polacco e lituano. E fu proprio passando attraverso la Lituania che questi fece ritorno nella città sulla Moscovia, aprendo solennemente una settimana santa rimasta unica nella storia della cristianità.

Tre giorni dopo la celebrazione della spettacolare processione della Domenica delle Palme e dello storico servizio liturgico nella cattedrale della Dormizione, Vasilij «lo Scuro», influenzato dal clero moscovita, fece arrestare e rinchiudere Isidoro di Kiev nel monastero dei Miracoli pretendendo in cambio della libertà la conversione e il pentimento, su minaccia della pena capitale sul rogo o nella calce viva.<sup>68</sup> Il cardinale ruteno nel 1441 fu deposto da un sinodo di vescovi russi a causa della posizione unionista già espressa nel concilio di Basilea del 1434,<sup>69</sup> e fermamente mantenuta durante quello di Ferrara-Firenze del 1439, ricevendo l'accusa di apostasia. Non a caso una leggenda posteriore racconta che nel 1437, in occasione della partenza per l'Italia, il gran principe moscovita gli rivolse l'augurio di restare in ogni caso fedele all'antica tradizione della Chiesa ortodossa, della quale era rappresentante plenipotenziario.

Di fronte all'avvicinarsi degli eventi, Vasilij II decise di chiedere all'imperatore bizantino e a Metrofane di Cizico, il nuovo patriarca di Costantinopoli, unionista, eletto nel 1440, che i Russi potessero eleggere autonomamente il loro metropolita: entrambi rifiutarono in quanto, da secoli, questo compito spettava alla Chiesa greca.<sup>70</sup> Nel 1443 un nuovo sinodo vescovile russo condannò l'Unione tra le due chiese ripudiandola con anatema, dichiarò deposto Isidoro di Kiev ed elesse metropolita il suo storico rivale, Giona (Iona), che dal 1433 era vescovo delle diocesi di Murom e di Rjazan'.<sup>71</sup> Quella nomina segnò la definitiva conclusione della dipendenza amministrativa della Chiesa russa da quella greca, e generò l'avvio dell'autocefalia del clero mosco-

68. E. E. Golubinskij, *Istorija russkoj cerkvi* [Storia della Chiesa russa], II, Moskva 1900, p. 457.

69. Amman, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, p. 111.

70. Cfr. A. V. Èkzempljarskij, *Velikie i udelnye knjazja severnoj Rusi* [I principi grandi e indipendenti della Rus' settentrionale], 2 voll., Sankt-Peterburg 1889-1891 e F. Ju. Delektorskij, *Florentijskaja Unija i vopros o soedinenii cerkvej v drevnej Rusi* [L'unione di Firenze e la questione di unione delle chiese nella Rus' Antica], in «Strannik» [«Pellegrino»], 3 (sett.-dic. 1893).

71. Cfr. D. Il'ovajskij, *Istorija Rjazanskago knjazestva* [Storia del principato di Rjazan'], Moskva 1858.

vita.<sup>72</sup> Per Giona fu una trionfale rivincita: non va dimenticato infatti che anch’egli aveva concorso al soglio metropolitano russo, e di fronte alla cocente sconfitta dovette accontentarsi della promessa di accedere a quella prestigiosa carica solo in caso di morte del reggente Isidoro. Il suo risentimento fu tale che decise di non partecipare al concilio in Italia, intensificando in patria la sua collaborazione con Vasilij «lo Scuro»<sup>73</sup> e sperando in tempi migliori.

Questo fu l’inizio di una lunga serie di scontri che opposero Giona a Isidoro, due importanti personalità tra loro profondamente differenti nel carattere e nella formazione ecclesiastica: dotati di vastissima cultura, di talento diplomatico e di ambizione politica, con il loro comportamento essi condizionarono il corso della storia della Chiesa ortodossa. Diversi testi della letteratura russa antica sottolineano in modo evidente le forti differenze che li opponevano sulla scena civile e religiosa del paese. Dalle agiografie si apprende che Giona fu proclamato santo, ed è solennemente ricordato nella liturgia del 31 marzo.<sup>74</sup> Nacque in un villaggio nei pressi di Soligalič (governatorato di Kostroma) e suo padre, il devoto Fëdor Opašev, gli impartì una buona educazione cristiana sin dall’infanzia. A dodici anni ricevette la tonsura al monastero di Galič, ove trascorse gli importanti anni della sua formazione culturale e spirituale, e in seguito fu trasferito nel monastero di S. Simone di Mosca, uno dei più importanti e prestigiosi cenobi del paese.<sup>75</sup> Si racconta che un giorno il santo metropolita Fozio, recatosi in visita lì, vide Giona pacificamente appisolato, con un braccio disteso e con la mano in posizione benedicente, e profetizzò il suo futuro ruolo di

72. Metr. Makarij Bulgakov, *Istorija russkoj cerkvi* [Storia della Chiesa russa], VI, Sankt-Peterburg 1870, suppl. 1, p. 364.

73. *Ibidem*, V, Sankt-Peterburg 1866, p. 343.

74. *Prestavlenie svjatago otca našego Iony, mitropolita Kievskago i vseja Rosii* [Decesso del nostro padre santo Iona, metropolita di Kiev e di tutta Rus’], in *Žitija svjatych na russkom jazykë izložemyja po rukovodstvu Čet’ich-Minej Sv. Dmitrija Rostovskago (mart’)* [Le vite dei santi raccontate in lingua russa secondo le regole delle Solenni Letture Mensili del s. Dmitrij di Rostov (marzo)], Moskva 1906, pp. 618-627.

75. Per la storia del monastero moscovita di S. Simone vedi Archimandrit Evstafij, *Moskovskij mužskoj stavropigial’nyj Simonov monastyr’* [Il monastero maschile stavropigiale di S. Simone a Mosca], Moskva 1867; V. V. Passek, *Istoričeskoe opisanie moskovskogo Simonova monastyrija* [La descrizione storica del monastero di S. Simone a Mosca] Moskva 1843; I. F. Tokmakov, *Istoričeskoe i archeologičeskoe opisanie Moskovskogo stavropigial’nogo pervoklassnogo Simonova monastyrija* [La descrizione storica ed archeologica del monastero stavropigiale di prima classe di S. Simone a Mosca], Moskva 1896.

arcivescovo di Mosca.<sup>76</sup> Questo episodio segnò anche quello che, nel corso della sua vita di ecclesiastico, si rivelò un aspetto fondamentale: il suo contatto con la Chiesa greca. Non bisogna infatti scordare che lo stesso Fozio, come Isidoro di Kiev, era greco.

Valore ben diverso, invece, è riservato nei testi a Isidoro di Kiev. Nella *Vita* di Giona, ad esempio, egli è presentato come il suo peggior nemico – una persona malvagia, cattiva, perfida, esperta nel male, un eretico, seminatore di zizzania e operatore del diavolo.<sup>77</sup> Un'opinione che trova conferma nella *Storia della Chiesa russa* del teologo E. E. Golubinskij, nella quale si racconta che lo stesso Abramo di Suzdal', dichiaratosi unionista suo malgrado, cercò di invalidare la propria firma su carte conciliari e documenti dicendo che sarebbe stato costretto a farlo da Isidoro, dopo otto lunghi giorni di reclusione: «umile vescovo Avraamij [...] di Suzdal' mi firmo».<sup>78</sup> Al monaco Simeone di Suzdal', anch'egli al seguito della carovana conciliare russa e autore di un significativo resoconto di viaggio, si deve invece un'interessante narrazione sull'Unione fiorentina dal titolo *Racconto del modo come Papa Eugenio riunì l'ottavo Concilio con i suoi partigiani*, nel quale accusò i Greci di aver tradito l'Ortodossia e celebrò, per la prima volta nella letteratura antico-russa, il principe moscovita come degno del titolo di “zar di tutte le Russie”.

Noto anche come *Storia del Concilio di Firenze*, questo testo è compreso nella *Cronaca moscovita* della seconda metà del XV secolo. Esso è alla base di una più vasta e complessa opera attribuita al dotto agiografo Pacomio Logoteta (Pachomij Logofet) intitolata *Discorso*

76. Vespasiano da Bisticci, *Eugenio IV Papa*, pp. 6-7: il vivace cronista fiorentino narra un curioso episodio, per certi versi analogo a quello riportato dall'agiografia russa, della giovinezza del pontefice romano al tempo della sua permanenza al monastero di S. Giorgio d'Alga a Venezia: «Sendo messer Gabriello alla porta del monistero per quello che gli toccava a stare, venne a picchiare l'uscio uno religioso, con abito come d'uno eremita. Entrato nel chioostro, messer Gabriello secondo la consuetudine lo prese per la mano, e ricevello con grandissima carità; e andorono, secondo la consuetudine loro, in chiesa a fare orazione. Tornati di chiesa, e andando per lo chioostro, questo eremita si volse a messer Gabriello, e predissegli la elezione del pontificato. Di poi ch' ebbono parlato alquanto insieme, gli disse: Voi sarete fatto cardinale, e di poi papa, e nel vostro pontificato arete di molte avversità; seguirerete il decimo ottavo anno del vostro pontificato, di poi vi morrete. Detto questo, prese licenza da messer Gabriello, e partissi, e mai più lo rivide, né seppe chi egli si fusse. Questo diceva spesso papa Eugenio a chi lo voleva udire; e per dar fede a questo indovino, nel concilio di Basilea fu uno degli articoli che gli furono contro».

77. *Prestavlenie svjatago otca našego Iony*, p. 619.

78. Golubinskij, *Istorija russkoj cerkvi*, II, p. 443.



*raccolto dalle Sacre Scritture, rivolto ai latini, e narrazione della riunione dell'ottavo concilio latino e della deposizione di Isidoro il perfido, e dell'insediamento dei metropolitani della terra russa; ed infine elogio del pio grande principe Vasilij Vasil'evič di tutta la Rus'.* Scritto tra il 1460 e il 1462, oltre vent'anni dopo la chiusura del concilio, questo lavoro voleva fornire una sorta di spiegazione polemica delle ragioni dell'indipendenza ecclesiastica moscovita, dando un giudizio fortemente negativo sull'operato di Isidoro di Kiev, denunciato come traditore sotto l'accusa di aver favorito Eugenio IV. Inoltre quando Pacomio redasse il testo, Costantinopoli era già caduta in mano turca e quindi le sorti della Chiesa russa, che aveva rotto la dipendenza da quella bizantina, erano giustificabili in quanto volute tali da Dio.<sup>79</sup>

Nell'ottobre del 1441 Isidoro di Kiev fuggì a Tver' in compagnia del fedele monaco Grigorij, poi passò a Novgorod. Nel marzo 1443 fu a Budapest e l'11 luglio raggiunse Eugenio IV a Siena e poi a Roma, dove fu accolto definitivamente tra i collaboratori del papa.<sup>80</sup> Da lì, il 23 agosto 1443, fu inviato a Costantinopoli per assicurare alla causa unionista l'appoggio di alcune prestigiose sedi vescovili orientali. Il 26 giugno 1447 il cardinale ruteno andò a Kiev, ma i nobili locali non gli fecero visita. Nel gennaio 1448 era di nuovo a Roma dove, l'8 febbraio 1451, conclusi i lavori del giubileo del 1450, papa Niccolò V (1447-1455) lo pose alla guida del vescovato di Sabina segnando così il suo completo distacco dalla Russia.<sup>81</sup> Tornato nella città sul Bosforo agli inizi del 1452 egli assistette invano, in presenza dell'imperatore

79. E. Lo Gatto, *Storia della letteratura russa*, Firenze 1990, pp. 47-50.

80. *Prestavlenie svjatago otca našego Iony*, p. 621.

81. Vespasiano da Bisticci, *Nicola V Papa*, in *Vite di uomini illustri del secolo XV*, pp. 37-38: «Venne in questo tempo l'anno del giubileo, che sendo vero giubileo in fine d'anni cinquanta, secondo l'ordinazione della Chiesa, fu a Roma uno concorso sì grande, che non è ignuno che lo ricordi mai più. Era cosa mirabile a vedere il grande concorso de' popoli che venivano. Erano le strade di Roma a Firenze piene in modo, che parevano formiche a vedere tanti i popoli che v'erano. [...] Venne alla Sedia apostolica grandissimo numero di danari; e per questo cominciò il papa a edificare in più luoghi, e mandare per libri greci e latini, in ogni luogo donde ne poté avere, non guardando a prezzo ignuno. Condusse moltissimi iscrivitori, de' più degni che poteva avere, a' quali dava a scrivere di continovo. Condusse moltissimi uomini dotti, e a comporre opere di nuovo, e a tradurre de' libri che non ci fussino, dando loro grandissime provisioni, sì provisioni ordinarie e il simile istraordinarie; e tradotte l'opere, quando glie le portavano, dava loro buona quantità di danari, acciocchè facessino più volentieri quello che avevano da fare. Dava provisioni a uomini dotti. Congregò grandissima quantità di libri in ogni facultà, così greci come latini, in numero di volumi cinquemila».



Costantino XII (1449-1453), di Cristoforo Garatone (1398 circa – 1448) e di circa trecento prelati, alla fastosa liturgia del 12 dicembre di quello stesso anno,<sup>82</sup> nel corso della quale fu solennemente proclamata l'unità dei cristiani d'Oriente e d'Occidente nella chiesa di S. Sofia con la lettura del decreto da parte di Lilio Tifernate di Città di Castello (1417 circa – 1486).

Dal canto suo, il neoeletto patriarca Scholarios si rinchiuso indignato nel monastero del Pantocratore e fece affiggere sul portale d'ingresso un cartello in cui condannava Costantinopoli alla rovina, nel miserabile tentativo di salvarsi dagli Agareni attraverso il tradimento spirituale. Il 23 aprile 1453, i soldati di Maometto II (1451-1481) giunsero sotto le mura della città che, dopo due mesi d'assedio, cadde in mano agli infedeli il 29 maggio. Gli ortodossi antiunionisti bizantini ottennero di poter mantenere la loro fede cristiana in quanto tollerata dai nuovi dominatori, ma respinsero definitivamente quell'Unione con Roma che, di fatto, non era mai stata attuata. Anzi, secondo Scholarios la presa di quella che era proverbialmente nota come "la città protetta da Dio" era da attribuirsi ai numerosi e ripetuti errori di coloro che avevano creduto in un possibile ricongiungimento dei cristiani: «le sciagure abbattutesi nella nostra capitale provenivano manifestamente da Dio, e dalla giustizia celeste».<sup>83</sup> Sordi alle parole degli antiunionisti che avevano previsto l'imminente catastrofe, i Greci dovevano accettare questa punizione divina e trangugiare in silenzio «quel calice che le altre città, sia in Asia che in Europa, avevano bevuto per prime».<sup>84</sup>

Da tempio dedicato alla Sapienza divina, la chiesa di S. Sofia divenne una moschea. Un tragico evento, questo, sottolineato dalla *Storia di Costantinopoli* – un'altra importante opera della letteratura antico-russa attribuita al cronista slavo turchizzato Nestor-Iskander e ritrovata in un manoscritto del XVI secolo nel monastero moscovita della Santissima Trinità e di S. Sergio, che narra le principali vicende della città dalla sua fondazione all'invasione turca. Anche Isidoro di Kiev fu testimone di quel tragico e ineluttabile destino di rovina, descritto con grande intensità nella *Epistula lugubris*.<sup>85</sup> Evitata la cattura, il metropolita decaduto riuscì fortunatamente a tornare a Roma, e nei

82. *Prestavlenie svjatago otca našego Iony*, p. 620 n.

83. G. Scolario, *Lettera del patriarca Gemadio sulla presa della città e sulle sue dimissioni dalla carica patriarcale scritta nel monastero della Vergine Pammakaristos di Costantinopoli*, in *La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei*, a cura di A. Pertusi, I, Milano 1976, p. 249.

84. *Ibidem*, p. 249.

85. *PG*, XLIX, col. 944 ss.

suoi ultimi anni di vita – trascorsi tutti in Italia – riprese a coltivare l’esercizio della scrittura.<sup>86</sup> Morì nella città dei papi il 27 aprile 1463 completamente dimenticato dalla Russia, che mai gli perdonò di essere stato il ‘perfido’ protagonista del concilio di Firenze del 1439.<sup>87</sup> Il suo acerrimo rivale, Giona, spirò il 31 marzo 1464 circondato da un’aura di santità.<sup>88</sup> L’arte sacra russa ci ha solennemente tramandato il suo ritratto nelle icone che lo presentano, come ad esempio si nota nella splendida collezione delle Gallerie di Palazzo Leoni Montanari di Vicenza, insieme ai santi la cui memoria liturgica ricorre nel mese di marzo,<sup>89</sup> oppure insieme ai vescovi moscoviti Pëtr (1308-1326), Aleksij (1354-1378) e Filipp (1566-1569), venerati in qualità di intercessori per tutta la Russia.<sup>90</sup>

L’Unione tanto faticosamente raggiunta e tutti gli sforzi operati da Isidoro di Kiev e dagli unionisti ebbero un tragico epilogo. Nella primavera del 1453 Costantinopoli pagò a carissimo prezzo i temporeggiamenti del papa nel finanziare e armare la flotta veneziana che avrebbe dovuto soccorrere i Bizantini, lasciati soli dinanzi alla violenza degli attacchi turchi, e senza le necessarie difese belliche.<sup>91</sup> Una situazione di disperato abbandono, questa, che richiama direttamente il sacco da parte dei soldati latini nel 1204 durante la quarta crociata, che devastò senza pietà quella che per secoli era stata la capitale della civiltà cristiana e che per questo si meritò l’appellativo di “occhio della Cristianità”. Un ultimo tentativo di recuperare il trono della capitale d’Oriente all’area d’influenza romana spinse Pio II (al secolo Enea Silvio Piccolomini, 1458-1464) a convocare nel 1459 alla conferenza

86. G. Mercati, *Scritti di Isidoro, il cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti, che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Roma 1926 («Studi e testi», 46), pp. 40 ss.

87. Cfr. *Zametka o Rime [Nota su Roma]*, a cura di N. A. Kazakova, in *Pamyatniki literatury Drevnej Rusi (XIV-seredina XV veka) [Testimonianze di letteratura della Rus’ Antica (XIV-metà del XV secolo)]*, Moskva 1981, pp. 494-495.

88. *Prestavlenie svjatago otca našego Iony*, p. 625.

89. Gallerie di Palazzo Leoni Montanari di Vicenza, *Icona menologica per marzo, aprile e maggio*. Russia centrale, metà del XIX secolo. Tempera su tavola; 53,8 × 44,8 cm.

90. Gallerie di Palazzo Leoni Montanari di Vicenza, *I santi vescovi di Mosca intercessori per tutta la Russia: Pëtr, Aleksij, Iona, Filipp*. San Pietroburgo (?), inizio del XIX secolo. Tempera su tavola; 71 × 53,5 × 3 cm.

91. Cfr. *Povest’ o vzjatii Cargrada turkami v 1453 godu [Racconto della presa di Costantinopoli da parte dei Turchi nel 1453]*, a cura di O. V. Tvorgov, in *Pamyatniki literatury Drevnej Rusi (vtoraja polovina XV veka) [Testimonianze di letteratura della Rus’ Antica (seconda metà del XV secolo)]*, Moskva 1982, pp. 216-267.

di Mantova i principali potentati europei: «una massiccia crociata antiturca avrebbe dovuto riconquistare almeno il Peloponneso e lì reinstare il dominio della dinastia Paleologa. L'eredità statale di Costantino e il soglio di Pietro si sarebbero così ricongiunti in una formula religiosa mista, in cui il precedente decreto di Unione del 1439 avrebbe trovato un senso».<sup>92</sup> Tuttavia questo progetto fallì con la morte del pontefice, e la città sul Bosforo fu lasciata per sempre al suo amaro destino di irrecuperabile decadenza. Altrettanto inutile fu il matrimonio politico combinato nel 1472 tra il gran principe moscovita Ivan III il Grande (1462-1505) e la principessa bizantina Zoe Paleologo – pupilla del cardinale Bessarione che al suo ingresso nella corte russa iniziò ad essere chiamata Sofija – destinati a diventare i nonni dello zar Ivan IV il Terribile (1533-1584).<sup>93</sup>

I ripetuti fallimenti di tutte le principali iniziative diplomatiche del XV secolo volte a riunire i cristiani d'Oriente e d'Occidente significativamente si rispecchiano anche nelle ultime parole di Eugenio IV pronunciate sul letto di morte: «O Gabriello, ch'era il nome suo, quanto sarebbe suto meglio per la salute dell'anima tua, che tu non fussi mai suto né papa né cardinale, ma fussiti morto nella tua religione!».<sup>94</sup> Non sappiamo se Isidoro di Kiev ebbe simili pensieri nei suoi ultimi anni trascorsi in Italia, al termine di un travagliato *itinerarium fidei* che lo vide compiere un lungo e difficile cammino di fede nell'Europa cristiana al pari di Cirillo e Metodio, i due santi fratelli di Tessalonica considerati “gli apostoli degli Slavi”. La meta definitiva dei percorsi tra Est ed Ovest di quello che può essere considerato uno dei più noti *clerici vagantes* del ‘vecchio continente’ fu Roma dove peraltro, nella chiesa di S. Clemente – luogo sacro d'incontro di pellegrini di confessione sia latina che ortodossa – dall'anno 869 sono ospitate le spoglie di san Cirillo.<sup>95</sup>

Quel che è certo è che il cardinale ruteno serbò sempre l'indelebile ricordo del soggiorno fiorentino che cambiò radicalmente la sua vita, di quei giorni irripetibili in cui le sue speranze di politico e di ecclesiastico furono scandite da solenni momenti di ritualità, di contemplazione e di spettacolo – segno di un'accogliente apertura che non la-

92. S. Ronchey, *Una preghiera sull'Acropoli*, in «La Stampa», 1° maggio 2001. Cfr. S. Ronchey, *Bisanzio riscattata*, in «La Stampa», 6 maggio 2001 e G. M. Vian, *Roma e Bisanzio, il sogno infranto nel '400*, in «Avvenire», 10 maggio 2001.

93. N. V. Riasanovsky, *Storia della Russia*, Milano 1984, p. 113.

94. Vespasiano da Bisticci, *Eugenio IV Papa*, p. 20.

95. J. M. Veselý, *Scrivere sull'acqua. Cirillo, Metodio, l'Europa*, Milano 1982, pp. 179-189.



sciava affatto presagire i tragici sviluppi che proprio la proclamazione dell'Unione scatenò sulla scena europea. «Ci invitarono amichevolmente ad assistere alla festa, che i Fiorentini celebrarono in questo modo»,<sup>96</sup> scrive un anonimo spettatore greco al termine del suo resoconto sulla straordinaria festa patronale di san Giovanni Battista del 24 giugno 1439, alla quale presenziò anche Isidoro di Kiev. Nella lontana Mosca, però, fu drasticamente negato tutto ciò, e severamente respinto qualsiasi tentativo di approccio al confronto, al dialogo, al contatto con l'Occidente.

Quel mancato invito giunto dall'Italia finì per contenere le premesse di quel che sarebbe fatalmente accaduto: «Nel Vangelo di Luca c'è un paragrafo in cui si parla di Giovanni e della profezia. Entro il tema dell'annuncio si allude al fatto che Giovanni continuamente rappresenta l'utopia, anzi l'utopia che è già vivente, non prossima, ma oramai in atto. E subito dopo si sviluppa un passo singolare e persino sconcertante che siamo tentati di mettere in relazione con l'eclissi della festa. Cristo prende la parola e dice: “A chi dunque paragonerò gli uomini di questa generazione? A chi sono simili? Sono simili a quei bambini che stando in piazza gridano gli uni gli altri: vi abbiamo

96. *Sulla festa di S. Giovanni, com'è celebrata dai fiorentini*, traduzione italiana a fronte del testo greco di A. Pontani, in *Firenze e il Concilio del 1439*, II, pp. 798-805: «Il 23 giugno fanno una grande processione e una grande festa popolare, in cui compiono dei prodigi, quasi dei miracoli o rappresentazioni di miracoli. Infatti, fanno resuscitare i morti; san Michele calpesta i demoni, mettono in croce un uomo, che ha il ruolo di Cristo, rappresentano la resurrezione di Cristo; rappresentano la resurrezione di Cristo; fanno interpretare ad uomini la parte dei Magi; con uomini allestiscono la nascita di Cristo; con i pastori, la stella, gli animali e la mangiatoia. Poi vanno in processione con statue e reliquie di santi, immagini e venerande croci; precedono sempre le trombe e altri strumenti musicali. Che dire del fatto che ad un monaco fecero rappresentare sant'Agostino, lo misero ad un'altezza di 25 braccia e li camminava su e giù e predicava? Misero dei mimi a fare la parte di eremiti con la barba, che camminavano in alto con piedi di legno: spettacolo impressionante! Vedemmo anche delle statue, alcune molto grandi, altre alte, che camminavano con pesantezza. Che dire di san Giorgio, che rappresentava il miracolo del drago? fatte tutte queste cose il 23 giugno (il 22, infatti, avevano messo in mostra le loro ricchezze ed esposto gran quantità d'oro e d'argento e molte vesti), il giorno della festa consacrarono nella chiesa di S. Giovanni circa cento gonfaloni, poi circa trenta castelli di legno, ma molto ben fatti; poi una gran quantità di ceri e torce, poi degli uomini che tenevano in prigione, con corone e rami d'ulivo. Tutto ciò si fece con grande sfarzo, con trombe e ogni altro decoro. Si poteva vedere Firenze tutta in festa, uomini e donne; lo spettacolo era di grande splendore. Neppure la notte era oscura, ma luminosa e rischiarata dai lumi, non solo in basso, ma anche in alto e dentro la chiesa. Anche sulla facciata esterna della chiesa, in alto, c'erano lucerne accese piene di cera, ciascuna di cento libbre; esse fecero luce per tutta la notte».



suonato il flauto e non avete ballato, vi abbiamo cantato un lamento e non avete pianto”.<sup>97</sup> Di generazione in generazione, l’utopia rivendica i suoi diritti. E, in modo nuovo, l’utopia teatrale è chiamata a restaurare la sua capacità di convocazione dentro universi collettivi alla ricerca di una unità perduta».<sup>98</sup> A questo probabilmente pensò con amarezza Isidoro di Kiev nei suoi ultimi anni di vita: il ‘perfido’ protagonista del concilio di Firenze del 1439 era faticosamente riuscito a far abbracciare i cristiani d’Oriente e d’Occidente, ma il suo sogno che l’Unione fosse a tutti gli effetti riconosciuta per sempre svanì come l’eco degli applausi in S. Maria Novella.

97. *Vangelo di Luca VII, 31-32.*

98. S. Dalla Palma, *La festa e lo scambio simbolico*, p. 98.

NATALIA JAKOVENKO

## La fede del vicino: relazioni tra ortodossi, cattolici e protestanti in Ucraina nel XVI e XVII secolo

Ancora oggi la maggior parte degli storici è convinta che le relazioni tra i fedeli dei vari riti cristiani, e soprattutto tra cattolici e ortodossi, sul territorio dell'Ucraina nel XVI e XVII secolo ebbero un carattere antagonista. È una specie di assioma storiografico le cui basi furono gettate a suo tempo, nel XIX secolo e all'inizio del XX, dalle storiografie classiche russa, polacca e ucraina.<sup>1</sup> Non vogliamo toccare qui le ragioni che hanno portato alla apparizione e alla lunga esistenza di questo concetto per non allontanarci troppo dal nostro tema. Ci concentriamo, invece, in generale sulla sua scomposizione e in particolare su tre domande: 1) quanto sono credibili le testimonianze di allora sui casi di antagonismo? 2) quanto tali testimonianze si correlano con le relazioni quotidiane tra ortodossi, cattolici e protestanti? 3) quali ragioni sociali e quale contesto mentale hanno condizionato il carattere di tali relazioni?

1. Indubbiamente, l'idea dell'antagonismo tra i rappresentanti delle varie Chiese fu suggerita agli storici dalle ricche testimonianze coeve composte da agguerriti controvertisti, di regola appartenenti alla cerchia ecclesiastica, che rappresentavano le parti opposte. Nelle riflessioni sul loro grado di credibilità non va dimenticato, però, un fatto evidente: a partire dalla metà del XVI secolo gli interessi di ciascuna delle Chiese si scontravano in condizione di forte concorrenza tra i diversi riti cristiani presenti sul territorio ucraino. Qui, come in tutta la Grande Polonia, al cattolicesimo rigido si opponevano i protestanti

1. Tra le opere che hanno avuto l'impatto più significativo nel processo di trasformazione di questa interpretazione in un assioma, ricordiamo i testi di N. Kostomarov, *Juzhnaja Rus' v kontse XVI vyeka* [*La Rus' Meridionale alla fine del XVI secolo*], e M. Grushevs'kyj, *Kul'turno-natsional'nyj rukh na Ukrajinі v 16-17 vitsi* [*Il movimento nazionale-culturale in Ucraina nel XVI-XVII secoli*], Kyjiv-L'viv 1918 (ris. «Zhovten'»), L'viv 1989, nn. 1-4).

(calvinisti, antitrinitari e, in modo meno importante, luterani), mentre il monopolio degli ortodossi era minacciato non soltanto dagli stessi cattolici e dai protestanti, ma anche dagli ortodossi uniati. L'insistenza sulla irrevocabilità della posizione degli oppositori, ostinazione per la quale venivano puniti persino da Dio stesso, serviva da "prova propagandistica" della propria ragione per ognuna delle Chiese. Proprio qui si creò un terreno fertile per le esagerazioni polemico-predicatorie con tanto di *exempla* in merito, che con l'andare del tempo assunsero lo *status* di testimonianze attendibili, e che nei tempi moderni sono stati trasferiti retrospettivamente dagli storici alla società in generale.

La "inimicizia" tra i sostenitori delle diverse confessioni nei testi del XVI e del XVII secolo veniva descritta sia direttamente come opposizione, sia indirettamente attraverso una serie di formule retoriche. Nel primo caso – delle invettive dirette – gli autori ortodossi nominavano i "latini", cioè i cattolici, nientemeno che "tribù dell'Anticristo", mentre i protestanti venivano chiamati "apostati" e "odiatori di Dio"; sia gli uni che gli altri, chiaramente, "danno la caccia alle nostre anime" e con tutte le forze colpiscono "noi, i Greci". L'esempio più brillante da citare è costituito dai numerosi messaggi dell'atonita Ioann di Vyshnya [Vyshenskiy] della fine XVI-inizio XVII secolo, saturi di attacchi di questo genere.<sup>2</sup> Sul fronte cattolico l'invettiva diretta punta sulla malvagità e sulla "grossolanità", cioè sulla ignoranza degli ortodossi, che, come si riteneva, aveva portato all'apprendimento degli "errori dei Greci" e quindi alla privazione di ogni possibilità di salvezza cristiana delle anime.<sup>3</sup>

Tra le tecniche retoriche più usate c'erano le descrizioni dei vari segnali di "avvertimento divino" e di "castigo divino" nei confronti degli etero-credenti, come anche le scene drammatiche e minacciose della morte di un etero-credente o di un apostata. Ad esempio, la parte cattolica sfruttò volentieri la tesi secondo cui la caduta di Costantinopoli doveva considerarsi come castigo divino per gli "errori dei Greci". Lo stesso approccio si nota nei confronti del destino storico delle terre russe, dove il popolo, «opuszczony od Boga» («allontanatosi da Dio»), soffre innumerevoli sciagure-punizioni che gli spettano per la fede "scorretta", come le guerre tra i principi nei tempi della antica

2. I. Vishenskiy, *Sochinenija [Opere]*, Moskva-Lyeningrad 1955.

3. Si veda, tra gli altri, un trattato molto importante per i contemporanei: P. Skarga, *O jedności Kościoła Bożego pod jednym Pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu [Sull'unità della Chiesa divina sotto l'unico Pastore e sul tradimento di questa unione dei Greci]*, Wilno 1577.

Rus', l'invasione dei Mongoli, la conquista da parte dei Lituani, gli assalti dei Tartari di Crimea, l'assenza di scuole buone e, infine, la perdita della propria aristocrazia che ha del tutto privato il popolo-peccatore di "benessere e gloria antica".<sup>4</sup> A questi argomenti la Chiesa ortodossa rispondeva rammentando che la chiesa vera di Cristo è quella perseguitata e povera e non quella ricca e sfarzosa e che il posto della fede vera è in una "misera locanda" e nella "vita laboriosa", e che perciò Dio nel giorno del giudizio universale prenderà in considerazione le preghiere degli ortodossi e non quelle dei cattolici.<sup>5</sup>

Nel caso della retorica di intimidazioni e di avvertenze, che ricorreva agli esempi personali, essa non differiva molto tra i rappresentanti delle opposte fedi e si basava su contrasti fissi, composti spesso seguendo lo stesso criterio secondo cui la "mano divina" punisce per la fede diversa o per l'apostasia. Per fare un paragone, possiamo ricordare le descrizioni della "brutta" morte: proprio così muoiono, se si vuole credere ad una relazione del nunzio Giovanni Commendone, il calvinista Nikolaj Radziwill Czorny (1565), oppure, secondo la descrizione del gesuita Jan Velevicki, nemico dell'ordine dei Gesuiti, il principe Jeży Zbarański (1632).<sup>6</sup> Troviamo sfumature analoghe anche nelle descrizioni della "logica" morte improvvisa di due giovani principi Ostrogski (1618 e 1619) in un testo ortodosso: sembra che fosse stata predetta da un monaco-anacoreta che li aveva messi in guardia contro la conversione alla fede cattolica. Ma il monaco non fu ascoltato ed entrambi i giovani scesero nella tomba «per aver tradito la giu-

4. Ritroviamo il discorso sulla sistematicità dei castighi divini che sembrano di colpire gli Ucraini perché condividono gli "errori dei Greci", nelle opere: L. Kreuza, *Obrona jedności cerkiewnej [Difesa della unità clericale]*, Wilno 1617; K. Sakowicz, *Epanorthosis albo perspektywa [Epanortosi oppure prospettiva]*, Kraków 1642; Th. Skuminowicz, *Przyczyny porzucenia disuniej [Ragioni di negazione della disunione]*, Wilno 1643; etc., etc.

5. Questo sistema di argomentazione viene utilizzato, in particolare, in un trattato polemico-teologico di enorme mole dell'archimandrita Zakharia Kopistenskiy, *Palimodia*, del 1621. Questa opera – evidentemente per ragioni tattiche – non venne pubblicata, ma senz'altro era nota ai contemporanei, il che è testimoniato da numerose riprese delle idee di Kopistenskiy nelle fonti scritte ortodosse di quel periodo. Il trattato venne pubblicato nel XIX secolo: *Russkaja istoricheskaja biblioteka*, IV, *Pamyatniki polemicheskoy literatury v Zapadnoj Rusi [Biblioteca storica russa, IV, Monumenti di letteratura polemica nella Rus' Occidentale]*, Sankt-Peterburg 1878.

6. *Pamiętniki o dawnej Polsce [Testimonianze scritte sulla Polonia antica]*, a cura di Z. J. Albertrandi, Wilno 1851, II, pp. 212-213; *Ks. Jana Wielewickiego Dziennik [Diario del padre Jan Wielewicki]*, Wyd. Jan Poplatek SJ., V, Kraków 1999, pp. 105-107.



sta fede greca». In più, con la loro morte si interruppe una antica e gloriosa dinastia.<sup>7</sup> Le stesse espressioni esaltate incontriamo nelle descrizioni dei conflitti nelle famiglie divise per la diversità dei riti, dove possiamo trovare orribili maledizioni materne rivolte all'apostata (ad esempio, il racconto del già nominato padre Jan Wielewicz sull'anatemizzazione da parte di una madre-“scismatica” del figlio-convertito, Jeży Tyszkewicz,<sup>8</sup> che rispecchia una leggenda ortodossa sulla avvertenza-maledizione materna della principessa Raina Mogylanka per suo figlio Jarema Wiszniewiecki), nelle biografie a proposito di aggressioni; nelle colorite scene dei dubbi prima della morte, ecc.

2. Se, invece, ci rivolgiamo non alle polemiche religiose, ma alle relazioni quotidiane tra gli aderenti ai vari riti, non troviamo più quella opposizione agguerrita che ci potremmo aspettare in base ai testi clericali. Giusto al contrario, di volta in volta, troviamo delle forme di convivenza del tutto pacifica, sia nella cerchia familiare, sia nell'ambito della vita pubblica e addirittura nelle pratiche religiose.

Come questo atteggiamento si manifestava in concreto? Cominciamo dai matrimoni confessionalmente misti. Ho cercato di misurarne la correlazione approssimativa nel periodo tra la metà del XVI e la metà del XVII secolo in due gruppi prosopografici presi da strati sociali diversi che vivevano in uno “spazio di fede” differente, cioè quello aristocratico e quello borghese. Per gli aristocratici il conteggio è stato fatto in base a sette famiglie principesche di Volyn, per i borghesi in base a cinquantasette matrimoni all'interno della cerchia familiare della borghesia media di Kiev e Volyn, citati nel diario dal borghese ortodosso di Kiev Joakhim Jerlicz, che di quel gruppo faceva parte.<sup>9</sup> Il risultato della ricerca è riportato nella tabella.

7. I relativi riferimenti si trovano in molti testi; per la descrizione diretta del miracolo con il monaco-anacoreta vedi: *Skazanija Petra Mogily [I racconti di Petro Mogyla]*, in *Arkhiv Jugo-Zapadnoj Rossiji [Archivio della Russia Meridionale e Occidentale]*, p. 1, vol. 7, Kiev 1887, p. 97.

8. *Ks. Jana Wielewickiego Dziennik [Diario di padre Jan Wielewicki]*, in *Scriptores Rerum Polonicarum*, I, Kraków 1881, p. 174 (episodio del 1593).

9. Per un'analisi dettagliata riguardante le fedi e i matrimoni all'interno delle famiglie principesche citate, come anche la descrizione della cerchia prosopografica, alla quale apparteneva Jerlicz, si veda il mio studio: N. Jakovenko, *Paralel'nyj sviť. Doslidzhennya z istoriji ujavlen' ta idej v Ukrajinì 16-17 st. [Il mondo parallelo. Ricerche sulla storia delle immagini e delle idee in Ucraina dei XVI-XVII sec.]*, Kyjiv 2002, pp. 35-37, 64-79.

Data del matrimonio	I principi: matrimoni "monoconfessionali"	I principi: matrimoni "misti"	Borghesia: matrimoni "monoconfessionali"	Borghesia: matrimoni "misti"
Fine 1540-1580 (76 matrimoni)	32 (48 %)	35 (52 %)	9 (100 %)	Non presenti
1581-1615 (80 matrimoni)	31 (51 %)	30 (49 %)	16 (84 %)	3 (16 %)
1616-1650 (60 matrimoni)	25 (71 %)	10 (29 %)	22 (88 %)	3 (12 %)

Le cifre citate, ovviamente relative per quanto riguarda la borghesia, dimostrano che dalla fine del XVI secolo i matrimoni confessionalmente misti si praticavano persino nell'ambiente borghese, chiuso nell'ambito regionale, conservatore e tradizionalmente ortodosso, dove gli eterodossi penetravano in maggior parte per mezzo della cosiddetta "cooptazione dei generi": l'indicatore medio dei matrimoni misti qui oscilla ai limiti del 15% rispetto al totale dei matrimoni.

Quando si parla del vertice aristocratico, invece, dove si può stabilire con più certezza il numero dei matrimoni e la fede dei *partners*, penso che i miei conteggi siano sufficientemente convincenti per dimostrare la parità nel mescolamento dei riti. In quest'ambiente la strategia matrimoniale era sempre dettata non dalla simpatia nei confronti delle persone della stessa fede, ma da una "politica familiare" ben studiata, rivolta al rafforzamento delle posizioni della stirpe nella società e nelle strutture di potere attraverso il mantenimento dei contatti tra la "gente alta" senza riguardo alle differenze religiose.<sup>10</sup>

Una analoga diversità confessionale si rispecchiava nell'*entourage* dei magnati, nelle famiglie dei clienti, dei servitori, il che è testimo-

10. Si vedano le osservazioni nelle opere: W. Sokolowski, *Politycy schyłku złotego wieku. Małopolscy przywódcy szlachty i parlamentarzyści w latach 1574-1605* [I politici del declino dell'epoca d'oro. I protagonisti borghesi e parlamentari di Piccola Polonia negli anni 1574-1605], Warszawa 1997, pp. 90-102; T. Kempa, *Konstantyn Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525-1608), wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej* [Konstantyn Wasyl Ostrogski (ca. 1524/1525-1608), comandante di Kiev e maresciallo della terra di Volyn'], Toruń 1997, pp. 32-33; U. Augustyniak, *Znaczenie więziów krwi w systemach nieformalnych w Rzeczypospolitej pierwszej połowy 17 wieku (na przykładzie klienteli Radziwiłłów birżańskich)* [L'importanza dei legami di sangue nei sistemi informali nella Polonia della prima metà 17 secolo (sull'esempio di clientela dei Radziwiłł di Birżansk)], in *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w 70-tą rocznicę urodzin* [La cultura della vecchia Polonia, cultura europea. Opere offerte a Janusz Tazbirow al 70 compleanno], Warszawa 1997, pp. 205-223.

niato non solo dai matrimoni, ma anche dai nomi dei tutori citati nei testamenti, ai quali, secondo delle ultime volontà del testatore, spettava occuparsi della vedova e dei figli minorenni. Una regola non scritta prevedeva che costoro fossero il padrone nel ruolo del tutore nominale e altre persone della propria cerchia familiare sotto lo stesso padronato. Come si vede dai testamenti, anche qui la differenza nei riti praticati non aveva nessuna importanza. Portiamo come esempio alcuni testamenti di persone che nominano un gruppo di tutori misto: il principe Andrei Masalski, protestante convertito dall'ortodossia (non è chiaro se per divenire calvinista o antitrinitario), nomina in qualità di tutori un calvinista e tre ortodossi (1570);<sup>11</sup> il principe Jurij Zbaražski chiede la tutela di due calvinisti, di un ortodosso e di uno che non si capisce se è ortodosso o calvinista (1580);<sup>12</sup> il principe ortodosso Ostafij Czetvertenski nomina come tutori un ortodosso e un calvinista (1589).<sup>13</sup>

La diffusione dei matrimoni misti fa sorgere una domanda logica: in quale rito venivano battezzati i figli di tali matrimoni? La più diffusa, a quanto pare, fu la pratica della "divisione" per sesso: i maschi si battezzavano nel rito paterno, le femmine in quello materno. Tuttavia, molti casi di eccezione a questo principio testimoniano che non ci fu un canone normativo. In particolare si notano dei casi di battesimo in base all'ordine di nascita (questo riguardava sia i maschi che le femmine), e in base ad accordi personali. Come dimostra una causa dibattuta nella corte del castello di Lutsk nel 1547, tale accordo poteva essere stipulato con un atto notarile: le parti avevano stabilito il rito dei loro figli futuri nell'accordo prematrimoniale, assicurandolo con una garanzia finanziaria. Il padre aveva infranto l'accordo battezzando il figlio "secondo il rito romano" e non quello greco, come era stato previsto. Dunque, la causa fu portata dinanzi alla corte e la sentenza impose una notevole ricompensa finanziaria a favore della "signora suocera".<sup>14</sup> Più tardi, alla fine del XVI e all'inizio del XVII secolo, la prassi dei battesimi alternati divenne ancora più diffusa con l'aumento della quantità dei matrimoni misti e giunse a differenziarsi persino nei limiti della stessa famiglia. Ad esempio, nel matrimonio del principe ortodosso Wasyl-Konstantin Ostrogski con la cattolica Sofia Tarnovska tutti e tre i fi-

11. Archivio storico statale centrale di Kiev, Fondo 26, descrizione 1, causa 701, pp. 701<sup>r</sup>-704.

12. *Ibidem*, Causa 3, pp. 846<sup>r</sup>-849<sup>r</sup>.

13. *Ibidem*, Causa 7, pp. 34-35.

14. *Arkhiv Jugo-Zapadnoj Rossiji*, p. 8, vol. 3, Kiev 1909, p. 19.

gli maschi furono battezzati nel rito ortodosso, come pure la figlia maggiore. La figlia minore, invece, ebbe il battesimo nel rito cattolico. Quando, poi, uno dei figli di questo matrimonio, l'ortodosso Oleksandr Ostrogski, sposò la cattolica Anna Kostczanka, i figli maschi furono battezzati tutti nel rito ortodosso e le femmine nel rito cattolico. Vista la scarsità di ricerche nel campo di queste prassi intrafamigliari, la definizione del rito di una persona, nata in un matrimonio misto, è sempre ipotetica, se non esiste un'indicazione diretta nelle fonti contemporanee. Ma già il fatto che tali indicazioni siano molto rare è una importante testimonianza sia di una stupefacente indifferenza rispetto alla fede del partner nel matrimonio, sia della convivenza pacifica delle persone di fede diversa nell'ambito della stessa famiglia, dove la solidarietà familiare prevaleva sulle differenze nei riti praticati.

Il modo in cui venivano esercitate le pratiche religiose nei matrimoni misti, in quanto fatto privato, è registrato nelle fonti molto raramente. Alcune indicazioni le possiamo trovare nei panegirici funebri dedicati alle donne. Cercando di prendere le distanze dalla idealizzazione dei personaggi, propria di questo genere letterario, talvolta incontriamo alcuni particolari del tutto concreti sulla convivenza nelle famiglie i cui membri appartenevano ai riti diversi. Ad esempio, dall'elogio *post-mortem* della calvinista Marianna Leszczinska, seconda moglie del doppio convertito (prima ortodosso, poi calvinista e alla fine cattolico) principe Janusz Zaslavski, veniamo a sapere che la donna viveva la sua vita spirituale in maniera del tutto separata dal marito, nonostante avesse vissuto con lui per 18 anni (1611-1629). Come racconta l'autore del necrologio, il noto predicatore Andrzej Węgierski, essa «recitava le preghiere personali e comuni con una grande attenzione», si isolava per leggere la Bibbia oppure pregava a casa assieme ai servitori, e a questo scopo manteneva un predicatore, oppure partecipava alle messe pubbliche in una chiesa limitrofa.<sup>15</sup> Una situazione del tutto diversa per quanto concerne la convivenza dei riti osserviamo nella famiglia del principe ortodosso Oleksandr Ostrogski e della cattolica Anna Kostczanka: la principessa fu talmente ubbidiente e docile che, secondo il suo confessore, «frequentò quelle chiese che le indicava il principe».<sup>16</sup>

15. X. A. Węgierski, *Kazanie o wyznaniu wiary... na pogrzebie sl. pamięci... Xiężny... Marianny z Leszna Zaslawskiej. Dnia 27 Maja RP 1642* [Il racconto del riconoscimento della fede ... in occasione del funerale della gloriosa memoria ... principessa ... Marianna Zaslawska da Leszno], s.d., s.l.

16. X. M. Hincza, *Złota korona abo kazanie na pogrzebie ... Xiężny Anny z Sztemberku Ostrogskiej ... dnia 7 Stycznia roku 1636* [Corona d'oro ovvero racconto



Bisogna notare, però, che la partecipazione alle messe nelle chiese di rito “altrui” non era qualcosa di eccezionale. L’apertura del *seim* (assemblea politica polacca) era accompagnata dalla liturgia cattolica, perciò vi partecipavano sia cattolici che ortodossi. Sul territorio ucraino si usava fare le riunioni dei *seim* locali nelle chiese di entrambe le confessioni, mentre dall’inizio del XVII secolo si diffusero le liturgie comuni dell’alta gerarchia uniate e cattolica, e in alcuni casi alle liturgie uniate si registrò persino la presenza di teste coronate (si può portare come esempio una solenne liturgia in onore della beatificazione di Josafat Kuncevicz, tenutasi nella cattedrale di S. Trinità a Vilno il 29 gennaio 1643 secondo “il rito greco” in presenza del re, della regina e dei dignitari della corte).<sup>17</sup>

Infine, sappiamo che in condizioni estreme oppure in assenza di una chiesa della propria confessione ad una distanza ragionevole, nelle pratiche religiose la gente non si faceva scrupoli né per l’appartenenza della chiesa ad un rito diverso, né per la fede dei parroci. Ad esempio, gli atti della corte di Lutsk degli anni 1634 e 1649 riportano notizie sugli spozalizi delle coppie cattoliche celebrati da un prete ortodosso. È caratteristico che in entrambi i casi le cause non riguardavano spozalizi “sbagliati”, ma conflitti del tutto laici: il primo matrimonio non era stato autorizzato dai genitori e il secondo era stato preceduto dal rapimento della ragazza già fidanzata.<sup>18</sup> Troviamo un esempio ancora più convincente nella appena pubblicata statistica degli anni 1584-1688 relativa al battesimo dei figli di borghesi luterani di Varsavia nella cattedrale romano-cattolica di S. Jan (la più vicina chiesa luterana era troppo distante da Varsavia, a circa 90 km).<sup>19</sup> Ancora meno rilievo si dava alla appartenenza della chiesa e del suo parroco durante le campagne militari, il che è testimoniato dai numerosi episodi di mescolamento dei riti descritti nei diari dei soldati come fatto del tutto normale e ordinario. Così, in un diario anonimo della campagna del re

*in occasione del funerale ... della principessa Anna Ostrogska da Sztemberg*], W Krakowie, w drukami Fr. Cezarego RP 1636.

17. Si veda l’iscrizione relativa a questo fatto nel diario del cancelliere lituano Albricht Stanislav Radzywill (A. S. Radzywiłł, *Pamiętnik o dziejach w Polsce [Le memorie sugli eventi in Polonia]*, trad. e a cura di A. Przyboś e R. Żelewski, Warszawa 1980, p. 369).

18. Le relative lamentele giuridiche sono pubblicate in *Archivio della Russia Meridionale e Occidentale*, p. 8, vol. 3. Kiev 1909, pp. 614-615.

19. M. Sierocka-Pośpiech, *Chrzyt różnowierców w Starej Warszawie w latach 1584-1688 na podstawie rejestracji metrykalnej parafii św. Jana w Warszawie [Battesimi di credenti di varie confessioni nella vecchia Varsavia negli anni 1584-1688 in base alle registrazioni della parrocchia di S. Jan di Varsavia]*, in *Miscellanea Historico-Archivistica*, XI, Warszawa 2000, pp. 211-222.

Zigmunt III Waza a Smolensk del 1609 si racconta, senza alcun commento, di una solenne liturgia nella chiesa ortodossa russa:

Z piątka na sobotę dwie godziny z północy zaczęło się nabożeństwo nasze w cerkwi Borysa-Hleba, moskiewskich patronów, [...] na którym w niedzielę i na mszej, i na nieszporze był Król JM. [...] Wielka wojska liczba przez całe dwa dni trwała na nabożeństwie, spowiedzi i communie odprawując.<sup>20</sup>

[Alle ore due dopo mezzanotte dal venerdì al sabato cominciò la nostra messa nella chiesa di SS. Boris e Gleb, padroni moscoviti, [...] alla quale era presente sia durante la liturgia che durante il vespro Sua Maestà il Re. [...] Molti soldati dell'esercito parteciparono alla messa, confessandosi e facendo la comunione.]

Ed ecco un episodio della guerra di Smolensk, dove in data 28 dicembre 1634 si racconta di un luterano di Gdansk, mercenario dell'esercito russo, che era stato catturato e che fu in seguito giustiziato come traditore:

Ten rem memorabilem uczynił, gdy przed śmiercią prosił o ministra luterskiego, a powiedziano mu, że niemasz, jeno calwiński. Nie chciał go przyjąć, a prosił o księdza catholickiego, przed którym rewokował i wypowiedzawszy się szedł na śmierć.<sup>21</sup>

[Egli fece una cosa memorabile, quando prima della morte chiese di un prete luterano e gli risposero che non c'era, che c'era solo quello calvinista. Non volle accettarlo, ma chiese di un prete cattolico, gli si confessò e andò alla morte.]

Riporto un altro episodio delle missioni militari del colonnello polacco Sebastian Machovski nei pressi di Kiev, descritto sotto la data 25 dicembre 1663 nel diario di Joakhim Jerlicz. Penso che non abbia bisogno di commenti:

Na samo Boże Narodzenie wzięwszy wiadomość JM Pan Machowski, pułkownik, iż Moskwa chce nocą na nich uderzyć, skoro wysłuchawszy służby Bożej u popa, bo księdza z sobą nie mieli, zjadłszy obiad ruszyli się ku Kijowu.<sup>22</sup>

[Giusto il giorno di Natale, avendo sua eccellenza il colonnello Machovski ricevuto la notizia che Mosca<sup>23</sup> voleva attaccarli di notte, ascoltarono la messa divi-

20. *Diariusz drogi Króla JMci Zygmunta III od szczęśliwego wjazdu z Wilna pod Smolensk w roku 1609* [*Diario del viaggio di S.M. Re Zygmunt III dalla felice partenza da Vilno per Smolensk nell'anno 1609*], redatto da Janusz Byliński, Wrocław 1999, p. 89.

21. *Diariusz drogi JKM pod Smolensk r. 1634* [*Il diario del viaggio di S.M.R. a Smolensk nel 1634*], in Archiwum Główne Aktów Dawnych w Warszawie, Archiwum Zamojskich, rps 3031, k. 30.

22. J. Jerlicz, *Latopisiec albo kroniczka* [*Il cronista*], Warszawa 1853, II, p. 84 (nella fonte questo episodio è datato 25 X 1663, il che è un evidente errore di stampa, perché si tratta di Natale).

23. Cioè l'avamposto dell'esercito russo, collocato a Kiev.

na da un pope, perché non avevano un prete cattolico presso di loro, e dopo aver pranzato partirono per Kiev.]

I limiti delle confessioni non sono meno vaghi in quel pur apparentemente costante criterio di definizione dell'appartenenza ad una confessione che è il rito funebre, legato alle aspettative soteriologiche. La scelta del luogo della sepoltura nel XVI e ancora nel primo terzo del XVII secolo veniva dettata non tanto dalla appartenenza confessionale, quanto da una scelta esclusivamente individuale, oppure semplicemente dalle circostanze generali. Riporto solo alcuni dei tanti possibili esempi: il principe Roman Sanguszka, ortodosso, morto nel 1571 in Lituania, prima fu temporaneamente sepolto in una chiesa cattolica locale e solo più tardi il suo cadavere fu portato alla chiesa-sepolcro familiare al monastero Milecki in Volyn;<sup>24</sup> la principessa Olena Czortoryjska, che era ortodossa, seppellì suo marito Ostafij Gornostaj, calvinista, nel monastero ortodosso Peresopnicki, patronato dalla famiglia di Czortoryjski, dove in seguito fu sepolta lei stessa;<sup>25</sup> Nikolaj Sapieha, calvinista convertito (non si capisce se da uniate o da ortodosso), fu sepolto nel 1598 nel sepolcro familiare della chiesa cattolica di Koden, e non secondo il rito cattolico, ma secondo la volontà dello scomparso, «in accordo con la mia fede greca»;<sup>26</sup> Jan Sapieha, cattolico convertito dall'ortodossia, fu sepolto nel 1611 accanto agli antenati nella chiesa ortodossa a Leipuny (Lituania), così come era indicato nel testamento del defunto.<sup>27</sup>

È importante sottolineare che i contemporanei non vedevano in tali funerali né una minaccia per la salvezza dell'anima, né un evento straordinario. Possiamo ricordare la relazione degli abitanti della città ceca Jaromir riguardante il funerale del principe Dmitro Sanguszka svoltosi nella cattedrale cattolica, dove troviamo molti particolari di quel dramma sanguinoso, dai dettagli del vestito di Dmitro al fatto che «la messa ceca gli fu cantata ... a quattro voci», ma non si fa nessuna

24. M. Machynia, *Sanguszko (Sanguszkowicz) Roman*, in *Polski Słownik Biograficzny [Dizionario biografico polacco]*, XXXIV, Wrocław 1993, p. 504.

25. T. J. Stecki, *Z boru i stepu. Obrazy i pamiątki. [Dalla foresta e dalla steppa. Immagini e testimonianze]*, Kraków 1888, p. 181.

26. H. Lulewicz, *Skład wyznaniowy senatorów świeckich Wielkiego Księstwa Litewskiego za panowania Wazów [La composizione degli illustri senatori laici del Grande principato Lituano ai tempi dei Wasa]*, in «Przegląd Historyczny» [«Visione storica»], 68 (1977), 3, p. 430.

27. A. Rachuba, *Sapieha Jan Piotr*, in *Polski Słownik Biograficzny*, XXXIV, p. 623.

menzione della fede “greca” del defunto, anche se al funerale assistevano i serventi ortodossi del principe.<sup>28</sup>

La stessa naturalezza si nota anche nell’uso degli oggetti sacri “altrui” nelle pratiche religiose: il loro mescolamento reciproco, iniziato ancora nei XIV-XV secoli con la venerazione delle icone russe da parte dei cattolici, viene continuato anche nei tempi del cattolicesimo post-tridentino. Questo fatto si manifesta, in particolare, nella venerazione da parte dei cattolici delle piccole icone-amuleti ortodosse di S. Nicola<sup>29</sup> e nel loro rivolgersi per aiuto alle icone miracolose russe (come, ad esempio, all’icona della Madonna di Zyrovica: il suo *Libro dei miracoli*,<sup>30</sup> che si è conservato, racconta molti casi del genere; da un’altra fonte sappiamo di un pellegrinaggio all’icona del re Jan Kazimir nel 1651 – come scrive un cortigiano, «ad esecuzione di un voto»<sup>31</sup>). Nell’estate del 1651, alla vigilia della decisiva battaglia con i cosacchi sotto Beresteczko, al campo dell’esercito polacco fu portata un’altra icona miracolosa russa, quella della Madonna di Cholm. L’icona fu depositata solennemente nella tenda del re, fu pregata dall’intero esercito prima della battaglia e dopo la vittoria il re ringraziò la Madonna, mettendo sull’altare davanti all’icona dei trofei simbolici “greci”: una mitra e un Vangelo rivestito di pietre preziose, appartenenti al metropolita di Corinto Joasaf ucciso durante l’assalto del campo cosacco; lì accanto furono messe anche le bandiere cosacche prese nella battaglia.<sup>32</sup>

La parte ortodossa pure non era esclusa dal dialogo tra riti diversi e oggi abbiamo un’immagine assai chiara dell’introduzione degli elementi cattolici e protestanti nelle sue pratiche religiose (prendiamo come esempio la predicazione a Kiev), nel sistema amministrativo clericale, nel campo educativo, nei discorsi polemici, nella architettura culturale, nell’iconografia, nel canto religioso. Il mescolamento delle sacralità nella vita quotidiana, invece, rimane del tutto fuori dagli stu-

28. Commentiamo la relazione del funerale quale è contenuta nella copia del 1835 dal libro municipale di Jaromir, in Biblioteka Jagiellońska, reparto manoscritti, nr. 3729, t. 2, k. 18-19.

29. Si veda il caso di Tomasz Zamojski, descritto nella lettera del 15 IV 1610 (S. Golebujowski, *Pamiętniki o Tomaszu Zamojskim* [Testimonianze su Tomasz Zamojski], in «Biblioteka Warszawska», 4 (1853), p. 413).

30. *Kniga chud* [Il libro dei miracoli] è conservato presso la biblioteca di Lviv della Accademia Nazionale delle Scienze di Ucraina, reparto manoscritti, fondo Biblioteka vasylian u Lvovi [Biblioteca dei basiliani a L’vov], MB-393.

31. Radzywiłł, *Pamiętnik*, III, p. 287.

32. *Ibidem*, III, p. 309.



di, anche se esso non poteva non avvenire, il che si evidenzia in maniera evidente: 1) per l'uso dei nomi di battesimo cattolici tra le persone di fede ortodossa (come Adam, Stanislav, Vojtech, Kazimir ecc.), che si nota non solo negli strati borghesi, ma anche tra i semplici cosacchi: il registro dell'esercito di Zaporizzhia (cosacco) del 1649 riporta dei cognomi popolari derivanti da quei nomi, tipo Adamenko, Kazimirenko, Jakubenko, Stasevich ecc.;<sup>33</sup> 2) per la presenza dei libri liturgici cattolici accanto a quelli ortodossi nelle piccole biblioteche private delle persone di fede ortodossa (ad esempio, nell'elenco dei libri della biblioteca di un avvocato di Volyn, Grigorij Chernik, dove nel 1614 accanto al *Psaltir* russo sono nominati il Vangelo e il *Chasoslov* polacchi<sup>34</sup>); 3) per il fatto che monasteri e chiese ortodossi accettavano dai fedeli di altre confessioni, comprese quelle protestanti, doni in forma di libri liturgici, il che logicamente prevedeva un suffragio per l'anima del donatore (in particolare, è noto il fatto della donazione nel 1593 da parte del calvinista Ostafij Gornostaj al monastero Kiev-Pecherskij di un Vangelo preziosamente rivestito («coperto di seta nera... entrambe le tavole ricoperte d'argento e verniciate in oro»)).<sup>35</sup>

3. Secondo gli studiosi della cultura politica della Grande Polonia l'indifferenza religiosa della "borghesia" risulta consonante alla ideologia "borghese" delle "libertà dorate" e, in particolare, all'appello alla fratellanza ed alla uguaglianza dei "borghesi" "diversae religionis". Questo richiamo era in qualche maniera un argomento politico che procurava "l'accordo" nella società<sup>36</sup> avendo, in uno Stato pluriconfessionale, valore di diritto, costume e tradizione, fino alla fusione completa dei valori "borghesi" con il cattolicesimo alla fine del XVI-inizio del XVIII secolo. Tale carattere è largamente descritto nella letteratura relativa all'argomento,<sup>37</sup> perciò non necessita di ulteriori spiegazioni.

33. Si veda nella più recente edizione del testo *Rejestr Vijska Zaporoz'kogo 1649 roku. Transliteratsija tekstu* [Registro dell'esercito di Zaporizzhia del 1649. Traslitterazione del testo], Kyjiv 1995, pp. 32, 52, 53, 64 etc.

34. Archivio storico statale centrale di Kiev, fondo 28, descrizione 1, causa 46, pp. 413<sup>f</sup>-419.

35. *Arkhiv Jugo-Zapadnoj Rossiji*, p. 1, vol. 1, Kiev 1909, p. 378.

36. Per una spiegazione più dettagliata della concezione di "accordo" come concezione di base per la cultura politica borghese della Grande Polonia dei XVI-XVII secoli vedi E. Opaliński, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587-1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie* [La cultura politica della borghesia polacca negli anni 1587-1652. Il sistema parlamentare e la società civile], Warszawa 1995, pp. 86-98.

37. Tra le numerose opere riguardanti questo argomento ricordo l'ormai classica

Bisogna aggiungere, invece, che a livello di massa la tolleranza nei confronti dell'altra fede si spiegava non solo razionalmente (come "diritto" di un borghese libero di praticare la propria fede), ma anche misticamente, come convinzione del fatto che la fede è un dono divino incomprensibile, perciò soggetto soltanto alla condanna e all'approvazione divina e quindi non correggibile da una persona di altra fede. Suppongo che si possa proporre a titolo d'ipotesi che tale modo di pensare si sia formato sotto l'influenza del protestantismo ed è comunque chiaro che esso entra in aspra contraddizione con le posizioni delle Chiese ortodosse e, in particolare, con i costanti richiami delle prediche dei preti cattolici e ortodossi sulla natura peccaminosa del mescolamento dei riti e dei contatti stretti con le persone di altro rito. Le fonti hanno conservato molte repliche di tono accusatorio o ironico provenienti da vari strati sociali riguardanti i tentativi di riconversione degli eterocredenti. Sono una indicazione convincente del fatto che la posizione della comunità laica a questo riguardo era ben diversa dalla posizione delle Chiese (propongo come esempio un solo caso del genere: la lettera di un borghese del 1629, in cui lo scrivente si giustifica davanti al padrone dalla voce circolante secondo la quale nella sua casa era stata introdotta «la nuova fede». «Ho davvero ingaggiato due Tedeschi per insegnare la loro lingua ai miei figli», scrisse, «ma dico sinceramente che finora non so qual è la loro fede. [...] Non cerco di convertire nessuno, perché sono un uomo e non un apostolo»<sup>38</sup>).

Questo secondo aspetto, mistico, della tolleranza religiosa lasciava il diritto di giudizio sul rito "giusto/non giusto" alla corte celeste, non influenzando in nessun modo le relazioni sociali della vita quotidiana dei fedeli delle varie confessioni, i quali facevano amicizia e si sposavano, festeggiavano insieme e andavano a fare la guerra, senza dare alcun rilievo alle differenze religiose. Sul piano quotidiano questo creava una confortevole situazione di tolleranza religiosa in uno Stato pluriconfessionale, il che permetteva al semplice borghese di conservare la propria identità confessionale fuori degli ambiti dei suoi correligionari – cattolici, ortodossi o protestanti –, e non gli impediva di trovare un lavoro nell'esercito, nell'avvocatura o nei servizi amministrativi.

opera di Janusz Tazbir, dove per la prima volta è stata formulata la definizione di tolleranza religiosa quale uno degli elementi della cultura politica della Grande Polonia: J. Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVII wieku* [Lo Stato senza incendi. Schizzi sulla storia della tolleranza in Polonia del XVII secolo], Warszawa 1958 (2ª ed. Warszawa 2000).

38. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie [Archivio principale degli atti antichi a Varsavia], Archiwum Zamojskiego, nr 2778, k. 174.

Per finire dobbiamo aggiungere che il bilancio interconfessionale nella Grande Polonia, come si sa, gradualmente peggiorò, man mano che la Riforma cattolica e la “Controriforma ortodossa” che la accompagnava andavano rafforzandosi, e alla fine l’equilibrio fu del tutto rotto dalle burrasche delle guerre della seconda metà del XVII secolo. E nonostante che la tolleranza confessionale continuasse ad essere presente a livello di vita quotidiana (purtroppo, non studiato in maniera dettagliata), i temi antagonistici, prima caratteristici quasi solo della propaganda religiosa, entrarono nella letteratura laica in modo veloce e deciso. Le relazioni dei cattolici con gli ortodossi presero la forma tra l’altro di una “nazionalizzazione” agguerrita delle Chiese. Da allora ciascuna di loro si presentò all’oppositore non come una società di un diverso rito cristiano (evidentemente “errato”), ma come l’incorporazione dell’appartenenza etnica del nemico mortale polacco-cattolico oppure russo-ortodosso. Dunque, prendendo a prestito le metafore di allora, “la guerra dei popoli” comincia ad essere percepita come “la guerra delle fedi” e proprio così viene descritta dagli autori della seconda metà del XVII secolo. Questi avvenimenti, però, e le strategie di comportamento da loro determinate già stanno al di là della rottura conseguente alla grande guerra ucraino-polacca. L’epoca precedente questa guerra, invece, rappresenta ancora il mondo delle discussioni e non delle battaglie attorno alla fede e alle Chiese, il mondo in cui i partecipanti alla “disputa dei riti” lasciano l’ultima parola non a sé, ma al verdetto della corte celeste. Finirò con le parole di un contemporaneo a quei fatti, scritte giusto alla confine di due “mondi”, nel 1654:

Zmarł w Brześciu Kisiel, wojewoda kijowski, schizmatyk; jednak przed śmiercią, kiedy byli przy nim oo. Towarzystwa, na ich pytania, czy umiera w dobrej wierze, rękę im uściśnął. Dzwoniono i u nas, i u schizmatyków, bowiem jedni i drudzy stali przy umierającym pozostawiając sąd Bogu.<sup>39</sup>

[Mori a Brest Kisiel, condottiero di Kiev, scismatico. Ma prima di morire, quando vennero da lui i padri della Società [gesuiti], alla loro domanda se moriva nella buona fede rispose stringendo loro le mani. Suonarono le campane sia da noi che dagli scismatici, perché sia gli uni che gli altri stavano accanto al moribondo, lasciando il verdetto a Dio.]

39. Radzywiłł, *Pamiętnik*, III, p. 392 (iscrizione del 3 V 1654).

EWA RYBALT

## Clemente VIII e i vescovi ucraini all'epoca dell'Unione di Brest. La preistoria dell'ecumenismo odierno

### Difficoltà storiografiche

La storiografia riguardante l'Unione di Brest, pur essendo alquanto ampia anche grazie ai convegni tenuti in occasione del quarto centenario, ricorso nel 1996, è lontana da conclusioni definitive in grado di soddisfare tutte le parti interessate a quell'avvenimento. Infatti, nonostante gli sforzi recenti, a prescindere dalle vecchie impostazioni confessionali, anche le esigenze dell'ecumenismo paradossalmente impediscono di mettere in evidenza alcuni punti focali di tutta la vicenda. Quell'importantissimo avvenimento, non solo ecclesiale, storico e artistico, ma anche culturale e politico, viene relegato tra le carte del passato che interessano solo gli storici della Chiesa, mentre gli studiosi dell'ecumenismo preferiscono concentrare la propria attenzione esclusivamente o sulla storia della Chiesa primitiva oppure direttamente sul magistero del sinodo Vaticano II. Così all'Unione di Brest si nega il valore dell'attualità nonostante la Chiesa greco-cattolica ucraina costituisca tuttora la comunità più vasta fra le Chiese cattoliche d'Oriente.<sup>1</sup> Oltretutto essa fu la Chiesa che subì in modo particolarmente crudo le sofferenze inferte dal regime comunista con un numero di vittime senza riscontro tra le altre comunità cattoliche.<sup>2</sup>

1. Soprattutto il famoso documento della Commissione internazionale mista per il dialogo tra la Chiesa di Roma e le Chiese ortodosse dopo la VII sessione plenaria di Ballamand (1993) parlava espressamente dell'appartenenza della tradizione uniate al passato; vedi *Documento di Ballamand*, in «Logos», 34 (1993), pp. 667-675. Sorprende il fatto che appena due anni prima, nel 1991, la Congregazione per le Chiese Orientali promulgasse il primo *Codice Canonico per le Chiese orientali* legittimando in tale modo la tradizione uniate.

2. I. Dacko, M. Tomashek, *Die Ukrainisch-Katholisch Kirche Heute. Begegnung vor Ort*, in *Katolische Kirche in Osteuropa – Verfolgung*, Königstein 1990, pp. 53-68.



Medievisti della portata di J. Le Goff e J. Duby, tracciando frontiere visibili e non dell'Europa, avevano suggerito che quella tra Est e Ovest passasse durante il Medioevo tra cattolici e ortodossi. Queste intuizioni divulgate dai *media* e dai dibattiti sull'integrazione europea, in qualche modo, divennero un argomento in più per considerare l'esperienza storica degli ucraino-ortodossi fuori dalla tradizione occidentale. Di conseguenza non fu possibile svolgere una ricerca comparata tra la storia della Chiesa d'Oriente e quella d'Occidente. Agli storici sfuggivano le analogie e le diversità tra il "matrimonio del trono e dell'altare" in Spagna e i concetti bizantini del potere nell'Est europeo, anche se l'anticlericalismo spagnolo che portò ai massacri del clero fin dal XIX secolo aveva molto in comune con il terrore inferto dal regime comunista alla Chiesa. Solo la storiografia greco-cattolica riconosceva le analogie tra gallicanesimo e uniatismo.<sup>3</sup> Sembra che l'ecclesiologia latina esclusivista abbia lasciato una profonda impronta anche sulla storiografia moderna della Chiesa intenzionata a porre delle frontiere tra il ben definito Ovest europeo con la sua radicata democrazia e le sue istituzioni, e lo sconfinato nonché ambiguo Est. Di conseguenza l'Ucraina viene considerata come un paese che non potrà mai pretendere di far parte della Comunità Europea, il che, se in qualche modo è giustificabile per le attuali situazioni economiche e politiche del paese, sicuramente non lo è per motivi storici e culturali. L'Ucraina non appartiene, così come non è mai appartenuta, solo al mondo ortodosso o solo al mondo cattolico, né per motivi confessionali né per motivi culturali. E forse proprio l'Unione di Brest, sia per il suo indiscutibile contributo a tale immagine, sia per il suo essere originale e unica risposta degli Ucraini e dei Bielorussi alle sfide europee del tempo, legittima le pretese di questi popoli di far parte della storia moderna d'Europa. Tuttavia tale prospettiva sarà realizzabile solo se riusciremo a scoprire le tendenze verso l'unione sulla scia dei processi che da tempo scorrono sotto la superficie della storia politica.

Ovviamente la presente relazione non pretende di localizzare in modo definitivo l'Unione del Brest nella mappa mentale della storiografia moderna. Come da parecchi anni va segnalando il prof. Kloczowski, la mancanza di una storia sociale dell'Est europeo impedisce una visione complessiva della situazione. Per fortuna, invece, cominciamo a liberarci dai vincoli confessionali, proprio grazie ad iniziative come questa promossa dal prof. G. De Rosa e dall'Istituto per le ricerche di storia sociale e religiosa di Vicenza.

3. I. Choma, *Josyf Slipyj*, Roma 1990.

Finora, nonostante alcune pubblicazioni di B. Gudziak e T. Papierzyńska-Turek, non abbiamo ancora una storiografia esaustiva al riguardo, che ci permetta di trarre conclusioni definitive, anche se a volte, paradossalmente, un giudizio sugli effetti dell'unione tra la Chiesa ucraino-bielorussa e quella di Roma è già stato emesso.<sup>4</sup> Nel migliore dei casi l'Unione di Brest è stata considerata come un parziale fallimento dei propositi iniziali a causa delle manipolazioni gesuite e più generalmente polacche.<sup>5</sup> Alcune volte, invece, si è parlato dell'incapacità del clero greco-cattolico di difendere la propria identità ecclesiastica, incapacità compensata da piccoli *benefitia* personali, senza tuttavia un adeguato *offitium*.<sup>6</sup> Sulla base di queste considerazioni i fallimenti dell'Unione venivano attribuiti esclusivamente ai greco-cattolici, mentre agli altri, cioè ai cattolici-romani e agli ortodossi si attribuiva da sempre l'aver fatto il possibile per una Chiesa indivisa. Senza entrare nei particolari degli schieramenti più estremi, cerchiamo di esaminare brevemente quelle elaborazioni storiografiche che negli ultimi anni sono sorte sulla base di un solido apparato storico. Tuttavia lo facciamo per dimostrare come anche in esse abbiano pesato la mancanza della spesso postulata interdisciplinarietà fra le scienze umanistiche e l'assenza della storia comparata. È bene segnalare questa lacuna poiché essa ha impedito una più ampia lettura del contesto storico dell'Unione di Brest e tuttora non permette di vedere l'attualità della sua problematica, soprattutto riguardo al dibattito ecumenico.

Una delle monografie più importanti è stata scritta nel 1958 dal polacco O. Halecki e pubblicata per la prima volta a Roma con il titolo *Dall'Unione di Firenze all'Unione di Brest*. Sarà sufficiente dire che il proposito di Halecki era abbastanza trasparente, egli infatti intendeva provare la legittimità delle intenzioni dei Bielorussi e degli Ucraini, in quanto eredi dell'Unione di Firenze, di unirsi, o meglio riunirsi, con la Chiesa di Roma nel 1596. Halecki lasciava intuire che le intenzioni della Chiesa metropolitana di Kiev e quelle della Santa Sede, e di conse-

4. Per quanto riguarda la storiografia, vedi M. Papierzyńska-Turek, *Ukraińska perspektywa oglądu Kościoła unickiego w historiografii* [La prospettiva ucraina nella storiografia riguardante la Chiesa uniate], in «Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze», 11-12 (2001), pp. 339-356.

5. M. Papierzyńska-Turek, *Prawosławie i grekokatolicyzm w polskiej historiografii i publicystyce historycznej* [L'ortodossia e i greco-cattolici nella storiografia e nella riflessione storica polacca], in *Spotkania polsko-ukraińskie* [Relazioni polacco-ucraine], Lublin 1992, pp. 45-57.

6. *Ibidem*.

guenza la visione stessa dell'unione, non si corrispondevano esattamente, poiché Roma mirava soprattutto a scopi politici, cioè a mobilitare un'ampia crociata antiturca, mentre i greco-cattolici cercavano di rinforzare la propria identità ecclesiastica in vista delle pretese sia politiche sia ecclesiali dei Moscoviti.

Particolarmente interessanti sono le notizie riguardanti la collaborazione tra Clemente VIII e il vescovo dalmata Piero Cedulini nella preparazione della missione di Alessandro Komulowicz. Sono notizie importanti in quanto testimoniano che l'idea dell'unione delle Chiese sembrava in quel preciso momento storico quasi panslava. Infatti lo scopo della missione di Komulowicz fu di sondare le possibilità dell'unione tra gli Slavi del sud.

Un secondo lavoro di rilievo è apparso a Parigi nel 1974, *De Luther a Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648* di Ambroise Jobert. Il valore di questo studio è costituito da alcune considerazioni che dimostrano come vari concetti delle diverse unioni tra le Chiese, comprese quelle protestanti, erano diffusi sul territorio polacco del XVI secolo. Questo permette di vedere nella semantica dell'unione, sia politica sia ecclesiastica, nel Cinquecento non solo il valore di atto di incorporazione (ne è esempio l'Unione di Lublino), ma anche quello di atto di tolleranza nei confronti delle diversità, tolleranza ottenuta giungendo ad un compromesso fra tutte le parti. Sembra che il pensiero sulla tolleranza di Erasmo in nessun'altra parte del mondo abbia trovato dei seguaci così fedeli. Infatti, indubbio valore di Jobert è stato quello di aver esaminato il pensiero dei singoli protagonisti polacchi della corrente della Riforma in stretto rapporto con personaggi di primissimo piano dell'Occidente europeo. Di tali stretti rapporti è esempio la sorte della biblioteca di Erasmo che, grazie alla amicizia di questi con Jan Laski, doveva essere conservata, dopo la morte del proprietario, a Cracovia.

Infine, ma non per ultima, la monografia di Borys Gudziak del 1998, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*. A differenza delle due opere precedentemente menzionate, il libro di Gudziak si concentra sulla presentazione della Chiesa di Kiev in stretta correlazione con il patriarcato di Costantinopoli fin dai tempi della Rus' di Kiev, cioè non si limita a cercare la genesi dell'Unione di Brest nell'Unione di Firenze. Finalmente questa Chiesa locale riceve dunque il riconoscimento del suo costituire una realtà storica, nonostante il fatto che la sua gerarchia nel corso dei secoli facesse riferimento a vari centri di potere. Probabilmente proprio la mancata consi-

derazione per la storia sociale nell'Est europeo, soprattutto per quanto riguarda la storia della Chiesa, aveva impedito di dare oggettività all'esperienza storica di quel territorio che solo da dieci anni chiamiamo, anche in termini politici, Ucraina. Inoltre, Gudziak ha cercato, nella misura in cui glielo hanno permesso le fonti, di tratteggiare le personalità dei protagonisti dell'Unione, che finalmente sono apparsi come individui e non più solo come nomi menzionati accanto alle rispettive sedi vescovili. Tuttavia, l'autore non si allontana dalla classica presentazione degli avvenimenti, riprendendo cioè la tradizione dell'Unione di Firenze, il ruolo dei gesuiti e la situazione politico-culturale delle terre bielorusse e ucraine nel Regno di Polonia. Ovviamente tutti questi riferimenti hanno la loro innegabile importanza nella visione dell'Unione di Brest, il problema è che portano a giudizi purtroppo sproporzionati rispetto al lavoro finora svolto per avere un quadro complesso di quello che avviene tra Roma e Brest durante il biennio 1595-1596.

#### **La genealogia dell'Unione**

Anche questa brevissima introduzione storiografica permette di rendersi conto di come non sia facile stabilire l'inizio cronologico dell'Unione di Brest. In fondo, si scontrano due teorie: da un lato la storiografia proposta dai greco-cattolici stessi cerca di provare che le radici dell'Unione risalgono alla storia della Rus' di Kiev, cioè al 988, al battesimo di quel territorio, quando la Chiesa non era ancora stata divisa dallo scisma d'Oriente; dall'altro lato gli ortodossi, e i cattolici-romani per esigenze ecumeniche, preferiscono ritenere l'Unione più che altro un atto singolare senza profondità storica. Eppure, anche dopo il 1054 la Chiesa metropolitana di Kiev, conformemente alla politica del principato di Halych-Volyn', mantenne stretti contatti con la Chiesa d'Occidente. La delegazione del principato non mancò ai due sinodi di Lione, rispettivamente del 1245 e 1274. Fino all'Unione di Firenze la Chiesa locale di Kiev non abbandonò le speranze della unione universale delle Chiese, anche se con il tempo, soprattutto dopo il 1453, ossia dopo la caduta di Costantinopoli, divenne chiaro che l'unica ad avere una possibilità di successo era un'unione locale. Anche se gli sviluppi dell'Unione Ferrara-Firenze nel territorio ucraino vengono interpretati tuttora in modo contraddittorio, indubbi rimangono i fatti. Mentre i Russi rifiutavano sistematicamente di considerare l'Unione di Firenze come un atto legittimo, la Chiesa di Kiev manten-



ne stretti rapporti sia con Costantinopoli sia con la Santa Sede e ciò sia nel rispetto della tradizione locale, sia anche per aver accettato le decisioni del concilio di Ferrara-Firenze.<sup>7</sup> Nel 1473 il legato pontificio Antonio Boumbra, che ancora una volta tornava da Mosca senza aver ottenuto nulla, durante il suo incontro con i rappresentanti della Chiesa metropolitana di Kiev a Novogrodek ebbe la riconferma dell'Unione di Firenze. Purtroppo il documento preparato dai vescovi di Kiev si perse nel viaggio di ritorno a Roma e Sisto IV non dette la sua risposta. In seguito il metropolita Mizail Pstrucki, insieme a due abati e a 14 nobili, durante la dieta di Vilnius del 1476 preparò la seconda lettera al papa riconoscendo di aderire alle decisioni del concilio di Firenze. Purtroppo neanche quell'atto di lealtà, non solo da parte della gerarchia, ma anche da parte dei fedeli, ricevette risposta dalla Santa Sede. La stessa sorte toccò ad altre iniziative della gerarchia ucraina fino agli inizi del Cinquecento. Dai documenti pervenutici del pontificato di Alessandro VI sappiamo che la Santa Sede diffidava delle dichiarazioni fatte dalla gerarchia di Kiev, tra l'altro perché su di esse, sempre secondo la tradizione locale, veniva chiesto il parere dei patriarchi di Costantinopoli. Vale la pena di sottolineare che, invece, al patriarcato di Costantinopoli non dispiacevano le iniziative intraprese dai metropoliti di Kiev in quanto coerenti con lo spirito e gli accordi del concilio di Firenze. Il famoso ecumenista polacco Waclaw Hryniewicz, che probabilmente condivide le diffidenze della maggior parte degli ortodossi per quanto riguarda la questione dell'unione, soprattutto quella di Brest, scrive: «sembra che l'attitudine di Alessandro VI verso le iniziative del metropolita di Kiev, Giuseppe, si debba spiegare con le notizie contraddittorie che gli arrivavano al riguardo da parte del clero cattolico-romano di Polonia, che nonostante i divieti della Santa Sede, anche dopo l'Unione di Firenze, considerava gli ortodossi come scismatici e imponeva un nuovo battesimo nel caso, per esempio, di matrimoni misti».<sup>8</sup> Nonostante la prima metà del Cinquecento, dopo i dubbi di Alessandro VI, non avesse visto altre iniziative della gerarchia di Kiev, altri sforzi di mantenere vivi i rapporti con la Santa Sede, tuttavia niente faceva pensare che si potesse arrivare a una rottura formale tra Kiev e Roma. Forse mancò una personalità abbastanza forte da proseguire, dopo tanti fallimenti, questa importante iniziativa,

7. W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i Uniatyzm w perspektywie ekumenicznej* [*Lasciamo il passato a Dio. Unione e uniatismo nella prospettiva ecumenica*], Opole 1995, pp. 21-46.

8. *Ibidem*, p. 25.

o forse la situazione locale della Chiesa presentava altri tipi di problemi. Ma a questo punto bisogna ricordare che, quando Ipatij Potij, il principale protagonista dell'Unione di Brest, dopo aver fatto ritorno da Roma, scoprì in una biblioteca il testo della *Legazione al Papa di Roma Sisto IV*, lo inserì nel suo *Parenetica* come prova che «niente di nuovo [...] abbiamo fatto per questa terra e questo Stato».<sup>9</sup>

Tra l'altro, anche la situazione della Santa Sede non era tale da far coltivare tra i cristiani d'Oriente le stesse speranze che erano ancora vive dopo la caduta di Costantinopoli. Bisognava comunque soffermarsi su questi dati, che ci hanno portato un po' fuori dal discorso principale, in quanto raramente essi vengono presi in considerazione fuori dall'ambiente dei greco-cattolici. La maggior parte degli ecumenici, anche tra gli storici della Chiesa, preferisce vedere nell'Unione di Brest l'esito di uno sfogo per la crisi religiosa in cui si trovava il territorio sotto la giurisdizione della Chiesa locale di Kiev nella seconda metà del XVI secolo.

### I centri politici di periferia

In realtà, invece di stabilire la cronologia dell'Unione di Brest, è molto più semplice tracciare la mappa del territorio direttamente coinvolto in quell'avvenimento e che nella seconda metà del XVI secolo non godeva di oggettività politica. Le terre dal punto di vista etnico bielorusse e ucraine e dal punto di vista confessionale ortodosse, fino all'Unione di Lublino appartennero al Granducato di Lituania, unito al Regno di Polonia dall'unione personale-dinastica di Krew del 1385. Invece, dopo il 1569, cioè in base all'Unione di Lublino, il territorio bielorusso-polacco si spostò sotto la diretta gestione del Regno di Polonia. Tuttavia a rendere molto vulnerabile quel territorio, sotto vari aspetti, non furono i cambiamenti di governo politico, ma l'assenza di esso su una così vasta superficie, estesa da Poznan fin oltre Kiev. Dalla lettura delle mappe risulta chiaro che i centri del potere di quel territorio si trovavano praticamente ai margini dello Stato senza tuttavia un chiaro punto di riferimento ad est. Nonostante la Rus' di Kiev non esistesse ormai da oltre due secoli, proprio la sua lingua e le sue

9. R. Łużny, *Adama Hipacego Pocięja Parenetica [Parenetica di Adam Hipacy Pocięj]*, in *Unia brzeska: geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich [L'Unione di Brest: genesi, storia e conseguenze nella cultura dei popoli slavi]*, Kraków 1994, pp. 345-558.

tradizioni legislative e culturali dominavano durante il Cinquecento sul territorio dello Stato che dal punto di vista politico era lituano-polacco. Bielorussi e Ucraini dovevano pagare cara la mancanza, agli inizi dell'età moderna, di un proprio centro politico con cui identificarsi. Esempio sembra il comportamento dell'aristocrazia ucraina proprio durante l'Unione di Lublino. Nonostante quell'importante atto politico e storico li riguardasse direttamente, le fonti non lasciano intravedere che essi fossero particolarmente interessati a prendervi parte, benché sia i Lituani sia i Polacchi ne avessero discusso ardentemente.<sup>10</sup> Il pomo della discordia era costituito dal concetto dell'unione: i Lituani pensavano a una federazione di due Stati, invece i Polacchi a una vera e propria incorporazione del Principato di Lituania nel Regno di Polonia. Ci vollero sei mesi per arrivare ad un accordo. Finalmente l'Unione di Lublino proclamò uno Stato federativo composto di due nazioni. Per averla vinta i Lituani concessero le terre di Polissia, Volyn, Kiev, Braclav, cioè le terre dell'odierna Bielorussia e Ucraina, direttamente alla Polonia. Ma per queste terre fu solo un cambiamento formale, di fatto i principi ucraini mantennero i loro privilegi: la gestione amministrativa era regolata come in precedenza da statuti lituani; la lingua ufficiale rimaneva il ruteno; anche le tradizioni e i costumi, così come la religione, non vennero messe in discussione. I cambiamenti riguardavano piuttosto la corte del re, i centri di potere dai quali i principi ucraini preferivano tenersi alla larga non potendo identificarsi con essi sia in considerazione della propria tradizione – memoria dell'eredità di Kiev – sia per motivi meno profondi, cioè militari, che trattenevano la loro attenzione soprattutto sull'avanzata dei Tartari insediati in Crimea. Tuttavia, come rileva la Jakovenko, per i futuri assestamenti politici, ossia per le frontiere, anche quelle dell'Ucraina, l'Unione di Lublino costituì indubbiamente un dato importante, un punto di riferimento, poiché per la prima volta quasi tutto il territorio della Rus' di Kiev e quello di Halycz-Volyn, cioè il territorio che durante Medioevo godeva di strutture statali abbastanza solide, si trovarono nello stesso organismo politico. Non conosciamo le ragioni per le quali i nobili bielorussi e ucraini non si sentirono coinvolti nell'Unione di Lublino per rappresentare i propri interessi. Oggi la storiografia è d'accordo sul fatto che l'Unione di Lublino fu l'unione di sole due nazioni, quella lituana con quella polacca. La mancanza di riconoscimento politico per la terza nazione, quella ucraina, molto spesso

10. N. Jakovenko, *Historia Ukrainy od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku* [La storia dell'Ucraina dall'inizio fino al XVIII secolo], Lublin 1999.

viene vista come la causa principale delle guerre del Seicento e in seguito dell'indebolimento e della spartizione della Polonia.<sup>11</sup>

Ci volle la generazione successiva all'Unione di Lublino per vedere coinvolti i nobili ucraini in un'altra unione, quella di Brest. Forse il rimpianto per le omissioni del 1569, o forse il fatto che l'unione del 1596 riguardava più direttamente la loro identità storico-culturale permise a personaggi di primissimo piano come Costantino Ostrogski di farsi coinvolgere in pieno da quegli avvenimenti. Anche se la storiografia non ha mai tralasciato di considerare l'importanza degli Ostrogski nella storia dell'Unione di Brest, di nuovo ciò è avvenuto sempre con un taglio che risentiva della confessionalità degli storici. Per gli ortodossi la più importante famiglia principesca dell'Ucraina aveva capito in tempo le malversazioni gesuito-polacche e dopo alcune esitazioni dette prova della sua lealtà verso la tradizione ortodossa lottando eroicamente per sradicare dal territorio ucraino l'idea dell'unione. Invece per i greco-cattolici, e in un certo senso anche per cattolici-romani, Ostrogski divenne un idealista che, sognando l'unione universale di una Chiesa, in cui il patriarca di Costantinopoli e il papa di Roma potessero venir considerati *pari inter pares*, finì con l'ostacolare soprattutto il successo dell'unione locale. Certamente non si può negare l'influenza degli Ostrogski sulle sorti dell'Unione. Il loro prestigio e la loro influenza sono rivelate dal fatto che le loro entrate annuali ammontavano al doppio di quelle del re di Polonia. Fu quella ricchezza che permise loro di fondare l'Accademia di Ostrog insieme ad una tipografia. È vero pure che, grazie alla protezione di Costantino Ostrogski nel 1596, quando i due vescovi ucraini tornati da Roma vollero ratificare l'avvenuta unione alla presenza di tutto il sinodo, i vescovi contrari riuscirono a convocare un proprio sinodo, causando in questo modo i futuri travagli all'interno della nazione. Tuttavia strumentalizzare Ostrogski con lo scopo di screditare l'Unione sembra alquanto fuorviante, anche se sicuramente la storia di questa famiglia, come quella di parecchie altre che invece passarono dall'ortodossia al cattolicesimo, dimostra il disagio di questa popolazione per le lacerazioni interne della Chiesa, sentimento che del resto gli Ucraini e i Bielorussi di allora condividevano con la maggior parte degli occidentali. Il soprannominato Hryniewicz aveva dimostrato come concetti ecclesiastici, quale quello di "Chiesa sorella", ai quali si riferisce la Chiesa latina dopo il Concilio Vaticano II, nei padri della

11. P. Jasionica, *Rzeczpospolita obojga narodow. Calamitatis Regnum [La Repubblica delle due nazioni. Calamitatis Regnum]*, Warszawa 1999.



Chiesa di Kiev erano fondamentali da secoli e che anzi essi non riuscivano a concepire un'eclesiologia che potesse prescindere dal concetto di Chiesa locale.<sup>12</sup> Il caso del principe Ostrogski dimostra solo che anche per i nobili laici non era diverso. Il merito di Vittorio Peri è stato quello di rilevare che invece per la Chiesa latina il concetto di Chiesa locale durante il XVI secolo, soprattutto dopo il concilio di Trento, venne sostituito con il concetto di rito.<sup>13</sup> Allora sembra che la difficile storia dei fraintendimenti ecclesiologici tra greco-cattolici e cattolico-romani spieghi le difficoltà del successo dell'unione tra le Chiese. Tuttavia non furono i cavilli o le raffinatezze ecclesiologiche ad influire decisamente sulla incomprensione storiografica dell'Unione di Brest. Con il tempo l'assenza di un'élite politica ucraina e bielorusa permise il diffondersi di concetti che consideravano il *ritus ruthenus* come *ritus rusticus*.<sup>14</sup> L'apprezzamento per la complessità del rito bizantino è emerso solo dopo il sinodo Vaticano II.

Era necessario tratteggiare questo sfondo sociale per poter passare ai fatti di cronaca direttamente riferibili all'Unione di Brest.<sup>15</sup>

### I protagonisti dell'Unione e le ecclesiologie a confronto

Alla fine degli anni Ottanta del XVI secolo Geremia II Tranos, patriarca di Costantinopoli, decise di recarsi personalmente a Mosca. Le ragioni precise di questo viaggio non sono note. Possiamo solo supporre che il patriarca cercasse di consolidare il proprio territorio canonico che in gran parte, inclusa la sede patriarcale, era stato sottomesso all'Impero Ottomano. Nelle sue aspettative, che riguardavano probabilmente la speranza di un sostegno finanziario, Geremia II fu preceduto qualche anno prima dal patriarca di Antiochia che a sua volta visitò Mosca nel 1585. Nonostante le condizioni precarie del patriarcato, Geremia fu l'uomo che riuscì a tenere testa alle tentazioni di collaborazione dei protestanti così come della Santa Sede, che non rinunciò mai a sperare in una comune crociata antiturca. Probabilmente furono ragioni politiche così come la sottovalutazione degli argomenti

12. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu*, pp. 7-13.

13. V. Peri, *Chiesa Romana e 'rito' greco*, Brescia 1975.

14. E. Likowski, *Unia Brzeska (r. 1596) [Unione di Brest (a. 1596)]*, Warszawa 1907.

15. B. Gudziak, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge (Mass.) 1998.

più sostanzialmente riguardanti la liturgia, il credo, a trattenerne Geremia II dal condividere i progetti dei cristiani d'Occidente. La Repubblica Veneta proprio negli anni Ottanta si rese disponibile a concedere al patriarca una sede nella stessa Venezia, tuttavia questi non accolse l'invito preferendo rimanere con il proprio gregge pur vedendosi così costretto a cercare aiuto a Mosca, l'unica forza ortodossa politicamente indipendente. Non poteva prevedere che lo avrebbero messo in carcere con lo scopo di costringerlo a creare una nuova sede patriarcale, la quinta d'Oriente, proprio quella di Mosca. Il modo in cui egli fu trattato dallo zar Fiodor probabilmente influì sulla sua decisione di rafforzare la Chiesa locale di Kiev, che rimaneva nella sua giurisdizione canonica. A questo punto dobbiamo di nuovo tornare su alcune considerazioni riguardanti la storiografia che spesso ha giudicato negativamente la gerarchia ortodossa di Kiev in quel preciso momento storico. Un clamoroso esempio di questa situazione tanto precaria era la pratica molto diffusa di ordinare preti a volte sposati due volte. Per questo motivo Geremia II aveva sospeso dall'incarico il metropolita di Kiev Onysyfor Dievoczka. Solo oggi sappiamo da M. Hruszewskij che fu una decisione senza fondamento canonico e dovuta probabilmente alle manipolazioni dei laici della confraternita di Leopoli, tenaci nel mantenere e anzi determinati a rafforzare i propri privilegi rispetto alla gerarchia locale, quei privilegi che avevano ricevuto ancora dal patriarca di Antiochia. Il loro impegno portò alla concessione da parte di Geremia II del diritto di *stavropigia*, per il quale d'allora in poi non avrebbero più fatto riferimento al vescovo locale, ma direttamente al patriarca di Constantinopoli.

I moti della Riforma, che sul territorio del Regno di Polonia trovavano un suolo particolarmente fertile, coinvolsero anche gli ortodossi. Proprio in seguito all'attività dei laici, la gerarchia ucraina decise di cercare sostegno alla propria autorità presso la Santa Sede. I sinodi degli anni Novanta, ripresi in seguito alla visita di Geremia II, cercavano regolarmente di trovare una sistemazione canonica, ma anche pratica, all'idea dell'unione a cui da tempo aspiravano.

Per il viaggio a Roma furono scelti Ipatij Potij, metropolita di Kiev, appartenente all'alta nobiltà ucraina con una vasta esperienza sia cattolico-romana sia calvinista, e un altro vescovo, Cyryl Terleckij, vescovo di Luck, anch'egli personaggio di rilievo in quanto nominato esarca personale di Geremia II. Non abbiamo molte testimonianze del soggiorno di questi due vescovi a Roma, sappiamo solo che presentarono come condizione per l'unificazione della Chiesa di Kiev con quella di Roma 33 articoli in grado di garantire il mantenimento del

carattere della Chiesa locale in quanto Chiesa *sui iuris*. Ovviamente tra questi articoli vi erano anche quelli che riguardavano il permesso per il matrimonio dei preti, l'osservanza del calendario giuliano e la pratica della comunione sotto le due specie. In seguito a lunghe discussioni in casa del cardinal Santoro, la richiesta della Chiesa di Kiev presentata alla Santa Sede dai due vescovi ucraini fu accolta. Clemente VIII nei due documenti *Magnus Dominus et laudabilis nimis* e *Decet Romanum Pontificem* sancì quell'Unione. Purtroppo gli storici evitano di chiedersi fino a che punto le intenzioni del sinodo ucraino furono comprese dalla curia romana e dal papa stesso. Siamo solo in grado di dire che una risposta definitiva a questo problema deve essere ancora trovata e che abbiamo ormai stabilito con certezza che le ecclesiologie delle due parti erano diverse. Tuttavia, per esempio, il ruolo del pontefice in questa faccenda non è mai stato valutato in modo esauriente. La storiografia dell'Unione di Brest vede Clemente VIII come il papa che prese a cuore la riforma della Chiesa, soprattutto quella disciplinare, dando un esempio personale sul come adeguarsi alle esigenze dei decreti tridentini. Durante il suo pontificato fece oltre 100 *visitationes* alle chiese e ai monasteri di Roma, condusse una lotta senza quartiere alle prostitute che risiedevano nelle vicinanze del Vaticano, a piedi scalzi salì la Scala santa, proclamò il Giubileo della *Ecclesia triumphans* nel 1600, l'anno della morte di Giordano Bruno.

#### **Clemente VIII e l'ecclesiologia post-tridentina nel contesto degli interessi politici della Santa Sede**

Clemente VIII proveniva dal circolo di Filippo Neri, cioè da una spiritualità profonda e sincera ma non priva di pericolosi estremismi, cosa che egli non riuscì a nascondere dando spesso prova di scatti di collera.<sup>16</sup> Prese gli ordini nel 1580 a quarantaquattro anni, un'età avanzata per quei tempi, certo però di fare carriera ecclesiastica grazie a varie protezioni, anche se non senza meriti personali. Il suo nome di battesimo era Ippolito e proveniva dalla famiglia di origine fiorentina degli Aldobrandini; suo padre era stato giureconsulto, poi esiliato per essersi dichiarato antimedicino. Forse furono proprio le sfortune familiari a costringere non solo Ippolito, ma anche suo fratello Giovanni, ad intraprendere la carriera ecclesiastica. Praticamente già dal principio della sua presenza in curia, nei primissimi anni Settanta, sebbene

16. R. Zapperi, *Eros e controriforma*, Roma 1994.

solo con la tonsura e senza ordini, grazie alla particolare benevolenza di Pio V, questo «letterato e uomo molto virtuoso» partecipò a importanti missioni diplomatiche svolte soprattutto nell'interesse della lega antiturca. Tuttavia sembra che durante il pontificato di Gregorio XIII le qualità dell'Aldobrandini non fossero particolarmente apprezzate. Il suo allontanamento dagli affari più importanti fu forse causato dal fallimento della missione in Spagna e Francia che il futuro papa compì sotto le direttive del cardinale Bonelli in vista di una eventuale spartizione del potere dopo la sconfitta dei Turchi, alla quale infatti si arrivò dopo la battaglia di Lepanto. D'altronde sappiamo quale importanza ebbe proprio il pontificato di Gregorio XIII per le relazioni della Chiesa di Roma con la Chiesa d'Oriente. Tuttavia anche se Gregorio XIII non avesse sollecitato una svolta in questo senso, il suo personale interessamento allo sviluppo del collegio greco a Roma, le missioni a Mosca del Possevino, ma soprattutto il desiderio di consultazioni con Geremia II relativamente alla questione del calendario, ci permettono di intuire che nei rapporti tra la curia romana e le chiese d'Oriente durante il Cinquecento giocò un ruolo chiave la personalità del pontefice. Il suo diretto successore, Sisto V – il buon papa che in soli cinque anni rivoluzionò l'urbanistica di Roma –, al solo accenno all'unione tra le Chiese rispondeva con un sorriso ironico. Ma proprio con Sisto V Ippolito Aldobrandini divenne cardinale e la sua fu, guarda caso, la seconda nomina al cardinalato di quel pontefice. Poco conosciuto dalla stessa curia, Aldobrandini doveva guadagnarsi la notorietà.<sup>17</sup> Fu indicato come la persona adatta a placare la situazione di attrito tra Sigismondo Vasa, re di Polonia, e il suo prigioniero, l'arciduca Massimiliano, dal cardinale protettore di Polonia Alessandro Farnese, che in quel preciso momento a causa dell'età ormai avanzata e per motivi di salute non poteva recarsi in questi paesi sperduti e lontani. Per l'Aldobrandini invece fu un'ottima occasione per provare la propria abilità. Questa volta il futuro Clemente VIII, libero di decidere e agire, portò a termine con successo la sua missione. Proprio durante i lunghi incontri con l'influente, o meglio l'onnipotente, Jan Zamoyski, il gran cancelliere del regno, Aldobrandini apprese le intenzioni da parte dei vescovi bielorusi e ucraini di unirsi con Roma. La storiografia polacca ha dato un ruolo di rilievo a Zamoyski nel corso dei preparativi per

17. D. Caccamo, *La diplomazia della Controriforma e la crociata: dai piani del Possevino alla 'lunga guerra' di Clemente VIII*, in «Archivio Storico Italiano», 128 (1970), pp. 255-281.



l'Unione.<sup>18</sup> Lo ricordava lo stesso Clemente VIII quando nel 1596 scriveva al gran cancelliere nella lettera apostolica (7 II 1596):

*Commune gaudium est:* ci congratuliamo con la Vostra Eccellenza soprattutto per il successo riscosso per la riconciliazione dei Ruteni (Bielorussi e Ucraini) con la santa Chiesa romana. Non abbiamo dubbi che la Vostra eccellenza nella sua pietà e magnanimità abbia dato un gran contributo a quest'opera di salvezza. Le raccomandiamo allora i nostri fratelli Ruteni, poiché dovrebbero godere gli stessi privilegi dei vescovi cattolici del Regno della Polonia.

Durante la sua missione Aldobrandini ebbe occasione di conoscere di persona la complicata situazione confessionale della Polonia, dove ormai da tempo giungevano vari gruppi esponenti di diverse chiese protestanti che, dopo il concilio Tridentino, sentendosi minacciati, avevano dovuto abbandonare le proprie case in Italia, Svizzera e Germania. Il caso più clamoroso è costituito dagli ariani che fondarono la propria accademia a Rakowiec. Soprattutto il territorio della Chiesa ortodossa fu particolarmente vulnerabile e suscettibile alle novità provenienti dall'Europa. È forse possibile che il papa, allora ancora in veste di cardinale, avendo svolto una missione diplomatica in Polonia e avendo informato la curia circa i progetti dell'Unione, non lasciasse un'impronta personale in tutta questa faccenda quando essa approdò a Roma? Del resto non fu solo con il successo della missione che l'Aldobrandini diede testimonianza delle sue doti e della sua erudizione. Egli, infatti, subito dopo il ritorno a Roma, fu coinvolto nella preparazione della nuova edizione delle *Decretali* e del nuovo *Messale Romano*. Probabilmente, allora, i suoi sempre caldi contatti con Cesare Baronio e più in genere con i circoli filippini divennero ancora più stretti. Non dimentichiamoci che Cesare Baronio era allora la massima autorità per quanto riguardava lo studio della tradizione del diritto e della storia della Chiesa romana. In sostanza Baronio fu incaricato dalla Chiesa cattolica di rispondere alle accuse dei protestanti di tradimento dei principi della Chiesa primitiva. Proprio per questo egli si interessò in modo particolare al ripristino dei vecchi titoli romani e insieme ad essi anche del culto delle reliquie e dei santi della Chiesa primitiva. Dedicò molto del suo tempo alla riscoperta delle catacombe e fu sempre pronto ad usare le sue capacità al servizio della Controriforma. Paradossalmente il proposito del suo testo più importante, *Annales Ecclesiastici*, fu di provare non tramite la dottrina, ma tramite le istituzioni e la storia politica, che la Chiesa di Roma non aveva mai subito la corrosione del tempo e che proprio per questo motivo era l'unica

18. Likowski, *Unia Brzeska (r.1596)*.

vera Chiesa, ossia nel linguaggio a lui contemporaneo, la "religione". Baronio, che proveniva dai circoli spirituali dei filippini, omette nella sua storia della Chiesa le conseguenze spirituali dei singoli atti storici e politici.

Le fonti finora non ci hanno rivelato per quale motivo, diventando pontefice, l'Aldobrandini scelse il nome di Clemente; durante il Cinquecento lo fece solo il grande de' Medici, diventando Clemente VII. Nulla fa pensare che l'Aldobrandini volesse in qualche modo sottolineare la continuità della propria politica con la politica del papa sconfitto nel Sacco di Roma. Furono molto probabilmente le suggestioni del circolo baroniano ad aver ricordato ad Aldobrandini il papa martirizzato nel II secolo nella lontana Crimea, da dove la salma aveva fatto ritorno a Roma per essere sepolta nella basilica di S. Clemente. L'affetto che Aldobrandini provò per il suo primo predecessore traspare dalle decorazioni della sala clementina in Vaticano della quale parleremo in più avanti. Appena salito al soglio pontificio (1592), a soli cinquantasei anni, egli diede subito prova del suo centralismo, occupandosi personalmente di tutto e nei minimi dettagli. Alcune volte la sua mentalità giuridica lo fece troppo cauto e lento. Nelle situazioni più complicate si faceva aiutare da due suoi nipoti, entrambi cardinali. La pratica del nepotismo non aveva avuto riscontri pratici tra i suoi diretti predecessori che invece avevano cercato di dare un'immagine del papato rinnovato dopo il concilio Tridentino, poiché fra le varie accuse dirette alla Santa Sede non solo dai protestanti ma anche dalla Riforma cattolica ci fu anche quella di nepotismo.<sup>19</sup> Gli storici, che hanno concesso molta attenzione a questo aspetto della vita di Clemente VIII, non hanno spiegato a fondo perché l'uomo pio che doveva incarnare il meglio della Chiesa uscita dai travagli della Riforma si permettesse di far ritorno ad una pratica compromettente e abbandonata da tempo. Una delle spiegazioni ci è stata fornita da R. Zapperi, che ci ha descritto l'amara competizione degli Aldobrandini, e quindi di una famiglia tutto sommato di origine abbastanza modesta, con i Farnese: Clemente VIII voleva ad ogni costo avere la meglio sui suoi vecchi protettori, sulla famiglia del cardinale Alessandro Farnese da cui aveva ricevuto non solo l'ordinazione, ma anche l'incarico che gli aveva portato il successo con la missione in Polonia. La vera e propria competizione si nascondeva dietro le somme di denaro prelevate dalle casse pontificie dai cardinali nipoti per la costruzione della villa a Fra-

19. K. Jaitner, *Il nepotismo di papa Clemente VIII (1592-1605)*, in «Archivio storico italiano», 146 (1988), pp. 57-93.

scati e la raccolta d'opere d'arte, oggi Galleria Doria-Panphili.<sup>20</sup> Probabilmente il suo nepotismo aveva due ragioni di fondo: da un lato gli permetteva di valutare ogni decisione in modo scrupoloso, visto che i due cardinali nipoti, Pietro e Cinzio, di solito avevano punti di vista opposti; d'altro lato divenne lo strumento tutto cinquecentesco dell'elevazione del prestigio della famiglia, nella fattispecie della famiglia Aldobrandini. Infatti, bisogna tener presente che per tutto il pontificato Clemente VIII si dedicò personalmente alla stesura delle lettere ufficiali, spesso tralasciando di consultare il concistoro. Questo suo centralismo gli portò le critiche, che non ebbero però alcun seguito, di un uomo influente come Gabriele Paleotti. Forse il desiderio di inserire il proprio nome tra quelli dei pontefici più illustri e di meritarsi l'identificazione con quel Clemente I che era simbolo del papato della Chiesa delle origini, fece dell'Aldobrandini un assiduo propugnatore dell'idea della riunione dei cristiani nella crociata antiturca. In questa direzione intraprese una serie di iniziative in tutta Europa: dal successo del ritorno alla Chiesa di Roma della monarchia francese alla meno clamorosa unione con i copti.<sup>21</sup> In questa sua politica egli continuò gli sforzi del suo primo protettore, Pio V, uno dei vincitori di Lepanto, al quale egli doveva l'ascesa alla curia pontificia. Fu aiutato un po' anche dal caso, che in Francia aveva fatto sì che la situazione dinastica, dopo l'assassinio di Enrico III, vedesse come possibile pretendente al trono il calvinista Enrico di Navarra (1589). Tralasciamo i dettagli della faccenda ricordando solo che, nonostante i dubbi sulla sincerità dell'abiura di Enrico, Clemente la accettò tramite i due ecclesiastici (anche nel caso dell'Unione di Brest c'erano due vescovi) che la pronunciarono dopo le lunghe trattative protrattesi fin dal 1589, guarda caso proprio nel settembre del 1595. Gli storici sono d'accordo nell'affermare che il successo della vicenda, la più importante del pontificato clementino, portò esiti positivi per la Santa Sede soprattutto in campo politico. Finalmente la cattolicissima Spagna con Filippo II, che più volte era riuscita a tenere in scacco Roma, ebbe un degno avversario. D'altro canto, nonostante Enrico IV mantenne le promesse per quanto riguarda il ritorno del cattolicesimo, tuttavia i decreti tridentini non furono pubblicati sul territorio francese. In più con l'editto di Nantes del 1598 gli ugonotti ottennero la libertà di culto. Tuttavia, a noi non può sfuggire la coincidenza cronologica dell'arrivo a Roma

20. Zapperi, *Eros e Controriforma*.

21. V. Buri, *L'unione della Chiesa copta con Roma sotto Clemente VIII*, Roma 1931.



dei vescovi ucraini e di quelli francesi con lo stesso scopo, quello cioè di riunificarsi con Roma. Del resto, come gli Ucraini avevano fatto con i loro 33 articoli, anche i Francesi avevano sottoposto le loro condizioni a garanzia del mantenimento della tradizione gallicana in 88 articoli. Certo, cercare di trarre analogie troppo facili sarebbe assolutamente sbagliato. Da parte della Chiesa gallicana fu pronunciata l'abiura e fu pronunciata da uno dei sovrani più importanti d'Europa. E i Francesi, ben radicati a Roma, per commemorare l'avvenuta riconciliazione eressero un monumento in forma di croce con iconografia tipicamente gallicana, che ancora fino a poco tempo fa si trovava davanti alla centralissima e importante basilica di S. Maria Maggiore.<sup>22</sup> Gli Ucraini, invece, rappresentavano esclusivamente la propria Chiesa e non anche una qualche forza politica, nonostante la loro richiesta fosse appoggiata dal re di Polonia, e non potevano permettersi giochi di prestigio per commemorare l'evento. Inoltre il loro rito era tutto diverso e, a dispetto delle ambizioni del Baronio di far ritorno alle origini della cristianità, nella mentalità ecclesiastica post-tridentina non c'era spazio per più di una Chiesa, che le altre fossero quella d'Alessandria, d'Antiochia o di Costantinopoli. Va sottolineato ancora che proprio la mentalità giuridico-ecclesiastica della curia romana e di Clemente VIII non lasciavano spazio alla accettazione dell'esistenza di varie chiese locali, quelle *sui iuris*, accettazione alla quale invece aspiravano gli Ucraini venuti a Roma, poiché il troppo spesso rinfacciato conservatorismo, la poca disponibilità ai cambiamenti e il complicato rituale avrebbero permesso loro di mantenere una tradizione liturgica in grado di conservare l'antica ecclesiologia.<sup>23</sup> Per gli Ucraini valeva il principio *Lex pregandi lex credendi*. Clemente VIII, invece, sicuramente pensava più attraverso categorie politiche.

Quale fu, allora, il posto assegnato nella strategia tutta controriformista di Clemente VIII alla Chiesa di Kiev? Al di là della possibilità di giungere ad una risposta definitiva, è comunque certo che, studiando soprattutto le conseguenze dell'Unione di Brest, bisogna tenere presente come per Roma vi fosse una sola Chiesa universale, quella di Roma. Le dimensioni di questo aspetto della mentalità di Clemente VIII, aspetto che non aveva avuto riscontri in precedenza, è stato scoperto dagli storici dell'arte. Cercheremo di provare che le decorazioni commissionate da questo pontefice raffigurano una strategia ben defi-

22. *Fonti per la storia artistica romana al tempo di Clemente VIII*, a cura di A.M. Corbo, Roma 1975.

23. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu*.



nita per quanto riguarda il concetto di Chiesa universale e soprattutto il ruolo del pontefice.

A differenza dei suoi immediati predecessori, Clemente VIII dal principio del suo pontificato non fu particolarmente interessato a commissionare lavori in campo artistico.<sup>24</sup> Tuttavia non è la quantità delle opere, ma la loro particolare iconografia che ci permette di stabilire cosa intendeva Clemente VIII per Chiesa di Roma o meglio *Ecclēsia triumphans*. Infatti i suoi interventi in scala monumentale riguardarono solo due luoghi, ma i più importanti per la Chiesa di Roma, cioè il Vaticano, compresa la basilica di S. Pietro, e la basilica di S. Giovanni in Laterano, la prima residenza pontificia.<sup>25</sup> Entrambe le commissioni furono eseguite in vista del grande Giubileo del 1600 per l'enorme numero di pellegrini che dovevano andare a Roma a visitare quei luoghi che d'allora in avanti avrebbero dovuto testimoniare l'«antica origine e l'onnipotenza non solo della Chiesa di Roma, ma soprattutto dell'idea del pontificato che da oltre un secolo si trovava sotto accusa».<sup>26</sup> Per questo Clemente VIII controllò di persona i temi e le iconografie che dovevano decorare le basiliche. Il suo intervento in questi luoghi fu l'ultimo a riflettere i cambiamenti interni della Chiesa in generale. Il grande transetto della basilica in Laterano fu decorato con gli episodi della vita di Costantino in quanto imperatore che riconobbe il cristianesimo e fondò la basilica proprio come sede del vescovo di Roma. Quale poteva essere il posto migliore per legittimare la supremazia del potere pontificio se non la basilica fondata dall'imperatore per il papa? Contava poco che si dovesse forzare un po' la mano dando per scontato nelle immagini degli affreschi che l'imperatore fosse stato battezzato a Roma. Del resto bisogna notare la coincidenza tra la sequenza dei singoli episodi nella decorazione e quella proposta nello stesso tempo dagli *Annales Ecclesiastici* di Cesare Baronio. Sia nelle immagini sia nel testo abbiamo i seguenti episodi: *Il ritorno di Costantino a Roma dopo la vittoria a Ponte Milvio*, *L'apparizione in sogno di Pietro e Paolo, che gli consigliano di recarsi da Silvestro per il battesimo*, *Il viaggio al Monte Soratte dove era stato esiliato Silvestro*, *Il battesimo di Costantino*, *La fondazione*

24. M.C. Abromson, *Painting in Rome during the Papacy of Clemente VIII*, New York 1981.

25. L. Miles, W. Chandler Kirwin, *A Petrin Triumph: The Decoration of the Navi Piccole in San Pietro under Clement VIII*, in «Storia dell'arte», 21 (1974), pp. 119-147.

26. F. Mancinelli, *Apoteosi di san Clemente*, in «Bollettino dei Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie», 4 (1983), pp. 229-246.

*della basilica di S. Giovanni in Laterano, L'apparizione di Dio Padre, La donazione.*

Il secondo luogo dove il pontefice intervenne fu la basilica di S. Pietro. Anche qui i lavori eseguiti all'interno dell'edificio testimoniano l'interesse archeologico del pontefice per le origini della Chiesa. Infatti per ben quattro volte fece rifare il ciborio sopra la tomba di Pietro. Grazie alla sua perseveranza nel voler raggiungere direttamente la sepoltura, si scoprirono le cosiddette *grotte vecchie*. Per non dilungarsi troppo su alcuni aspetti tecnici della decorazione, è sufficiente notare che questa volta i singoli episodi affrescati riguardavano i miracoli di san Pietro. La documentazione pervenutaci parla addirittura dei *misterii* di san Pietro. Infatti anche questa volta Clemente VIII, aiutato dall'erudita rilettura dei testi agostiniani, fece l'impossibile per provare che solo i successori di Pietro possono essere considerati i legittimi depositari della grazia divina, che viene dispensata *urbi et orbi* tramite gli unici intercessori tra cielo e terra, cioè i pontefici.

Tuttavia l'invenzione più sorprendente Clemente VIII la fece eseguire nella sala clementina del Vaticano, la sala che serviva per il ricevimento delle delegazioni straniere.<sup>27</sup> Il fatto che la sala fosse stata dedicata alla vita di Clemente I non ci deve sorprendere. L'Aldobrandini, di nuovo aiutato dal Baronio, sapeva che la tradizione vuole che al terzo papa di Roma, cioè Clemente I, venissero attribuiti alcuni testi che costituiscono il *corpus* pseudo-clementino. Tra questi testi è anche un'epistola di rimprovero alla Chiesa locale di Corinto per essersi allontanata troppo dalla pratica amministrativa della Chiesa di Roma, cui fa seguito l'enunciazione dei principi di ordinamento della "divina istituzione", ovviamente quelli praticati a Roma. Rifarsi alla tradizione clementina voleva dire legittimare addirittura la monarchia pontificia come ideale di carattere universale e non solo locale della Chiesa. La storia nella sala clementina ci viene raccontata partendo dalla scena del battesimo di Clemente I cui come vuole la tradizione, seguono l'esilio di Clemente in Crimea, i lavori forzati nelle miniere, il martirio subito per annegamento nel Mar Nero, legato ad un'ancora, e, infine, il miracolo che permise ai fedeli di avvicinarsi alla tomba costruita in mare dagli angeli, allorché le acque si ritirarono. Sopra il racconto vennero rappresentate le virtù cardinali e le virtù teologali. Tutto fu sovrastato dalla volta con il trionfo di san Clemente. Per ultima fu eseguita l'immagine dell'*Allegoria della scienza e dell'arte*, che fu

27. S. Macioce, "Undique splendent": Clemente VIII e gli affreschi della Sala Clementina, Roma 1990.

costruita partendo dall'emblema degli Aldobrandini. Essa si trova sopra l'ingresso che introduce agli appartamenti papali e, quindi, alla sala del Concistoro nella quale il Sacro Collegio si riuniva per conferire col pontefice, lì dove non poteva sfuggire a nessuno dei cardinali, forse a volte stanchi del centralismo pontificio. Abbreviando il discorso e rinviando a testi più specifici quanti ne desiderassero una verifica, decifriamo solo il messaggio principale dell'allegoria.<sup>28</sup> La figura inginocchiata, sempre sulla base della tradizione iconografica, viene identificata come personificazione di *Labor*, la seconda figura che indica la scritta «Undique splendet» è la personificazione della *Prospettiva*, quella ovviamente giusta che ci fa notare che la scienza e l'arte di Clemente VIII, con riferimento all'emblema familiare, splendono dovunque. Sembra che Clemente volesse dire che con il proprio lavoro personale, non solo in quanto pontefice, ma in quanto Aldobrandini, era riuscito ad avere la giusta visione di ciò che splende ovunque, cioè della Chiesa di Roma.

Fino a che punto i protagonisti ucraini dell'unione delle Chiese potessero accettare tale visione del potere pontificio sembra inutile chiederselo. E tuttavia, come abbiamo detto fin dal principio, il mancato rispetto per la propria identità ecclesiologica presentata nel 1595 in 33 articoli di fede non impedì lo sviluppo della Chiesa greco-cattolica locale, ucraina.

28. *Ibidem*.

SANTE GRACIOTTI

## L'Ucraina tra le due Slavie e le due Europe

Tutti i discorsi che si possono fare sull'unità e dicotomia del mondo slavo, sono frutto di approssimazione, servono tuttavia a capire per parti e a capire in parte le realtà storiche. Dell'unità del mondo slavo si è parlato e a volte favoleggiato, a cominciare dal Medioevo, già dalla *Cronaca dei tempi passati* di Nestore, fino alle cronache latine medievali, fino alle dotte rielaborazioni storiche dell'Umanesimo e del Rinascimento, alle trattazioni barocche e anche un pochino panslaviste di Mauro Orbini, fino ai sogni di reciprocità slava dell'Ottocento romantico. Ma di questa unità ha parlato anche – da un punto di vista scientifico – ai nostri tempi Roman Jakobson, quando nel suo *Il nucleo della letteratura slava comparata* numerava oltre duecento settanta termini comuni a tutte le lingue slave ed individuava le categorie di organizzazione mentale e linguistica comune a tutti gli Slavi arrivando fino a quella che egli chiamava la «grammatica della poesia» e «la poesia della grammatica». La dicotomia è più evidente ai nostri occhi; l'unità è un antico ricordo storico, la dicotomia è una realtà del presente.

La divisione del mondo slavo in due grandi versanti, quello occidentale e quello orientale, quello ortodosso e quello cattolico, quello greco e quello latino, non è frutto di un passaggio dall'unità alla molteplicità come avviene in campo linguistico con il passaggio dal protoslavo alle lingue slave contemporanee, o il passaggio dal popolo protoslavo alle tante nazioni. La dicotomia è un prodotto della cultura alta e viene indotta nel mondo slavo da una vecchia eredità romana (la divisione in due dell'Impero romano), confermata dalla divisione politica medievale tra Impero bizantino e Sacro romano Impero occidentale, riconfermata ulteriormente – e più stabilmente – dalla divisione confessionale tra Chiesa ortodossa e Chiesa cattolica (con i suoi eredi). Quando gli Slavi entrano in Europa, l'Europa è già politicamente ed ecclesiasticamente costituita: così gli Slavi che entrano nella sfera bi-



zantina diventano “bizantini” (all’inizio anche politicamente, poi culturalmente ed ecclesiasticamente), e quelli che entrano nella sfera occidentale diventano “romani” in maniera identica e speculare rispetto ai primi. La dicotomia è quindi frutto di un duplice processo aggregante sul piano della cultura superiore, per cui gli Slavi che entrano in Europa si raggruppano in due diverse comunità, quella slava orientale o greca e quella occidentale o latina.

Questa divisione segue quella dei due imperi, di Bisanzio e di Roma; e il confine fisico che divide queste due parti della Slavia è straordinariamente conservativo. Si pensi alla II guerra mondiale o alla recente guerra tra Serbi e Croati in Jugoslavia e si noti come la divisione passi ancora dov’era la divisione tra Illirico Orientale e Illirico Occidentale. La Drina è un piccolo terribile fiume che è stato bagnato di sangue nei conflitti tra questi Oriente e Occidente che, col passare dei secoli, si sono rinnovati nei contenuti, ma che hanno mantenuto la loro attitudine confrontativa nemica. Vari nomi sono stati dati a queste due Slavie, le quali sono due non per scelta, ma perché si sono trovate in un’Europa che era duplice. Molte volte si è privilegiata la terminologia ecclesiastica “Slavia ortodoxa” e “Slavia catholica” o “romana”. Preferisco attenermi a delle denominazioni denotative e non connotative e soprattutto mantenermi aderente ad una terminologia valida per tutta la realtà europea: quella di “Slavia orientale” e “Slavia occidentale” (analoga alla definizione di “Europa orientale” e “Europa occidentale”), naturalmente attribuendo a questi concetti di orientale e di occidentale un contenuto non solo religioso, ma politico, sociale, pan-culturale, direi addirittura mentale, di organizzazione civica e di filosofia dell’esistenza collettiva.

Questi confini sono stati difficilmente permeabili, le due Slavie hanno camminato una accanto all’altra dal Medioevo in poi senza incontrarsi molto facilmente, ma andando parallele. Persino i ritmi di sviluppo sono in esse diversi. Quando si parla di Medioevo, noi vediamo come tale concetto cambi in base alle aree culturali e geopolitiche alle quali ci riferiamo. Il Medioevo in Russia arriva fino ad Aleksej Michajlovič o a Pietro il Grande, in Serbia arriva al Settecento, in Bulgaria termina nell’Ottocento, con la liberazione dal giogo turco. Sono sfasate le fasi della civiltà europea, così come sono cambiati anche i contenuti delle culture delle due Europe. Un esempio che mi ha sempre colpito per la capacità di illustrare la quasi impermeabilità dei confini tra le due Slavie è quello della conoscenza degli *Annales* di Baronio nell’Europa orientale. Noi abbiamo nel Settecento un Baronio molto apprezzato in Bulgaria e in Serbia, le quali però non lo cono-

scono dall'Occidente, non dal vicino di casa, la Croazia, che il Baronio l'aveva in ogni biblioteca ecclesiastica, bensì dalla Russia, nella traduzione russa fatta ai tempi di Pietro il Grande su quella polacca, a sua volta dipendente da quella (abbreviata) latina. Un lungo itinerario, dalla Polonia alla Russia, alla Bulgaria, alla Serbia.

Tuttavia ci sono zone intermedie di incontro tra queste due Slavie. Posso ricordare il fenomeno del glagolitico croato, una liturgia che ha una lingua slavo-ecclesiastica e un rito romano, incontro tra Oriente e Occidente avvenuto non per sintesi tarda di due diverse tradizioni, ma per conservazione di una vecchia unità già realizzata nell'opera della cristianizzazione di Cirillo e Metodio. L'amalgama bosniaco è un'altra zona intermedia, una commistione di elementi di cultura e politico-religiosi che mettono insieme – con molti elementi indigeni – Roma e Bisanzio, cirillico e tradizione dalmata occidentale.

La zona di incontro che io considero più importante, anche per questo nostro discorso di oggi, è l'esempio dell'Ucraina, che è già in partenza tale e che lo diviene di più successivamente con il lavoro di sintesi tra Occidente e Oriente che opererà nel corso dei secoli. L'inizio si ha infatti con la Rus' di Kiev, che entra in contatto con una Europa ancora unita, unita religiosamente, con l'autorità dell'imperatore bizantino riconosciuta anche in Italia e a Roma e con un'autorità del pontefice romano riconosciuta anche in Oriente. Conosciamo la storia della Rus' premongolica, i matrimoni misti, la politica dinastica e in parte anche quella ecclesiastica. Studiosi come Vodoff (una ventina di anni fa) e Živov (qualche anno fa) pensano che la Rus' premongolica di Kiev non abbia raggiunto una piena consapevolezza della separazione dell'Oriente e dell'Occidente cristiano.

Con la venuta dei Mongoli (sec. XIII), poi, la Rus' si divide in due parti, una dominata dai Mongoli, che diventerà la Russia, e una che si orienterà verso Occidente e diventerà l'Ucraina. Conoscendo le vicende politiche seguite alla conquista mongola e l'orientamento progressivo della Rus'-Ucraina verso Occidente, fino alla sua entrata nell'area politica e in parte religiosa della Polonia-Lituania, non attribuiamo tanto valore a singoli episodi, come quello di Danilo incoronato da Roma o anche di Jurij, all'inizio del Trecento, né a singole vicende di carattere religioso, come i colloqui tra Cipriano e Jagiello nel 1396 per realizzare l'unione delle Chiese, e la presenza del nipote di Cipriano, Gregorio Tsamblak al concilio di Costanza. È tutta l'Ucraina che fa i conti con un mondo nuovo nel quale si trova ad essere inserita, in un confronto continuo con strutture politiche, con strutture religiose, con problemi politico-religiosi che non erano della originaria Rus'.

Dal punto di vista culturale è da qui che si fanno le due Ucraine nel difficile approccio tra l'Ucraina della tradizione e il mondo nuovo col quale essa è venuta a convivere, è da qui che si formano in essa due comunità culturali, l'una orientata latinamente, l'altra di tradizione greca (e ortodossa). Il Rinascimento accentua questa distinzione. Esso attecchisce in terra ucraina solo nella parte che si è latinizzata, e che sviluppa assieme alla Polonia il Rinascimento "polacco", importantissimo anche a livello europeo. Ricordo scrittori di origine ucraina diventati rappresentanti illustri del Rinascimento polacco, come il "ruthenus" Paolo da Krosno († 1517 ca.) e il "roxolanus" Stanislao Orzechowski († 1566). Dalla parte opposta c'è la conservazione di una tradizione assolutamente aliena dalle novità umanistico-rinascimentali.

Il grande lavoro di confronto tra le due posizioni porta ad un notevole superamento della dicotomia con il Barocco, quando si ha in Ucraina il massimo della europeicità. Forse è stato frutto anche della Unione di Brest (1596) che aveva rappresentato uno shock nell'Ucraina greco-ortodossa. Il Collegium Kioviense Mohyleanum del 1632 significava proprio questo: l'appropriamento di tutto il bagaglio di cultura umanistico-rinascimentale dell'Occidente per poter creare una cultura greco-ortodossa ucraina autonoma che potesse in qualche maniera confrontarsi con la parte europea occidentale. È così che abbiamo questa scuola in cui si insegna latino, retorica, filosofia e teologia, si studiano persino i Padri della Chiesa e i grandi teologi dell'Occidente cattolico, come Anselmo, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino. È allora che noi abbiamo il massimo sforzo di realizzazione di una cultura unificata che intendeva raccogliere tutte le ricchezze del mondo greco e di quello latino.

È questo il grande risultato che il Barocco registra in terra ucraina, una nuova letteratura, una nuova lingua di cultura oggi non facilmente comprensibile agli stessi Ucraini, una tecnica retorico-poetica di grande raffinatezza, un gusto del bello completamente europei. Ma questo è solo l'inizio del discorso del valore che assume in Ucraina la sintesi di due culture, perché il suo secondo momento è rappresentato dalla esportazione in Russia di questa cultura unificata che l'Ucraina ha realizzato nel Seicento. È merito di Ucraini che vanno nella Russia di Aleksej Michajlovič e di Pietro il Grande e più tardi anche nei territori serbi. Tutta la cultura russa della seconda metà del Seicento e del primo trentennio del Settecento è dominata dai maestri ucraini, ed è per loro che anche in Russia si realizza questo grande sogno di una cultura che mettesse assieme greco-slavo-latino. Penso naturalmente al *Leksikon greko-slaveno-latinskij* di Epifanij Slavinec'kyj, e penso alle scuole "slavo-greco-latine" realizzate in terra russa: quelle di Simeon



Poloc'kyj, che era un Bielorusso ma aveva studiato a Kiev, di Feofan Prokopovič a Novgorod e di Stefan Javorskij a Mosca, per fermarci ai primi decenni del Settecento.

Che cosa è stato di questa cultura nei tempi successivi? Penso all'*ukaz* del 1721 che proibiva la pubblicazione di opere in ucraino, penso alla abolizione della Zaporiz'ka Sič nel 1775, penso alla gerarchia russa imposta a Kiev. Doveva essere la fine di un movimento, eppure degli effetti sono rimasti duraturi. Ho qui dinanzi a me dei programmi di studio della Duhovnaja Akademija di San Pietroburgo del 1814 e anche un programma del ginnasio di Mosca del 1815. Sono scritti in russo e in latino, gli insegnamenti venivano impartiti in latino, veniva studiato il francese e persino il greco nella lingua latina, e esercizi di traduzione dal francese si facevano in latino o in russo e viceversa da queste lingue in russo. Il metodo di studio relativo a questi programmi era stato elaborato nel 1805 da un russo, il vescovo Evgenij Bolchovitinov, che sarebbe poi diventato metropolita di Kiev. Ebbene questa impostazione di fondo latino dell'insegnamento nella Russia anche ecclesiastica del primo Ottocento ha le sue radici nel vecchio insegnamento ucraino-kieviano.

In tempi passati avevo parlato anche della importante eredità che dal passato ucraino emerge a un certo punto nella figura di Gogol', scrittore dall'Ucraina prestato alla Russia e dalla Russia esportato in tutto il mondo. Avevo parlato della definizione che Gogol' aveva dato nel 1840 circa le due Chiese di Oriente e Occidente, che aveva chiamato sorelle, come le due sorelle del Vangelo Marta e Maria. Allora in realtà non avevo capito appieno l'importanza di questa definizione, la sto capendo ora. Noi cattolici siamo arrivati a questa idea solo con il concilio Vaticano II, gli ortodossi non ci sono ancora giunti. Gogol' ci era giunto nel 1840. Questo pensiero di Gogol' non lo posso vedere se non legato in qualche modo alla cultura della molteplicità, propria della antica cultura ucraina, che Gogol' aveva approfondito nella sua ricerca personale, comprese anche le esperienze vissute nelle sue venute in Italia.

Concludo trasferendomi con il pensiero alla contemporaneità. Ci troviamo in fase di integrazione europea. Ma proprio in questi giorni un noto studioso, Vittorio Strada, ha dato sul «Corriere della sera» un resoconto dell'opera di Afanasiev, in cui si denuncia in termini allarmati il rinascete isolazionismo culturale e politico della Russia – ancora una volta prigioniera del vecchio mito imperialista dello zarismo – nei confronti dell'Europa, vista come totale antagonista culturale e storica. È come se oggi in Russia stesse tornando viva la vecchia posizione ideologica consacrata nella classica opera di Danilevskij *Rossija*



*i Evropa.* L'Ucraina è la nostra alternativa all'Est europeo, l'Ucraina pluralista, piena di discussioni all'interno, abituata al confronto con il diverso, si presenta come il mediatore possibile tra Oriente e Occidente per una integrazione europea. E credo che lo debba diventare anche a livello politico diplomatico, attraverso l'azione dei nostri rispettivi Ministeri degli Esteri. Analizzato in termini psicanalitici, ogni discorso ha un fondo simbolico, un fondo immaginario, un fondo reale. In tutti e tre questi campi io guardo con simpatia e fiducia all'Ucraina in ordine sia alla sua storia individuale che al destino di tutta l'Europa.

MANUELA PELLEGRINO

Cattolicesimo di rito orientale e “polonizzazione”  
nell’Ucraina rivoluzionaria: la missione di padre  
Giovanni Genocchi del 1920-1921\*

All’interno del processo di dissoluzione dell’Impero russo e della conseguente sempre più ampia richiesta di autonomia da parte dei territori che un tempo ne facevano parte, la Chiesa cattolica ha tentato di rafforzare la propria presenza soprattutto nelle regioni ucraine coinvolte in questo processo: a partire da esse sperava, infatti, di poter conquistare alla causa del cattolicesimo romano l’Oriente ortodosso. La scelta di quest’area geografica da parte della Santa Sede era dettata dal fatto che l’Ucraina rappresentava, negli anni successivi alla rivoluzione del 1917, una possibile porta aperta al dilagare in Occidente del bolscevismo, ma anche il centro di profondi scontri religiosi a causa della divisione delle sue terre tra una parte occidentale (ossia la Galizia) a prevalenza cattolica di rito orientale (pur se con una capitale – L’viv – a predominanza polacca, quindi cattolica di rito latino) ed una parte orientale (la sterminata Ucraina orientale) culla, con Kiev, del cristianesimo russo, e quindi dell’ortodossia, ma tesa a sfuggire al processo di russificazione della fede e a creare una Chiesa ortodossa nazionale separata da Mosca.

Nel 1917 Roma era dunque ben consapevole di dover confrontarsi, in Ucraina, con una situazione complessa, resa ancor più difficile dalla minaccia rappresentata per i fedeli ucraini di entrambe le confessioni (ortodossa e cattolica orientale – uniate) dalla politica religiosa della Polonia, la nazione che, identificandosi con il cattolicesimo, mirava ad inglobare nei suoi territori Ucraina, Lituania e Bielorussia al

\* Il presente intervento si basa su documenti reperiti nella Sezione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari dell’Archivio Segreto Vaticano (pertanto citati con la sigla ASV, AA.EE.SS. seguita dall’indicazione riguardante lo Stato, la posizione, il fascicolo, gli anni relativi al fascicolo e le pagine – ove presenti –). Per una trattazione più ampia cfr. M. Pellegrino, *Nazionalismi, fedi religiose e Vaticano in Ucraina (1917-1922)*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 60 (luglio-dicembre 2001), pp. 45-88.

fine di “polonizzarne” – e quindi cattolicizzarne in senso latino – le popolazioni.

La Santa Sede, soprattutto nella persona del nunzio a Vienna (prima il cardinale Scapinelli, poi Valfrè di Bonzo), del segretario di Stato Gasparri e, in un secondo momento, del nunzio a Varsavia Ratti, puntò, per recuperare al cattolicesimo i territori di Ucraina e Bielorussia – ma anche di tutta la Russia in generale – proprio al rafforzamento della Chiesa uniate. Si riteneva, infatti, che una propaganda del rito latino avrebbe, sì, prodotto conversioni individuali, ma avrebbe anche sottratto simpatie a Roma. In questa direzione giungevano in Segreteria di Stato le sollecitazioni delle correnti nazionaliste ucraine (specialmente nella persona del conte Tyszkiewicz) che, guardando al futuro di un’Ucraina indipendente, rivendicavano il ruolo liberatore della Chiesa uniate (il cui massimo esponente era il metropolita di L’viv Andrij Šeptyc’kyj) contro la russificazione perseguita dall’ortodossia russa.<sup>1</sup>

Di ben altro avviso le autorità religiose polacche, come il consultore per gli Affari ecclesiastici straordinari Casimiro Skirmunt ed il patriarca di Antiochia, residente a Roma come consultore di Propaganda Fide e della Congregazione orientale, Ladislao Zaleski: entrambi negavano l’esistenza stessa di una “nazione” ucraina e ipotizzavano che, lì dove i territori ucraini avessero costituito una Repubblica indipendente, non solo i Polacchi ne sarebbero stati espulsi – facendo così estinguere il cattolicesimo in quelle terre – ma non si sarebbe affermata neanche un’unione con Roma, data la diffusione nelle classi rurali e operaie dell’ortodossia “scismatica” che avrebbe potuto dar vita ad una Chiesa ortodossa nazionale autocefala, con Kiev sede del patriarcato.<sup>2</sup>

La Santa Sede, che non si sbilanciava verso il riconoscimento di uno Stato ucraino, e che per questo motivo non poteva neanche procedere alla nomina di un metropolita per le diocesi cattoliche di Luc’k-Žytomyr, Kamenec-Podolsky e Mohilev, raccoglieva ed ascoltava le voci delle diverse parti in causa. Fra le altre anche quelle riguardanti le

1. Cfr. a tal proposito il documento inviato al S. Padre da esponenti dell’“Unione” ucraina, in ASV, AA.EE.SS., Russia, 940-941, 319, 1915-1920, pp. 51-54.

2. Cfr. “Confidenziale”, di Casimiro Skirmunt da Einsiedeln, Svizzera, 30 luglio 1917: *L’unione in Russia, luglio 1917*, in ASV, AA.EE.SS., Russia, 977, 344, 1917-1921, pp. 31-42 e il fascioletto manoscritto senza firma – ma con l’indicazione “Zaleski” (Ladislao Zaleski, patriarca di Antiochia) sulla pagina iniziale – dal titolo *L’Ukraina*, Roma 5 febbraio 1918, in ASV, AA.EE.SS., Russia, 995, 356, 1918-1921, pp. 11-16.

gravissime difficoltà e gli scontri religiosi tra Ucraini e Polacchi nelle terre dell'Ucraina occidentale e la conseguente richiesta di un intervento da parte di Roma. Dall'una e dall'altra parte (anche attraverso i delegati alla Conferenza di pace di Parigi) giungevano in Segreteria di Stato memorie e segnalazioni relative a combattimenti e atrocità perpetrate reciprocamente dagli appartenenti alle due diverse nazionalità in nome delle rispettive fedi religiose.<sup>3</sup>

Costanti poi, per tutto il 1919, gli interventi del conte Tyszkiewicz che curava i rapporti tra la Repubblica ucraina (nata dalla fusione di Ucraina orientale e occidentale) e la Santa Sede. Egli rivendicava l'autonomia sia dai Russi che dai Polacchi e premeva perché Roma riconoscesse lo Stato ucraino indipendente.

Dal Vaticano, che tramite il segretario di Stato si dichiarava vicino al "generoso" popolo ucraino, non si giungeva però ad alcun riconoscimento. Il 16 giugno 1919 Gasparri scriveva al presidente della Repubblica democratica ucraina:

Le Saint Siège appreciant [...] les nobles qualités de la généreuse population Ukrainienne forme les meilleurs voeux pour sa prospérité et ne doute point que le droit d'autodécision, déjà accordé à d'autres populations appartenant jadis à l'Empire Russe, sera de même reconnu à l'Ukraine.<sup>4</sup>

Tuttavia si aggiungeva in altra documentazione che la Santa Sede non era solita riconoscere uno Stato di nuova formazione prima che altre potenze lo avessero fatto. Si sollecitava, comunque, specialmente attraverso il nunzio a Varsavia Ratti, l'invio di informazioni dettagliate sulla situazione nelle terre ucraine.<sup>5</sup>

Particolarmente frequente, nei documenti che giungevano in Vaticano da quelle regioni, il riferimento agli atti di intolleranza compiuti

3. Lettera di Jean de Tokary Tokarzewski-Karaszewicz, consigliere della Legazione ucraina a Vienna, al nunzio Ratti (che la trasmetteva a Gasparri da Varsavia il 28 ottobre), Vienna 14 settembre 1918, n° 217, OGGETTO: *Sulle condizioni dell'Ucraina; invocato riconoscimento della Santa Sede*, con 5 allegati, in ASV, AA.EE.SS., Russia, fasc. 356, pp. 40-52.

4. Gasparri, tramite il conte Tyszkiewicz, faceva pervenire una lettera al capo della Missione diplomatica ucraina presso la Santa Sede, il 16 giugno 1919, in ASV, AA.EE.SS., Russia, 995, 357, 1918-1921, p. 57.

5. Minuta n° 88508 indirizzata a monsignor Maglione – prelado domestico di S. Santità a Berna – datata 26 marzo 1919, non autografa, ma indubbiamente attribuibile al segretario di Stato Pietro Gasparri, non solo per la calligrafia, ma anche perché a p. 33 troviamo la risposta dell'11 aprile inviata da Maglione a Gasparri con esplicito riferimento al suo dispaccio n° 88508 del 26 marzo; in ASV, AA.EE.SS., Russia, fasc. 357, pp. 26-27.



dai Polacchi ai danni del clero greco-ruteno (ovvero uniate): luoghi di culto e monasteri profanati e distrutti, ecclesiastici incarcerati, deportati in campi di concentramento, uccisi.<sup>6</sup> Nessun riguardo, dunque, per i ministri di Dio trattati, del resto, come tutta la popolazione ucraina della Galizia orientale. Le notizie del biasimevole atteggiamento polacco trovavano conferma nelle parole del nunzio a Varsavia Ratti. Pur originariamente propenso ad appoggiarsi all'elemento polacco – latino – per il rafforzamento della Chiesa cattolica in Oriente, egli non poteva infatti non constatare con disappunto – nell'agosto del 1919 – che, pur essendo ammissibile – e tuttavia «alquanto esagerato» – che gli Ucraini avessero commesso «atrocità equivalenti a quelle commesse dai Polacchi», questi ultimi erano «incontestabilmente molto intolleranti, pretenziosi, vessatori» e la loro intolleranza contro il grecismo sia pure cattolico – considerato quasi eretico rispetto al “vero” cattolicesimo latino, romano, quindi polacco – si spiegava con una «più o meno consapevole confusione tra latinismo e polonismo».<sup>7</sup> Dalle parole di Ratti, che non nascondeva ora una sua inclinazione alla diffusione dell'uniatismo opportunamente corretto, e che era comunque favorevole – secondo «la formula del S. Padre: cattolicizzare, non latinizzare» – a non sposare la causa della “polonizzazione” religiosa, emergeva dunque chiaramente come da parte polacca (ma era così anche da parte rutena) il carattere nazionale della popolazione si identificasse con il rito e con la religione, in nome della quale si combatteva nei territori ucraini occidentali.<sup>8</sup>

Costanti dunque anche le suppliche (inviate in Vaticano in modo particolare da parte del settore greco-uniate) perché il pontefice romano offrisse protezione, aiuto e soccorso all'infelice popolazione rutena, che si era distinta in difesa della cristianità sin da quando il re Da-

6. Vedi ad esempio la lettera di monsignor Žuk inviata dal nunzio a Vienna Teodoro Valfrè di Bonzo al cardinale Gasparri, Vienna 18 giugno 1919 (ASV, AA.EE.SS., Polonia, fasc. 56, cit., pp. 53-55); il documento di fonte ucraina, anonimo e senza data, ma relativo ai soprusi commessi dai Polacchi contro i Ruteni di Galizia (ASV, AA.EE.SS., Polonia, fasc. 56, pp. 6-12); l'opuscolo a cura del governo della Repubblica ucraina occidentale: *Pages sanglantes. Faits concernant l'invasion de l'armée polonaise en terre ukrainienne de la Galicie 1918-1919*, Tome I, Dicembre 1919 (ASV, AA.EE.SS., Polonia 90, 58, 1919-1921, pp. 18 ss.).

7. Ratti a Gasparri, Varsavia 5 agosto 1919, in ASV, AA.EE.SS., Polonia, 90, 56, 1919-1921, p. 64.

8. Vedi la lettera di Ratti da Varsavia del 21 dicembre 1919, in ASV, AA.EE.SS., Polonia, fasc. 58, pp. 14-15.

nilo, nel 1253, aveva accettato dal papa Innocenzo IV il mandato di difendere l'Europa occidentale minacciata dai Mongoli.<sup>9</sup>

Di fronte alle notizie allarmanti che giungevano dall'Ucraina occidentale, e dalla Russia in generale, la Santa Sede decise di dover valutare la situazione in modo diretto – in questo sollecitata dalla S. Congregazione per la Chiesa d'Oriente – senza essere costretta a basarsi esclusivamente sulle notizie fornite dalle diverse parti in campo. Per decidere la strategia da intraprendere al fine di bloccare la diffusione dello “scisma” ortodosso che sarebbe scaturito dalla creazione di una Chiesa ucraina ortodossa autocefala, e per verificare la possibilità di praticare o no una “via polacca” attraverso la quale rafforzare la presenza cattolica in quelle regioni, in pieno scontro fra Ucraini e Polacchi che si contendevano i territori dell'Ucraina occidentale (ovvero Galizia orientale), la Santa Sede si risolveva – all'inizio del 1920 – ad inviare una missione apostolica in quelle regioni. L'incarico formale era quello di portare medicinali e soccorsi a quelle infelici popolazioni minate dal freddo e dalle epidemie. Di fatto, la missione di soccorso umanitario serviva anche a coprire il fine ultimo della visita apostolica: studiare la situazione, verificare il reale stato delle cose e riferirne al pontefice. Lo stesso Gasparri, il 14 febbraio 1920, suggeriva al nunzio Ratti di informare il governo polacco che la Santa Sede inviava un suo visitatore apostolico esclusivamente «per svolgere un'opera di beneficenza e di carità, ma senza mescolarsi in alcun modo alle questioni politiche».<sup>10</sup>

La missione fu affidata alla guida di padre Giovanni Genocchi, personalità di spicco nella cultura cattolica dei primi anni del Novecento, missionario del S. Cuore, membro della Commissione biblica, conoscitore di molte lingue antiche e moderne, già incaricato da Pio X di missioni antischiaviste in Brasile.<sup>11</sup>

9. Come viene ricordato nell'opuscolo, a cura della Missione diplomatica della Repubblica d'Ucraina presso la Santa Sede, *Mémoire présenté à Sa Sainteté le Pape Benoît XV*, Roma 3 marzo 1920, in ASV, AA.EE.SS., Russia, 995, 359, 1919-1921.

10. Minuta n° 2442, indirizzata al nunzio Achille Ratti, non firmata, ma da attribuirsi a Gasparri, del 14 febbraio 1920 in ASV, AA.EE.SS., Russia, 1012-1016, 366, 1920-1921, p. 4.

11. Su padre Genocchi vedi V. Ceresi, *Padre Giovanni Genocchi*, Città del Vaticano 1934; I. Choma, *Padre Giovanni Genocchi visitatore apostolico dell'Ucraina*, in «Analecta OSBM», 1958, pp. 204-224; Id., *La visita apostolica del padre Giovanni Genocchi in Galizia (Ucraina occidentale) nell'anno 1923*, in «Analecta OSBM», 1960, pp. 492-512; Id., *Apostol'skij Prestil i Ukrajina 1919-1922. Relationes diplomaticae inter Sanctam Sedem et Rempubicam Popularem Ucrainae annis 1919-1922*, Romae 1987.

Pur costretto dai Polacchi (che nella visita apostolica, malgrado le assicurazioni di Ratti, leggevano con timore un probabile riconoscimento del “separatismo ruteno” da parte della Santa Sede) ad interrompere subito a Varsavia – dove era giunto nel maggio del 1920 – il suo viaggio verso l’Ucraina, Genocchi ebbe comunque modo di osservare la situazione da vicino e continuò a farlo anche quando, assieme a Ratti, fu costretto a trasferirsi a Vienna.<sup>12</sup>

Dopo pochi mesi dall’inizio della missione, egli era già in grado di far pervenire a Roma le sue osservazioni in merito alla situazione tanto religiosa quanto politica. Circa gli avvenimenti politici il visitatore informò costantemente, sia nei lunghi rapporti inviati in Segreteria di Stato e alla Congregazione per la Chiesa d’Oriente che nella corrispondenza personale, sull’andamento dei conflitti tra Ucraini, Polacchi e bolscevichi. In particolare egli si soffermava sulla brutalità e crudeltà dell’esercito rosso: «basterebbero i noti istinti asiatici della Grande Russia, che è tartara, e di slavo non ha che la lingua – scriveva ad esempio Genocchi nell’autunno del 1920 – a spiegare tanti fatti raccapriccianti». E continuava: «Inoltre i Bolscevichi sono per principio distruttori della Religione e carnefici del Clero, più che dei nobili. Povere regioni invase!».<sup>13</sup> Anche in merito alla situazione religiosa il missionario si mostrò lucido osservatore, descrivendola a Roma senza cedimenti filopolacchi, ma piuttosto con un accentuato interesse nei confronti degli Ucraini e del rito greco-cattolico. Genocchi sosteneva che i Ruteni fossero vittime di continue persecuzioni da parte delle autorità civili e «dei dispetti del malevolo clero polacco», costretti com’erano a subire l’occupazione dei propri seminari da parte delle truppe polacche, l’esclusione dagli studi superiori e l’impossibilità di formare nuovi preti che potessero subentrare a tutti quelli periti a causa del conflitto con i Polacchi. A tale proposito egli suggeriva al Vaticano di riaprire il seminario ruteno di Roma, cosa che sarebbe sicuramente stata di qualche conforto per quella «disgraziata porzione dell’ovile cattolico» (parole con cui il visitatore si riferiva agli uniati della Galizia) che si riteneva abbandonata dalla Santa Sede, in quanto questa non faceva cessare le persecuzioni polacche e non provvedeva alla formazione del clero. Sulla scia di quanto già osservato da Ratti, anche Genocchi riconosceva nell’opera dei Polacchi – distruttrice dell’elemento clericale uniato – la volontà di annientare il carattere

12. Choma, *Padre Giovanni Genocchi*, p. 215.

13. Relazione inviata dal visitatore apostolico dell’Ucraina a S. Santità, Vienna 14 settembre 1920, in ASV, AA.EE.SS., Russia, fasc. 366, cit. pp. 9-14.

nazionale ruteno, costituendo di fatto il clero, con la peculiarità del rito greco-cattolico, il simbolo della nazionalità rutena, l'ostacolo perenne alla polonizzazione del paese.<sup>14</sup>

Mentre osservava acutamente che la Galizia costituiva per i Polacchi "riserva" non solo di anime, ma anche di ricchezze (per la consistente presenza di petrolio e miniere), il visitatore apostolico ribadiva poi ancora il giudizio negativo sull'atteggiamento dei Polacchi contro i Ruteni, mostrandosi sempre più contrario, come il nunzio a Varsavia, ad una cattolicizzazione, intesa come "polonizzazione", dei Ruteni di Galizia e aperto invece alla salvaguardia del cattolicesimo seppur nella sua variante del rito orientale. Solo senza sopraffare le naturali tendenze religiose di quei popoli si sarebbe infatti potuto, secondo Genocchi, procedere alla diffusione del cattolicesimo nelle zone orientali dell'ex-Impero russo. In tal modo si sarebbe anche evitato che esse venissero inglobate nell'orbita bolscevica in un progetto mirante a distruggere – scriveva egli ancora nel marzo 1921 – tutta la vecchia civiltà, «materializzare la vita e distruggere ogni religione». Per cercare il loro paradiso in terra (il regno comunista) Genocchi sosteneva infatti che i rossi erano pronti a sterminare anche milioni di persone e «disperdere la memoria del passato».<sup>15</sup> L'Europa, dunque, doveva stare in guardia di fronte a questo nuovo «flagellum Dei» che, attraverso la fagocitazione delle terre ucraine e l'eliminazione dell'elemento religioso avrebbe potuto avvicinarsi minacciosamente all'Occidente. In questo senso un riconoscimento da parte della Santa Sede dello Stato ucraino indipendente sarebbe forse stato auspicabile per porre l'avanzata bolscevica di fronte ad un'entità concreta, l'Ucraina appunto, ma Genocchi stesso era consapevole che questo sarebbe suonato come un atto di sfida verso il governo polacco.<sup>16</sup>

Fermo a Vienna fino al dicembre del 1921, quando sarebbe stato richiamato a Roma, il missionario vide sempre più sfumare la possibilità di raggiungere sia la Galizia che l'Ucraina orientale e fece più volte presente al Vaticano l'impossibilità di recarsi sul posto, data la situazione ormai disperata dell'Ucraina, alla cui "causa" la sua presenza non poteva portare più alcun giovamento.

14. *Ibidem*.

15. Lettera inviata da Genocchi ad alcuni studenti, Vienna 21 marzo 1921, cfr. Choma, *Apostol'skij Prestil*, p. 122.

16. Lettera di padre Genocchi a monsignor Benedetti, Vienna 27 aprile 1921, *ibidem*, pp. 124-125.



Un risultato, comunque, Genocchi lo aveva ottenuto dal momento che, grazie alle sue indicazioni, nel febbraio 1921 era stato riaperto a Roma il Collegio ruteno. In occasione della riapertura il metropolita Šeptyc'kyj aveva ricevuto una lettera pontificia nella quale Benedetto XV testimoniava i «sentimenti paterni» verso gli «amati figli di Rutenia», auspicando la conversione dell'Oriente ortodosso attraverso il loro sempre più saldo legame con la Chiesa di Roma. Si sarebbe così potuto tradurre in atto, secondo il pontefice, il voto di papa Urbano VIII: «Per vos, mei Rutheni, totum Orientem convertendum spero».<sup>17</sup> Di fatto questa speranza costituì un abbaglio nella politica della Santa Sede. I Polacchi, che sui loro organi di stampa espressero rincrescimento per le parole del pontefice romano e accusarono Genocchi – secondo quanto da egli stesso riferito nel giugno 1921<sup>18</sup> – di fornire al Vaticano false informazioni, continuarono a denunciarlo a gran voce, giudicando impensabile la conquista della Russia al cattolicesimo attraverso l'Ucraina, ritenuta la «contrada più attaccata allo scisma bizantino» (ossia alla Chiesa ortodossa, sempre equiparata allo scisma) e proponendo invece la via delle due provincie dell'antica Polonia assegnate dalla Conferenza di Parigi all'Ucraina (Podolia e Volinia) per rafforzarvi il cattolicesimo romano, quindi polacco.<sup>19</sup>

17. La lettera di Benedetto XV al metropolita di L'viv è riportata in Choma, *Apostol'skij Prestil*, pp. 104-105.

18. Minuta N° 23 di Genocchi al cardinal Marini, segretario della Sacra Congregazione Orientale, Vienna 15 giugno 1921, in ASV, AA.EE.SS., Polonia, 92, 60, 1921, pp. 6-7.

19. Zaleski a Gasparri, Roma 3 aprile 1921, in ASV, AA.EE.SS., Russia 1018, 368, 1921, pp. 33-37.

MICHAEL KWIATKOWSKI

## Storia della Chiesa orientale nella storiografia contemporanea: gli scritti ucraini negli ultimi dieci anni

Il professor Gabriele de Rosa, riflettendo sulla storia religiosa dei Balcani, ha constatato che la storiografia recente riguardante quel territorio è una storiografia in costruzione. Secondo me lo stesso si potrebbe dire per quanto riguarda le recenti pubblicazioni in Ucraina. A parte rare eccezioni, nella maggioranza dei testi che spiegano sia la storia religiosa sia la situazione attuale delle Chiese mancano le caratteristiche necessarie perché essi possano essere ritenuti testi scientifici. Tuttavia, ciascuno di questi testi rappresenta una testimonianza dei problemi storici, perciò non è possibile ignorarli, anzi bisogna cercare le cause di tale situazione per indirizzare le prossime ricerche che, speriamo, avranno un respiro diverso e realmente costruiranno una vera storiografia. Tale situazione mi costringe innanzi tutto a presentare qui un panorama generale della Chiesa in Ucraina, senza del quale sarebbe impossibile rispondere alla domanda sul perché la storiografia religiosa ucraina sia una storiografia in costruzione, e per il momento, purtroppo, rispondente ad interessi confessionali.

In via preliminare, una nota riguardo le denominazioni delle varie giurisdizioni di questa Chiesa usate nel presente intervento. L'archimandrita Robert Taft, liturgista di fama mondiale, una volta ha suggerito un principio molto sano su come fare riferimento alle varie entità ecclesiali. Egli ha constatato: «è una forma di cortesia generalmente accettata quella di chiamare le persone nello stesso modo in cui essi chiamano se stessi, a patto che questo nome non appartenga a qualcun altro per un diritto di precedenza».<sup>1</sup> Nella situazione presente, in Ucraina – dove ci sono tre differenti giurisdizioni della Chiesa ortodossa ucraina e due strutture ecclesiastiche che a volte fanno riferimento a se stesse come a Chiesa cattolica ucraina –, anche la soluzione proposta da Taft presenta una certa difficoltà. Tuttavia, ci sono al-

1. «*Orientalia Christiana Periodica*», 59 (1993), 1, p. 312.

cuni appellativi che sembrano essere generalmente accettati in Ucraina,<sup>2</sup> e proprio questi saranno usati nel presente intervento. In fondo devo riconoscere che condivido pienamente il parere di Sua Beatitudine il cardinale Lubomyr Husar, secondo il quale, nonostante il fatto che siamo abituati di usare l'espressione "chiesa" per descrivere ciascuna delle giurisdizioni ecclesiastiche indipendenti, sicuramente in Ucraina esiste solo una Chiesa cristiana.<sup>3</sup> Un simile atteggiamento è soprattutto opportuno per le "Chiese" orientali che condividono una storia comune, nonché un comune patrimonio teologico, rituale e spirituale.

### **Storia recente: Il crollo del regime comunista e l'emergere della libertà per la Chiesa**

Dal momento in cui, verso la fine degli anni Ottanta, l'implosione inevitabile dell'Unione Sovietica diventò imminente, le persone di fede cominciarono ad alzare le proprie bandiere, proclamando la nuova libertà di espressione religiosa in questa società a lungo oppressa. Durante gli anni del regime alcuni di questi gruppi e chiese si sono ridotti in numero, come i cattolici romani,<sup>4</sup> altri sono stati ufficialmente soppressi, come i greco-cattolici, oppure gli ortodossi della Chiesa ortodossa autocefala. La Chiesa ortodossa, sanzionata dallo Stato durante il regime sovietico, fu centralizzata sotto il controllo del Patriarcato di Mosca. La giurisdizione della Chiesa ortodossa russa formalmente godette di una certa autorità, ma la sua attività e la sua influenza morale furono molto limitati e compromessi dallo Stato.

Con la *perestroika* e la *glasnost*' di Gorbačov, gruppi di fedeli cominciarono ad effettuare la propria ristrutturazione interna e a svolgere le attività religiose, nonché a realizzare i rispettivi mandati di evangelizzazione per allargare le proprie comunità.<sup>5</sup> Queste ultime at-

2. COU-PM – Chiesa Ortodossa Ucraina, affiliata al Patriarcato di Mosca; COU-PK – Chiesa Ortodossa Ucraina – Patriarcato di Kiev; COAU – Chiesa Ortodossa Autocefala Ucraina; CGCU – Chiesa Greco-Cattolica Ucraina; CCR – Chiesa Cattolica Romana. Vedi «National Security and Defence», 10 (2000), p. 4.

3. Sua Beatitudine, Lubomyr (Husar), *Povertajuchys' do Kyjeva, vykonujemo Zapovit Patriarkha* [Ritornando a Kiev, eseguiamo il testamento del patriarca], una "tavola rotonda" con Lesya Fediv nel «Vysokyj Zamok», 73 [2203] (30-31 marzo 2002), pp. 1 e 8.

4. O. Dobrojev, *Katolytska Tserkva v Ukraini* [La Chiesa cattolica in Ucraina], Kyjiv 2001, pp. 121-130.

5. Vedi Matteo 28:19-20.

tività per lo più furono fonte di frequenti disaccordi, anche se le prime crisi importanti ebbero luogo negli anni del recupero delle organizzazioni della Chiesa. Le comunità locali, esprimendo l'adesione alla Chiesa della propria tradizione, oppure manifestando il proprio desiderio di distanziarsi dalla Chiesa ufficiale controllata dallo Stato, dichiararono le proprie chiese parrocchiali locali da allora in poi aderenti a una delle confessioni religiose. Intere parrocchie si dichiararono greco-cattoliche, oppure ortodosse autocefale, ecc. Quasi sempre il parroco era d'accordo con i propri fedeli riguardo ai cambiamenti che avvenivano. Le difficoltà sorgevano quando non tutta la parrocchia era in favore del passaggio oppure quando, ad esempio, i fedeli erano propensi ad attuarlo, invece il pastore non lo era.

I problemi immediati si basavano prevalentemente su preoccupazioni materiali. A chi spetta possedere i beni della chiesa, quando almeno due parti rivendicano di esserne i custodi legittimi? Come può sopravvivere il sacerdote, se la maggioranza dei fedeli non vuole più aderire alla chiesa per la quale egli è stato ordinato? In questi anni ci sono stati molti resoconti riguardanti le lotte legali, e persino gli scontri fisici, fra i gruppi di fedeli, di cui sicuramente ha sentito parlare chiunque abbia almeno un minimo di interesse per la vita religiosa. In varie comunità parrocchiali dell'Ucraina alcuni scontri giuridici di questo genere continuano fino ad oggi. Questi scontri prevalentemente avvengono fra i greco-cattolici e gli ortodossi autocefali, oppure fra gli ortodossi autocefali e gli ortodossi aderenti al Patriarcato di Mosca.<sup>6</sup>

Le battaglie più accese riguardo alla proprietà ecclesiale ebbero luogo quando emerse la questione dell'assoluta "riabilitazione" giuridica delle comunità religiose, come la Chiesa greco-cattolica, che erano state spogliate dei propri beni (edifici ecclesiali, terreni ecc.) in seguito al sequestro da parte del regime sovietico. Questi gruppi religiosi attendevano il recupero di tutta la proprietà ecclesiale posseduta prima dell'avvento al potere dei comunisti alla fine della Seconda Guerra Mondiale. Tale ripristino della dignità e della proprietà fu infatti decretata dal governo. Però la realizzazione di questo decreto non

6. Vedi «Pravoslavna Halychyna» [«Galicina ortodossa»], 1 [6] (2001), p. 16; *La lettera di Dimitrios I al patriarca Aleksij sul conflitto in Ucraina*, in «Zhurnal Moskovskoj Patriarkhii» [«Il giornale del Patriarcato di Mosca»], 3 (1991), p. 2; commento di Olivier Clement sugli "Uniaty" in *Novaja gran' pravoslavno-katoličeskago dialoga* [Nuovo aspetto del dialogo ortodosso-cattolico], in «Novaja Jevropa», 1 (1992), pp. 11-12. *Il Papa da Kiev evoca l'unità dei cristiani*, in «Giornale di Vicenza», 25 giugno 2001, pp. 1, 3.



fu semplice e spesso risultò inattuabile.<sup>7</sup> Uno dei conflitti più recenti è stato il chiamare in causa, nel marzo 2002, l'esistenza giuridica e i diritti di proprietà della Chiesa ortodossa ucraina del Patriarcato di Kiev. Alla richiesta dei deputati parlamentari del Partito Comunista, il procuratore generale dell'Ucraina ha dichiarato che la registrazione della COU-PK dieci anni fa era stata illegale.<sup>8</sup> Questo ha messo in dubbio la pretesa legale della COU-PK a una grande parte dei beni ecclesiastici. La COU-PM suggerisce che questi beni le appartengono in quanto unica Chiesa ortodossa riconosciuta come "canonica" da Mosca, Costantinopoli e Roma.<sup>9</sup> È probabile che tale polemica non sarà mai risolta in modo soddisfacente.<sup>10</sup>

Dopo un periodo iniziale di cambiamenti un po' tumultuosi sulla scena ecclesiastica, dopo la disintegrazione almeno della facciata visibile dell'impero sovietico, fra le cosiddette chiese tradizionali venne a crearsi un armistizio tacito. Nelle varie località continuavano piccoli scontri, ma per lo più le linee di demarcazione furono riconosciute, anche se con una certa scontentezza. Le giurisdizioni e le comunità religiose si concentrarono sullo sviluppo delle infrastrutture e del personale necessari per lo svolgimento dei bisogni pastorali. Tuttavia, in vari centri di tutta la cristianità suonavano dei campanelli d'allarme e si dovevano considerare questioni più grandi.

### La preoccupazione delle "Chiese-Madri"

Mentre le Chiese da tempo dimenticate tornavano ed iniziavano a propagarsi in Ucraina, il paese fu inondato dalle nuove comunità religiose venute in questa terra fertile del vacuo religioso post-sovietico

7. L'edificio dell'Accademia teologica di L'viv, ad esempio, non è mai stato restituito e di fatto questo problema non è mai stato considerato seriamente. La ragione sta nel fatto che dopo la guerra l'edificio è stato trasformato nella posta centrale e nel centro telefonico della città di L'viv, rimanendo in tale funzione fino ad oggi.

8. N. Onys'ko, O. Jatsenko, *Henprokuratura khoche kontroluvaty Tserkvu* [La procura generale vuole controllare la Chiesa], in «Postup», 38 [895] (16-17 marzo 2002), p. 4.

9. Vedi «National Security and Defence», 10 (2000), p. 9.

10. Speriamo che ciò che lo storico Trevor-Roper ha osservato sulle differenze religiose in Europa occidentale nel Seicento non avrà somiglianze nella riformata Europa orientale: «With the Reformation came the Wars of Religion, which destroyed all, or nearly all, the intellectual achievements of the recent past, making the second half of the century frightful...», Trevor-Roper, Hugh, *The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation, and Social Change*, Indianapolis 1999, p. 184.

per seminare e raccogliere. Inoltre la nazione – che era stata abituata a votare unanimemente per un candidato comunista semplicemente perché altri non c'erano – si vide imposta la pluralità occidentale.<sup>11</sup> I *mass media* della televisione e della stampa portavano nelle case, nei cuori e nelle menti dei cittadini gli standard morali e gli atteggiamenti di libertà di pensiero di cui ancora alcuni anni fa la grande maggioranza della gente non aveva nemmeno sentito parlare.

La Chiesa, in questo mondo nuovo della cultura occidentale, aveva bisogno non solo di offrire una direzione basata sui Vangeli, ma doveva garantire pure che fossero rese sicure anche le adesioni confessionali. Insieme con l'influenza dei *media* occidentali sono arrivate le nuove confessioni occidentali e le idee occidentali sul poter scegliere la Chiesa capace di soddisfare meglio i bisogni spirituali dell'individuo. Questa ultima sfida è stata probabilmente la più grande e tale rimane ancora oggi. La libertà ha portato la possibilità dell'accesso alla verità – almeno il diritto e i mezzi per ricercarla – e la libertà di scegliere il gruppo religioso che sembra esprimere in modo migliore questa verità e di aderire ad esso. Questa è stata la molla che ha provocato la nuova esplosione di attività editoriali. Bibbie, catechismi, riviste divulgative, libri di preghiera, scritti teologici e, ovviamente, libri di storia. I libri di storia di carattere scientifico, come anche gli scritti di divulgazione, erano necessari perché i lettori potessero conoscere la verità sulle circostanze storiche che avevano dato forma allo stato di cose esistente. Alcuni cercano di presentare la storia come la vedono loro, altri invece tentano di raggiungere una soddisfacente misura di oggettività.

### La Chiesa di Mosca

Mosca temeva non solo le perdite materiali e la fuoriuscita di un grande numero di fedeli, ma pure la perdita di qualcosa, in una certa misura, ancora più importante: la credibilità agli occhi dei cristiani e degli altri osservatori interessati. Era vero che in Ucraina la posizione dominante della Chiesa guidata da Mosca fu possibile solo con il sostegno delle autorità civili? Perché tanta gente era adesso pronta a passare sotto la guida alternativa delle altre chiese nel turbine della apparente libertà? Era vero che la Chiesa ortodossa russa aveva tratto bene-

11. St. White, I. McAllister, *Reforming the Russian Electoral System*, in «The Journal of Communist Studies and Transition Politics», 15/4 (1999), pp. 17-40.

fici dalla soppressione della Chiesa greco-cattolica e di quella autocefala, come domandava il vescovo ortodosso Kallistos Ware ancora negli anni Sessanta?<sup>12</sup> Il Patriarcato di Mosca deve ancora dare una risposta accettabile a queste domande. Dopo aver affermato questo, è doveroso notare che durante il regime sovietico anche la Chiesa di Mosca ha subito restrizioni e almeno all'inizio, alla pari con gli altri gruppi religiosi, ha fatto esperienza del terrorismo comunista.<sup>13</sup> Anche il patriarca di Mosca e la Chiesa russa si sentivano assediati, poiché bisognava difendere la pretesa di Mosca di essere erede legittima della una volta grande sede metropolitana di Kiev, e quindi di essere «la madre di tutte le chiese russe»,<sup>14</sup> da quelli che avrebbero potuto voler contestare la legittimità di tale pretesa.

Spesso il metodo scelto per rispondere alla crescita delle istituzioni o delle opinioni alternative consisteva nel passare all'offensiva. I greco-cattolici furono accusati di essersi appropriati dei beni ecclesiastici illegalmente e con violenza.<sup>15</sup> Essi furono accusati di proselitismo, di aver preso di mira, cioè, non solo le anime dei non battezzati e dei non appartenenti ad alcuna chiesa (che probabilmente comprendono la metà della popolazione ucraina),<sup>16</sup> ma anche quelle dei fedeli apparentemente ortodossi.<sup>17</sup> Le accuse avanzate da Mosca riguardo le giurisdizioni ortodosse alternative, nuove e ristabilite, furono quelle di dissidio e di scisma.<sup>18</sup>

Stranamente, il rammarico di Mosca, espresso pubblicamente e diretto a Roma, riguardante l'espansionismo "cattolico" in Ucraina,

12. T. Ware, *The Orthodox Church*, Baltimore 1963, pp. 178-179.

13. Vedi S. Hackel, *The Orthodox Churches of Eastern Europe in The Oxford Illustrated History of Christianity*, Oxford 1996, pp. 538-549; vedi anche J. Meyendorff, *The Orthodox Church: Its Past and its Role in the World Today*, New York 1962, pp. 126 ss.

14. Cfr. «Zhurnal Moskovskoj Patriarkhiji» [«Rivista del Patriarcato di Mosca»], a cura di Metr. Pitirim, 8 (1992), rivista nella rivista, p. VII; John Meyendorff, *The Orthodox Church: Its Past and its Role in the World Today*, New York 1962, pp. 102-120.

15. Vedi: *Pro rezultaty zustrichi...* [Sui risultati dell'incontro...], in «Agentsija Relihijnoi Informatsiji [«Agenzia dell'informazione religiosa»], 1-4 (224-228) 1998, pp. 3, 23.

16. Vedi «Dialogue: A journal of Mormon Thought», (Spring 1997), p. 78; V. Yelensky, *The Processes of Institutional Religion*, RISU, www.risu.org.ua.

17. Vedi «Ecumenical News International, Daily News Service», 03 February 2000.

18. Cf. *Zhurnal Moskovskoj Patriarkhiji*, a cura di Metr. Pitirim, 8 (1992), rivista nella rivista, pp. II e VII.; R. Roberson, *The Eastern Christian Churches: A Brief Survey*, 5<sup>th</sup> edition («Orientalia Christiana», 1995), p. 111.

non si riferiva affatto alla propagazione consistente delle strutture cattoliche romane (cioè, di rito latino), ma riguardava la Chiesa greco cattolica ucraina.<sup>19</sup>

### La Sede Ecumenica di Costantinopoli

Costantinopoli, che ha avuto le proprie divergenze con Mosca, può considerare gli sviluppi in Ucraina come una opportunità per riaprire le questioni concernenti le proprie relazioni con Mosca e la propria posizione nel mondo ortodosso e all'interno della cristianità in generale. Costantinopoli e Mosca avevano divergenze storiche anche riguardo la Chiesa di Kiev. Mosca, dopo esser diventata una potenza politica, arrivò alla conclusione che Costantinopoli era troppo debole per accudire in modo adeguato ai bisogni pastorali del mondo ortodosso.<sup>20</sup> Del resto il famoso concetto di "Terza Roma" non ha bisogno in questa sede di essere ripresentato. Il riconoscimento delle Chiese o delle giurisdizioni cosiddette non-canoniche in Ucraina potrebbe probabilmente rafforzare l'influenza diretta di Costantinopoli su gran parte del mondo ortodosso. Il prezzo da pagare potrebbe essere il rischio dell'inasprimento delle relazioni con il Patriarcato di Mosca. Infatti le giurisdizioni ortodosse alternative hanno fatto appello a Costantinopoli chiedendo riconoscimento e sostegno.<sup>21</sup> Le richieste finora

19. Cfr. *supra* nota 16.

20. Mosca, con il pretesto di preservare la fede ortodossa nel mondo quando Costantinopoli era drasticamente indebolita, ricercava l'onore di diventare la prima sede ospitando il Trono Ecumenico oppure sostituendolo. Vedi A. Velykyj, *Z litopysu khrystijanskoho Ukrainy* [Dalle cronache dell'Ucraina cristiana], L'viv 1999, III, pp. 92, 249-258; J. Fedoriv, *Istoriya Tserkvy v Ukraini* [Storia della Chiesa in Ucraina], 2ª ed. Toronto 1990, p. 125; S. Pavlov, K. Mezentsev, O. Lubitseva, *Heohrafija religij: navchal'nyj posibnyk* [Geografia della religione: manuale d'istruzione], Kyjiv 1999, pp. 397, 400-401; E. Holubinskij, *Istoriya russkoj tserkvi* [Storia della Chiesa russa], II, Moskva 1997, p. 469; I. Ohienko, *Ukrajinska tserkva: narysy z istoriji ukrajins'koho pravoslavnoho tserkvy* [La Chiesa ucraina: saggi sulla storia della Chiesa ortodossa ucraina], Kyjiv 1993, pp. 194-198; J. Slipyj, *Istoriya vselens'koho tserkvy na Ukraini: vid florentijs'koho do berestejs'koho uniji (1439-1596)* [Storia della Chiesa ecumenica in Ucraina: dall'unione di Firenze all'unione di Brest (1439-1596)], Roma 1996, p. 414; *Opera Omnia Josephi Patriarchae et Cardinalis*, XVIII, a cura di J. Khoma et J. Muzychka, U.C.U. Roma 1996.

21. Vedi V. Yelens'kyj, "Ukrajins'ke Pytannya" *Konstantynopol'skogo Patriarkhatu* [La "questione ucraina" del Patriarcato di Costantinopoli], in «Lyudyna i Svit» [«L'uomo e il mondo»], 1 [484] (2001), pp. 29-31.



non hanno avuto risposte corrispondenti alle aspettative, tuttavia il prossimo futuro potrebbe presentare sorprese al riguardo.

### La Sede Apostolica di Roma

L'interesse di Roma in questa vicenda è alquanto diverso. Roma certamente vorrebbe esercitare un'influenza sulla vita religiosa di questa nazione di circa cinquanta milioni di abitanti che si è nuovamente ristabilita. Questo sembra naturale, almeno in ragione del fatto che anche Roma è una protagonista mondiale dell'ecumenismo, delle relazioni interecclesiali, e che cerca di influenzare in modo significativo la società moderna. Però, per capire gli interessi puramente ecclesiastici di Roma, basta leggere i documenti conciliari, apostolici e gli scritti emanati dalla curia romana. Roma vuole vedere assicurati i diritti e i privilegi di base per i suoi fedeli in ogni parte del mondo, nello stesso tempo lasciando aperta la porta alla "nuova evangelizzazione".<sup>22</sup> Come si è visto in Ucraina e in Russia e negli altri Stati dell'ex-Unione Sovietica, il Vaticano si è mostrato molto veloce nel ristabilire le strutture ecclesiastiche storiche per i fedeli di rito latino (cattolici romani) e nel creare nuove strutture dovunque stabiliva che ci fossero dei propri fedeli.<sup>23</sup> Il ripristino delle nuove diocesi cattoliche romane in Ucraina non ha provocato le stesse reazioni seguite alla creazione delle nuove diocesi in Russia.<sup>24</sup> Però in questo caso, probabilmente, proprio i cattolici di rito orientale hanno seguito questi sviluppi con perplessità. I greco-cattolici cercavano di ottenere, e si aspettavano dal Vaticano, l'approvazione per la formazione delle nuove strutture e per le nuove nomine episcopali considerate necessarie per accudire ai bisogni spirituali e pastorali dei propri fedeli dispersi per tutto il Paese e nella re-

22. Vedi il Messaggio di papa Giovanni Paolo II ai vescovi ucraini durante la visita papale a Kiev nel 2001 [<http://www.papalvisit.org.ua/ita/news.php?ac=a&id=221>]; vedi anche *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Titulus 14: De Evangelizatione Gentium; Matteo 28:19-20.

23. Le diocesi cattoliche romane si sono stabilite in Ucraina già nel gennaio del 1991, prima che fosse approvato da parte del Vaticano il ritorno del capo della Chiesa greco-cattolica nella propria Sede. «National Security and Defence», 10 (2000), pp. 13 e 15; [www.rkc.lviv.ua](http://www.rkc.lviv.ua).

24. L. Petrenko, *RPTs pryypyniaje kontakty z Vatykanom* [La Chiesa ortodossa russa interrompe i contatti con Vaticano], in «Postup», 20 [877] (14-20 febbraio 2002), pp. 1 e 6; vedi anche: A. Jeryomin, *Kontakt mizh RPTs i Vatykanom mozhe buty pryzyupyneno* [Il contatto tra la Chiesa ortodossa russa e il Vaticano può essere sospeso], in «Vysokyj Zamok», 34 [2164] (13 febbraio 2002), p. 2.

cente diaspora. La preoccupazione dei greco-cattolici riguardo l'esitazione di Roma, infatti, ha avuto scarsa pubblicità nella stampa laica, però a volte è stata espressa delusione, e persino sospetto, riguardo alla benedizione concessa da parte di Roma a quello che sembra essere un numero sproporzionato di strutture ecclesiastiche e di componenti la gerarchia dei cattolici romani che amministrano, secondo le valutazioni, soltanto il 3,6 per cento di tutte le organizzazioni religiose (parrocchie, scuole ecc.) in Ucraina:<sup>25</sup> già nel 1991 Roma ha fondato quattro strutture che hanno ottenuto giurisdizione su una grande parte dell'Ucraina.<sup>26</sup> Questo generoso sostegno da parte del Vaticano, come osservano alcuni, non è stato dimostrato fino ad oggi con la stessa generosità verso la Chiesa greco-cattolica.<sup>27</sup>

### Le pubblicazioni

Bisogna subito rendere conto che tuttora, nonostante gli sforzi degli ultimi anni, è difficile parlare di una storiografia religiosa in Ucraina. Mancano pubblicazioni critiche delle fonti, la ricerca nel campo della storia sociale è appena cominciata e solo per quanto riguarda il ventesimo secolo. Solo da alcuni anni cominciano ad apparire traduzioni dei testi classici che riguardano quel tipo di ricerca. Tuttavia la lettura di essi non fa parte dei programmi accademici, per cui è strumento di apprendimento per pochi iniziati. Per esempio, solo un anno fa è stato pubblicato uno studio dedicato alla scuola delle «Annales».<sup>28</sup>

Tuttavia, bisogna segnalare che negli ultimi dieci anni il tono di molti articoli pubblicati sui giornali e sulle riviste si è andato costantemente moderando, lasciando finalmente spazio alle pubblicazioni di libri accademici. Con molto ritardo sono stati ristampati libri finora accessibili solo alla diaspora. Né sono mancati studi nuovi con nuove impostazioni e nuovi approcci.

Qui sarà presentato un tentativo di ricapitolazione, anche se chiaramente sommaria dati i limiti di spazio, di alcune delle pubblicazioni

25. «National Security and Defence», 10 (2000), p. 5.

26. [www.rkc.lviv.ua](http://www.rkc.lviv.ua).

27. Vedi il testo del discorso del nunzio apostolico in Ucraina al sinodo dei vescovi della CGCU, di cui una delle tesi principali considera la questione del territorio dell'attività della CGCU, nel «Patriarkhat», a cura di M. Holiv, 27/6 [282], pp. 18-26.

28. J. B. Dupont Melnychenko, V. Adadurov, *Frantsuz'ka Istoriohrafia XX Stolyt'ya* [Storiografia francese del XX secolo], L'viv 2001, p. 170.

e degli studi più conosciuti, pubblicati durante gli ultimi dieci anni, insieme al commento generale sulla loro importanza per i dibattiti storiografici relativi ai problemi ecclesiastici.

È necessario capire che adesso in Ucraina esiste letteralmente una marea di scritti che pretendono di essere considerati storici, prodotti rispettivamente dalla committenza sia statale sia delle singole confessioni. Storici, patrioti e revisionisti, tutti hanno dedicato i propri sforzi a produrre storie politiche ed ecclesiastiche generali o specifiche. Alcuni di loro desiderano presentare la versione che meglio riflette la propria visione della storia. Altri bramano di impegnarsi in una ricerca completamente oggettiva. Alcuni, spinti dal senso del dovere, vogliono presentare una storia non piegata né a quello che può essere considerato il punto di vista sovietico o russo, né a quello occidentale. Altri sono interessati semplicemente ad approfondire gli affascinanti ambiti della storia non sufficientemente esplorati che durante molti anni sono stati tabù, poiché la storia ucraina, e in particolare la storia della Chiesa ucraina, dopo essersi staccata dalla storia dominante russa o sovietica, offre ambiti esclusivi di ricerca.<sup>29</sup>

Una serie di scritti storiografici pubblicati durante gli ultimi dieci anni sono semplici ristampe, come abbiamo già detto, di opere da tempo sparite dalla circolazione, oppure di quelle pubblicate solo nella diaspora e che adesso possono essere liberamente ripubblicate in Ucraina. Tali opere includono la storia della Chiesa di Ilarion Ohienko,<sup>30</sup> oppure la raccolta in sei volumi delle lezioni divulgative dello studioso basiliano Atanasio Velykyj,<sup>31</sup> e la storia della Chiesa or-

29. Uno degli esempi più sorprendenti del sostenere una versione della storia ecclesiastica già completamente screditata è palese nell'atteggiamento di quelli che presentano la pseudo-sinodo del 1946, che ha "annullato" l'Unione di Brest e "riunificato" la Chiesa greco-cattolica ucraina con la Chiesa ortodossa russa, come una convocazione valida e canonica. Su questo "sinodo" come una forzatura della storia, vedi Pavlov, Mezentssev, Lubitseva, *Heohrafija relihij*, p. 417. Una presentazione alternativa è in *La lettera del Sinodo dei Vescovi della Chiesa cattolica ucraina*; e J. Lortz, *Istorija tserkvi, rassmotrennaja v sviazi s istorijej idej* [Storia della Chiesa, esaminata in connessione con la storia delle idee], Moskva 2000, II, p. 491: «Dopo il 1945, il governo bolscevico, usando i soliti metodi di violenza, distrusse l'Unione esistente da 350 anni. E in questo fu sorretto dal nuovo patriarca eletto che si rivolse alla popolazione con un appello mantenuto in uno spirito marcatamente nazionalista ("L'unità della nazione esige l'unità e l'autonomia della Chiesa")»; V. Marchuk, *Ukrajinska Hreko-katolyts'ka Tserkva* [La Chiesa greco-cattolica ucraina], Ivano-Frankivsk 2001, pp. 121-129.

30. Ohienko, *Ukrajinska tserkva: narysy z istoriji*, p. 288.

31. A. H. Velykyj, *Z litopysu khrystyjanskoji Ukrajinj: tserkovno-istorychni*

ortodossa di Ivan Vlasovs'kyj.<sup>32</sup> Alcune opere, come le storie pre-bretiane di Matvij Stakhiv e del cardinale Josyf Slipyj, sono state scritte molto tempo fa, ma solo recentemente pubblicate e disponibili in Ucraina.<sup>33</sup>

Anche se i manuali di storia devono presentarsi soltanto come riassunti delle opere di ricerca molto più ampie e profonde, tuttavia essi offrono in Ucraina soprattutto il fondamento sul quale molti amatori, e persino storici di rilievo costruiscono i propri punti di vista sulla storia, per la maggior parte finalizzati a giustificare le scelte emotive o semplicemente la simpatia per le autorità dalle quali traggono profitti di vario genere. Teniamo presente che i manuali proposti anche a livello universitario tuttora devono essere accettati come tali dal Ministero della Pubblica Istruzione, un organo che di solito preferisce vedere tra gli storici delle religioni ex-insegnanti del marxismo scientifico.

Tuttavia, in opposizione a questa tendenza, sulla scena accademica è apparsa una serie di manuali divulgativi che sono usati per la formazione accademica dei nuovi specialisti che per scelta personale ritengono opportuno cambiare le traiettorie di apprendimento. Fra questi vediamo *La storia generale della Chiesa* del vescovo Ihor Isichenko, la quale ambisce a presentare un panorama abbastanza ampio e oggettivo del cristianesimo dai tempi di Cristo fino ai giorni nostri.<sup>34</sup> Raccomandata dal Ministero di Pubblica Istruzione, la *Geografia delle religioni* risente dell'indifferenza tipica dei "relihijevnavtsi" (conoscitori della religione) d'epoca sovietica, però comunque contiene parecchie informazioni utili sulle religioni del mondo.<sup>35</sup> Uno dei difetti di tale pubblicazione, secondo me, sono i preconcetti tipicamente marxisti che appaiono quando si tratta del cattolicesimo sia latino sia greco.<sup>36</sup> Altre due storie generali della Chiesa preparate da ecclesiastici

*radiolektsiji z Vatykanu [Dalle cronache dell'Ucraina cristiana: lezioni radiofoniche dal Vaticano sulla storia ecclesiastica]*, 6 voll., 2ª ed. L'viv 1998-2000.

32. I. Vlasovs'kyj, *Narys istoriji ukrajinskoji pravoslavnoji tserkvy [Saggio sulla storia della Chiesa ortodossa ucraina]*, 4 voll., Kyjiv 1998.

33. Slipyj, *Istorija vselenskoji tserkvy na Ukrajinii; Opera Omnia Josephi Patriarchae et Cardinalis*, XVIII; M. Stakhiv, *Khrystova Tserkva v Ukrajinii 988-1596 [La Chiesa di Cristo in Ucraina del 988-1596]*, a cura di P. Stercho, L'viv 1993.

34. I. Isichenko, *Zahalna tserkovna istorija: kurs lektsij dlya vyshchykh dukhovnykh shkyl [Storia ecclesiastica generale: corso di lezioni per le scuole ecclesiastiche superiori]*, Kharkiv 2001, p. 601.

35. Pavlov, Mezentsev, Lubitseva, *Heohrafija relihij*, p. 504.

36. Nella sezione sul cristianesimo ucraino (pp. 390-419) ventidue pagine sono dedicate al "cristianesimo" (sotto il quale si intende l'ortodossia e il quale tende a non considerare la CGCU come parte di tale storia), ci sono 4 pagine sull'"uniatismo" e



sono *La storia del cristianesimo* di Serhij Holovashchenko, pubblicata a Kiev,<sup>37</sup> e *La storia della Chiesa cristiana* di Sozont Chobych, che nella seconda edizione ha raddoppiato il proprio volume rispetto a quello della sua prima pubblicazione, pochi anni fa.<sup>38</sup>

Alcune raccolte di scritti e articoli rilevanti per la storiografia ecclesiastica sono state pubblicate dall'Istituto di storia della Chiesa presso l'Accademia teologica a Leopoli. Il suo sforzo iniziale, efficace nel suscitare l'interesse verso i nuovi studi storici, è rappresentato da «Berestejski Chytannya» [«Le letture di Brest»]. Queste raccolgono una serie di conferenze e discussioni presentate da vari storici, fra cui studiosi eminenti della storia della Chiesa, nelle più grandi città ucraine dal 1994 al 1996. Il tema proposto era l'Unione di Brest, le sue circostanze storiche e gli sviluppi successivi a questo che fu uno degli avvenimenti più importanti per la Chiesa in Ucraina. Ai quattro volumi ormai pubblicati ne seguirà un ultimo, in preparazione.<sup>39</sup> Alle pubblicazioni recenti dell'Accademia teologica appartiene la raccolta degli articoli dello studioso di storia bizantina Ihor Shevchenko, che include alcuni scritti dedicati ai temi relativi alla storia della Chiesa ucraina e delle altre Chiese orientali.<sup>40</sup> L'ultima pubblicazione dell'Istituto è la collezione degli articoli di Ernst Christoph Suttner.<sup>41</sup>

due pagine sul “cattolicesimo latino”. La sezione sul cristianesimo del mondo (pp. 77-136) offre ventotto pagine sull'ortodossia, dodici pagine sul cattolicesimo (che include “uniatismo”) e sei sul protestantesimo.

37. S. Holovashchenko, *Istorija khrystijanstva: kurs leksij* [La storia del cristianesimo: corso di lezioni], Kyjiv 1999, p. 352.

38. S. Chobych, *Istorija khrystijanskoji tserkvy* [Storia della Chiesa cristiana], L'viv 2001, p. 600.

39. *Istorychnyj kontekst ukladennia Berestejskoji Uniji i pershe pounijne pokolinnia: materialy «I Berestejs'kykh Chytan'»* [Il contesto storico della conclusione dell'unione di Brest e la prima generazione del dopo unione: materiali delle “I letture di Brest”], a cura di B. Gudzyak e O. Turij, L'viv 1995; *Derzhava, suspil'stvo i Tserkva v Ukraini v XVII stolitti: materialy «II Berestejs'kykh Chytan'»* [Lo Stato, la società e la Chiesa in Ucraina nel XVII secolo: materiali delle “II letture di Brest”], a cura di B. Gudzyak e O. Turij, L'viv 1996, p. 198; *Berestejska Unija i ukrajins'ka kultura XVII stolittja: materialy «III Berestejs'kykh Chytan'»* [L'unione di Brest e la cultura ucraina del XVII secolo: materiali delle “III letture di Brest”], a cura di B. Gudzyak e O. Turij, L'viv 1996; *Berestejs'ka Unija ta vnutrishnye zhyttja Tserkvy v XVII stolitti: materialy «IV Berestejs'kykh Chytan'»* [L'unione di Brest e la vita interna della Chiesa nel XVII secolo: materiali delle “IV letture di Brest”], a cura di B. Gudzyak e O. Turij, L'viv 1997.

40. I. Shevchenko, *Ukraina mizh Skhodom i Zakhodom* [L'Ucraina tra l'Oriente e l'Occidente], L'viv 2001, pp. 19-251.

41. E. Ch. Suttner, *Ukrajinske khrystijanstvo na pochatku III-ho tysyacholittja:*

L'anno scorso il Centro Ucraino per la Cultura Spirituale presso lo stesso istituto ha pubblicato una raccolta di vari articoli brevi con una intera sezione dedicata alle questioni ecclesiastiche intitolata "L'Ucraina nel Novecento".<sup>42</sup> Un'altra importante impresa editoriale degna di essere menzionata è la vasta raccolta delle lettere pastorali, delle opere e della corrispondenza del metropolita greco-cattolico Andrej Sheptyts'kyj. Questa impresa ambiziosa, in corso già da alcuni anni, esce in una serie di volumi pubblicati da vari editori.<sup>43</sup>

All'orizzonte degli studi ecclesiastici sono apparse alcune nuove riviste accademiche. A parte una, esse non sono dedicate esclusivamente alla storiografia ecclesiale, però pubblicano articoli che rientrano in questa disciplina. Innanzitutto bisogna menzionare «Kovchek», la rivista del sopra menzionato Istituto di storia della Chiesa associato con l'Accademia teologica di Leopoli. L'ultimo volume, molto atteso, contiene più di cinquecento pagine di documenti storici, studi e recensioni.<sup>44</sup> Recentemente è stato pubblicato il sessantacinquesimo volume della rivista della Società Teologica ucraina – trasferitasi da Roma a Lviv – «Bohoslovja», contenente articoli che approfondiscono alcuni temi storiografici.<sup>45</sup> Anche gli scritti eruditi della rivista del seminario di COU-PM a Kiev intitolata «Trudy» hanno contribuito alla comprensione della storia della Chiesa.<sup>46</sup> Non possiamo tralasciare di menzionare «Kolehija», la rivista dell'Istituto Cattolico Romano di S. Tommaso d'Aquino a Kiev.<sup>47</sup>

*istorychnyj dosvid ta eklesiologichni perspektyvy [Il cristianesimo ucraino all'inizio del III millennio: l'esperienza storica e le prospettive ecclesiologiche]*, traduzione dal tedesco e a cura di O. Turij, L'viv 2001, p. 168.

42. R. Ivanchenko-Ivanova et alii, *Ukraina v XX stolitti: uroky, problemy, perspektyvy [Ucraina nel XX secolo: lezioni, problemi, prospettive]*, Kyjiv 2001, spec. cap. 4, pp. 469-639.

43. Questo include le ristampe di A. Bazylevyč, *Vvedennia u tvory Mytropolity Andreja Sheptyts'koho [Introduzione alle opere di metropolita Andrej Sheptyts'kyj]*, 2 voll., L'viv 1993-1994; come anche la nuova pubblicazione dei documenti nelle edizioni come *Mytropolity Andrej Sheptyts'kyj: zhyttja i dijalnist, dokumenty i materialy 1899-1944 [Il Metropolita Andrej Sheptyts'kyj: la vita e l'attività, documenti e materiali 1899-1944]*, a cura di A. Kravčuk et alii, I, L'viv 1995; II, L'viv 1998.

44. *Kovchek: naukovyj zbirnyk is tserkovnoji istoriji [Gaal: raccolta scientifica dalla storia ecclesiastica]*, II, a cura di B. Gudzyak, I. Skochylas e O. Turij, L'viv 2000.

45. *Bohoslovija [Teologia]*, LXV, a cura di I. Havanio, L'viv 2001, p. 385.

46. *Trudy Kyjivskoj dukhovnoji akademiji [Le opere dell'Accademia teologica di Kiev]*, a cura di M. Zabuha et alii, Kyjiv 1997.

47. *Kolehija: almanakh khrystyjanskoji tradytsiji [Collegio: almanacco della tradizione cristiana]*, a cura di O. Jarosh, Kyjiv 1994.

Alcuni studi importanti svolti negli ultimi anni sono stati compiuti nell'ambito delle tesi dottorali. Tra di esse bisogna sottolineare l'importanza della tesi dell'attuale rettore dell'Accademia Teologica di Leopoli e quella del suo predecessore. *La Riforma e la crisi* di Borys Gudzyak, che tratta dell'Unione di Brest, è stata finora pubblicata in inglese e in ucraino, mentre sono in corso di preparazione le sue traduzioni polacca e italiana.<sup>48</sup> Anche lo studio giuridico-storico di Mykhaylo Dymyd sulla figura de *Il vescovo della Chiesa di Kiev* è stato pubblicato in italiano e in ucraino.<sup>49</sup>

Fra le monografie più importanti e fra le storie in più volumi che riguardano la Chiesa ucraina adesso pubblicate o ripubblicate, si vedono opere come la *Storia della Chiesa in Ucraina*<sup>50</sup> di Sofia Senyk, *La storia della religione in Ucraina* in dieci volumi a cura di Anatolij Kolodnyj,<sup>51</sup> e, senz'altro, *La storia della Chiesa russa* di Holubinskyj, ripubblicata recentemente a Mosca.<sup>52</sup>

Dall'altra parte, ci sono numerosi articoli, isolati però significativi, che trattano problemi specifici legati direttamente alla storia della Chiesa, pubblicati nelle varie riviste storiche e divulgative, oppure usciti separatamente.<sup>53</sup>

È aumentata la quantità delle pubblicazioni di carattere agiografico, nonché biografico, il che naturalmente contribuisce molto alla comprensione più chiara dell'ampio contesto storico nel quale si è trovato il personaggio in questione. Una ragione parziale di questo aumento è stata l'intenzione di suscitare la dovuta riverenza verso alcune figure della storia ecclesiastica,<sup>54</sup> nella speranza della loro futura beatificazione o canonizzazione.<sup>55</sup>

48. B. Gudzyak, *Kryza i Reforma: Kyjivska Mytropolija, Tsarhorodskij Patriarhat i Henez Berestejskoji Uniji* [Crisi e riforma: la metropoli di Kiev, il Patriarcato di Costantinopoli e la genesi dell'Unione di Brest], trad. di M. Hablevych, L'viv 2000.

49. M. Dymyd, *Jepyskop kyjivs'koji tserkvy* [Il vescovo della Chiesa di Kiev], L'viv, 2000, p. 245.

50. S. Senyk, *A History of the Church in Ukraine*, I, Roma 1993.

51. *Istorija Relihiji v Ukrajinu: u 10-ty tomakh* [Storia della religione in Ucraina in 10 volumi], a cura di A. Kolodnyj et alii, Kyjiv 1999.

52. E. Holubinskyj, *Istorija Russkoj Tserkvi* [Storia della Chiesa russa], 4 voll., Moskva 1997.

53. Ad es. I. Harasym, *Berestejske tserkovne zjednannja* [L'Unione ecclesiastica di Brest'], L'viv 1994, p. 32; S. Senyk, *Latynizatsija v Ukrajiniskij Katolytskij Tserkvi* [La latinizzazione nella Chiesa cattolica ucraina], L'viv 1994, p. 31.

54. I. Ohienko, *Zhyttiepysy velykykh ukrajintsiv* [Biografie di Ucraini illustri], Kyjiv 1999, p. 672; P. Melnychuk, *Vladyka Hryhorij Khomyshyn* [Sua Eminenza



### Storiografia contemporanea ed ecclesiologia moderna

Come accennato, le nuove pubblicazioni, insieme con le ristampe delle edizioni più vecchie e con le traduzioni degli scritti stranieri, costituiscono la gran parte del materiale disponibile per gli storici della Chiesa. Alcune di queste opere, certamente, possono essere annoverate fra i classici, altri testi sono invece divulgativi.

Quello che veramente costituisce il loro contributo importante è l'aver concesso uno spazio più chiaro alla storia della Chiesa in un paese in cui la cristianità tuttora viene soggetta al revisionismo di vario genere, in fattispecie al travisamento ateistico.

Queste numerose storie permettono a tutti i gruppi religiosi di esprimere, tramite la parola stampata, il proprio punto di vista sulla storia della salvezza. È un contributo importante già il fatto che gli autori dei libri di storia e i loro lettori debbano (anche se di malavoglia) trovarsi d'accordo su certi fatti storici. In una società di molti disaccordi questo è senz'altro un esito positivo, benché sembri antiquato rispetto al ruolo della storiografia religiosa nei paesi occidentali. Tuttavia, per il momento, pare che solo dando spazio a questi testi, che spesso risentono di un tono di sfogo, si possa arrivare a superare atteggiamenti poco amichevoli che tuttora impediscono la creazione di una storiografia religiosa in grado di soddisfare tutte le parti in causa.

### Relazioni interecclesiali e speranze di unità

Alcuni commenti recenti riguardanti i desideri e le speranze ecumeniche,<sup>56</sup> pur ipotizzando la buona volontà di quanti partecipano alle discussioni, suggeriscono che esista sempre una diversità nella comprensione fra persone di approcci ecclesiologici differenti. Il gruppo di

*Grygoriy Khomyshyn*, L'viv 1997, p. 414; V. Lentsyk, *Vyznachni postati Ukrajin-skoho Tserkvy: Mytropolyt Andrej Sheptytskyj i Patriarkh Josyf Slipyj* [Personaggi illustri della Chiesa ucraina: il metropolita Andrej Sheptytskyj e il patriarca Josyf Slipyj], L'viv 2001, p. 608.

55. A. Babjak, *Novi ukrajinski muchenyky XX st.* [Nuovi martiri ucraini del XX secolo], Roma 2002, p. 199; B. M. Nichnyk, *Petro Mohyla v dukhovnij istoriji Ukrajinj* [Petro Mohyla e la storia spirituale dell'Ucraina], Kyjiv 1997, p. 328.

56. «La nostra intenzione è non di attrarre i fedeli ortodossi alla Chiesa greco-cattolica, ma piuttosto di fare strada verso la riscoperta della piena unità e guarigione delle nostre Chiese». Vedi Myroslav Ivan Cardinale Lubachivskyj, *Pastyrskie zvernennja pro Jednist Sviatykh Tserkov* [Il Messaggio pastorale sull'unità delle sante Chiese], L'viv (25 marzo) 1994, p. 31.



studio della Chiesa di Kiev, formato in grande parte da teologi e da membri della gerarchia cattolici orientali ed ortodossi ucraini, ma prevalentemente della diaspora,<sup>57</sup> hanno studiato l'idea del ripristino della unità ecclesiastica tangibile fra le Chiese greco-cattolica e ortodosse.<sup>58</sup> Questo lavoro in corso, concernente il modo in cui si potrebbe effettuare tale comunione, vuole conservare due presupposti principali. Il primo è che ai tempi dell'Unione di Brest la Chiesa greco-cattolica non ha ufficialmente abbandonato o rinnegato l'ortodossia, ma semplicemente ha cercato la comunione tra Costantinopoli e Roma.<sup>59</sup> Da questo fatto storico scaturisce il secondo presupposto che è piuttosto una domanda: è possibile per la Chiesa greco-cattolica ristabilire o riconfermare la comunione ecclesiastica con Costantinopoli (e quindi con il mondo ortodosso) senza necessariamente rompere la comunione con Roma?<sup>60</sup> Questa ricerca scientifica di una soluzione per lo scandalo, come ormai lo consideriamo, della mancanza di unità tra i cristiani<sup>61</sup> è un processo aperto che a volte risulta euforico e a volte invece operosamente lento. Proprio apprezzando la buona volontà che è regolarmente espressa durante le riunioni ecumeniche, ci si può meravigliare di alcuni malintesi. Tra i diversi casi di tali malintesi riportiamo il commento del rettore di una importante scuola teologica ortodossa il quale ha dichiarato: la speranza ecumenica di ristabilimento dell'unità formale fra i cattolici orientali e le chiese-sorelle ortodosse è «un inganno pubblico, poiché il Vaticano non lascerà mai che gli uniati se ne

57. Vedi *ibidem*, pp. 26-27.

58. Documenti, interventi dei convegni e commenti vedi nel periodico «Logos: A Journal of Eastern Christian Studies», a cura di M. Hermaniuk e A. Krawchuk, 34 (1993), pp. 8-199; 35 (1994), pp. 77-255; 36 (1995), pp. 125-161.

59. Kallistos di Diokleia, *La risposta a P. Andrij Chirovsky «Verso l'autoidentità ecclesiale per la Chiesa greco-cattolica ucraina»*, in «Logos», 35 (1997) pp. 130-131; la prof. S. Senyk descrive un fatto precedente nella storia ucraina, collegato con l'incoronazione del re Danylo nel 1253. Questo fatto mostra che Papa Innocenzo IV e i suoi legati si aspettavano dall'«unità» conseguenze molto differenti dalle aspettative del re Danylo. Vedi S. Senyk, *A History of the Church in Ukraine*, I, in «Orientalia Christiana Analecta», 243 (1993), pp. 434-439.

60. Bishop Vsevelod of Scopelos, *Does the Restoration of Communion between Constantinople and the Greco-Catholic Church of Kiev Require a Break of Communion with Rome?*, in «Logos», 34 (1993), pp. 152-171; Archimandrite Boniface (Luykx), *Response to Bishop Vsevelod...*, in «Logos», 34 (1993), pp. 172-199.

61. Il patriarca ecumenico, il papa di Roma e tanti altri hanno parlato dello scandalo e del danno causato dalla disunità nella Chiesa. Vedi l'incontro di Bartolomeo il 26 dicembre 2000, Iznik, Turchia, e Giovanni Paolo II, *Messaggio al patriarca Massimo*, May 24, 2002, Bulgaria.

vadano semplicemente via». <sup>62</sup> Tale commento non è solo segno di un comportamento dogmatico, ma è soprattutto prova della mancanza di testi comprensibili che preparino al dialogo. Proprio per far fronte a tali bisogni sorgono parecchi centri di ricerca che, anche tramite la spiegazione storica, cercano di creare lo spazio adeguato alla reciproca comprensione. <sup>63</sup> In essi l'interpretazione storica viene intrecciata con altri testi di vario genere, promulgati dalla gerarchia ecclesiastica oppure scritti da laici che sentono il bisogno di un dialogo interconfessionale tra la popolazione.

Il Beatissimo Lubomyr (cardinale Husar) diverse volte aveva ricordato il gesto di abbraccio del perdono reciproco fra il primate della Chiesa cattolica romana polacca, il cardinale Josef Glemp, e il capo della Chiesa cattolica ucraina, il cardinale Myroslav Ivan Lubachivskyj avvenuto a Roma nel 1987. <sup>64</sup> Quel gesto aveva dato lo spunto a parecchie pubblicazioni che per la prima volta coraggiosamente si sono chieste quale fu il vero spirito che per i secoli animò la storia tra i cattolici-romani e i greco-cattolici. Si trattò veramente di spirito di collaborazione oppure, come risulta più credibile, di spirito di competizione?

Sua Beatitudine Myroslav Ivan, nella sua lettera pastorale sull'«Unità delle sante Chiese», ampiamente conosciuta, menziona il perdono reciproco e la revoca delle scomuniche fra le Chiese di Roma e di Costantinopoli, un atto, egli dice, che ci spinge alla ricerca della piena comunione e dell'amore che ha guidato la Chiesa nel suo primo millennio. <sup>65</sup> Inoltre ha ricordato come lui stesso abbia teso la mano della riconciliazione, del perdono e del pentimento verso gli ortodossi sperando che questo gesto venga accettato non solo su un piano simbolico, ma anche su un livello personale da tutte le persone di buona volontà. È questo un atteggiamento espresso da molti ambienti ecclesiastici di tutta l'Ucraina. Ci sono alcuni articoli che tentano di iniziare

62. «National Security and Defense», 10 (2000), p. 33.

63. Piccoli, ma significanti passi sono intrapresi su vari livelli. La decisione della COU-PK e COAU di aprire un centro stampa comune con l'aiuto di un giornale locale ha ricevuto una considerevole pubblicità. Vedi L. Fediv, *Jakshcho kozhen zrobyt krok do jednosti...* [Se ciascuno fa un passo verso l'unità...] nel quotidiano di L'viv, «Vysokyj Zamok», 33 [2163] (21 febbraio 2002), p. 1.

64. Cardinal Lubomyr (Husar), *Tserkva ne poza suspilstvom* [Le Chiese non sono fuori dalla società], intervista con L. Fediv in «Vysokyj Zamok», 59-60 [2189-2190] (15 marzo 2002), p. 13.

65. Cardinale Lubachivskyj, *Il Messaggio pastorale sull'unità delle sante Chiese*, p. 9.

uno studio aperto della questione dell'unità. Sono lanciati appelli da studiosi conosciuti nel campo dell'ecumenismo, come Waclaw Hryniewicz di Lublino,<sup>66</sup> oppure lo scrittore Arkadij Zhukovskij.<sup>67</sup> Si sentono simili appelli anche nei forum di carattere più divulgativo, che vengono quindi diffusi non solo in un ambito d'élite, ospitati su riviste e giornali.<sup>68</sup> Ormai da tutte le parti in Ucraina ci si chiede perché non avvenga un progresso più ampio sul fronte dell'ecumenismo ufficiale in questo paese. Le tre sedi patriarcali maggiori, oltre che dei possibili interessi secolari, sicuramente hanno il dovere di preoccuparsi di quale direzione possano prendere la cooperazione ecclesiastica e l'unificazione. Qualsiasi sconfitta oppure qualsiasi vittoria ecumenica può benissimo avere risvolti su vari livelli per gli sforzi simili in altre parti del mondo.

#### **La diversità dell'Ucraina: i campi unici di ricerca**

Valutando le direzioni formatesi nella storiografia generale in Ucraina durante gli ultimi dieci anni, Jaroslav Hrytsak parla di carattere storicamente multietnico e multiculturale dell'Ucraina.<sup>69</sup> Egli considera come un fallimento degli storici moderni il non trattare in modo adeguato questa importante peculiarità della realtà ucraina finora trascurata. Questa opinione è condivisa da L. Taran, che sottolinea a sua volta come la storia ucraina non debba essere isolata dalla storia europea, ma inscritta nel suo contesto.<sup>70</sup> Coloro che vogliono comprendere la odierna situazione religiosa in Ucraina devono pure adeguatamente

66. W. Hryniewicz, OMI, *Przeszłość zostawić Bogu: Unia i Uniatyzm w Perspektywie Ekumenicznej*, Opole 1995, p. 179.

67. A. Zhukovskij, *Petro Mohyla i pytanja jednosi Tserkov [Petro Mohyla e la questione dell'unità delle Chiese]*, Kyjiv 1997, p. 304.

68. M. Marynovych, *Tolerantnist jak uminnja plavaty v odnomu chovni [La tolleranza come capacità di stare assieme sulla stessa barca]*, in «Krytyka», V/9 [47] (settembre 2001), pp. 10-11.

69. J. Hrytsak, *Ukrainian Historiography, 1991-2001: Decade of Transformation*, p. 6. [Questo intervento, adesso in corso di pubblicazione, è stato presentato al forum "Le sfide della storiografia contemporanea: contesto ucraino e contesto mondiale", L'viv, 9-11 novembre 2001].

70. L. V. Taran, *Providni tendentsiji svitovoji istoriohrafiji v XX st. ta problemy kryzy suchasnoji ukrajinskoji nauky [Tendenze principali della storiografia mondiale nel XX secolo e i problemi della scienza contemporanea ucraina]*, in «Ukrajinskyj Istorychnyj Zhurnal» [«Rivista storica ucraina»], 5 (1998), pp. 30-39; 6 (1999), pp. 85-91.

tenere conto del fatto che essa ha avuto uno sviluppo storico unico fin dai tempi del suo primo contatto con i Vangeli, anche se non indipendente, riguardo ai movimenti religiosi e agli atteggiamenti diffusi in tutta Europa.

Per non aprire ora un altro tema, invece di concludere questa relazione, proponiamo alcune nuove prospettive della visione del passato quali emergono dall'esplorazione della storia religiosa delle terre ucraine. Guardando alla storia ecclesiastica del territorio ucraino, si possono trovare due atteggiamenti molto singolari. Da una parte vi è un livello abbastanza alto di tolleranza verso la diversità religiosa nella maggior parte dei periodi storici, una tolleranza che, come ha dimostrato l'ultimo libro di Natalia Jakovenko, è giusto identificare con «indifferenza religiosa verso la fede del vicino»,<sup>71</sup> e dall'altra parte, vi è la resistenza della popolazione locale all'uniformità religiosa non di rado imposta dai centri del potere politico, di solito, con la forza o tramite l'incoraggiamento.

Purtroppo, finché la società ucraina non riuscirà a liberarsi da preconcetti fortemente ideologici, da politiche imposte dal di fuori, sarà impossibile costruire una visione della storia religiosa che presenti in modo adeguato la storia degli Ucraini.

71. N. Jakovenko, *Paralelnyj svit [Il mondo parallelo]*, Kyjiv 2002.





ANATOLIY KOLODNYJ

## Lo stato odierno della cristianità ortodossa dell'Ucraina come risultato del suo sviluppo storico

L'Ucraina di oggi occupa il primo posto nel mondo per quantità di diocesi ortodosse. All'inizio del 2002 se ne contavano 13684 unità, corrispondenti al 52,5% delle comunità religiose ucraine. Ricordando che ancora dieci anni fa ce n'erano quasi due volte meno (circa 6900 unità), si sente parlare spesso di rinascita del cristianesimo ortodosso nel paese. La stessa dinamica di crescita si nota poi in tutti i campi della vita religiosa: ad esempio, a parte le parrocchie, seguite da 11132 sacerdoti, la Chiesa ortodossa ucraina di oggi si avvale anche di 162 monasteri (prima erano 8) ove vivono 3858 religiosi, di 39 istituti di formazione spirituale (ce n'era solo uno) con 6057 studenti, di 4156 scuole di catechismo domenicale, di 31 missioni, di 42 confraternite (di cui in passato non c'era traccia); si stampano inoltre 98 testate tra riviste e giornali, mentre prima c'era solo la rivista *Pravoslavnyj visnyk* [*Il messaggero ortodosso*].

Tutto questo, però, è soltanto l'aspetto esteriore della vita ortodossa del paese. Le cifre "nude" che abbiamo citato non esprimono affatto la complessità dei processi interni (forse più complessi che negli altri paesi ortodossi), a riprova della profondità della crisi dell'ortodossia ucraina. Tale crisi si manifesta in questo modo:

- la divisione della Chiesa ortodossa ucraina in tre Chiese indipendenti – del Patriarcato di Kiev, del Patriarcato di Mosca e l'autocefala –, i cui rapporti reciproci sono lontani sia dai principi cristiani dell'amore verso il prossimo, sia da quelli di una elementare tolleranza;
- la perdita dell'assoluto predominio dell'ortodossia in ambito religioso in Ucraina, visto che allo stato attuale, come dimostrano indagini di carattere sociologico, soltanto il 49% degli Ucraini si riconosce ortodosso, e di questi solo il 36% frequenta la Chiesa ortodossa attivamente;
- l'incapacità della Chiesa ortodossa di organizzare l'attività catechetica, missionaria e caritativa, che porta alla perdita della posizione

predominante nel settore religioso, alla sconfitta del suo sforzo di resistere alla diffusione e all'influenza delle confessioni protestanti, e più in particolare della confessione battista e di quella carismatica;

– l'assenza di una classe sacerdotale sufficientemente colta in campo teologico. A causa di tale mancanza, l'ortodossia appare come una confessione puramente liturgica, che non dà ai credenti una cultura religiosa, limitandosi alla officatura dei riti. I credenti non sono coinvolti attivamente nell'impegno missionario, come avviene invece nell'attività delle altre comunità confessionali che in tal modo vedono favorito un intenso aumento delle loro diocesi nel territorio ucraino;

– la notevole diminuzione del numero dei cristiani effettivamente praticanti in seno all'ortodossia e l'aumento del numero di coloro che si dichiarano solo nominalmente tali. La fede ortodossa non attende, secondo la maggioranza dei fedeli, al compito di dettare le norme morali della vita quotidiana e i valori morali del cristianesimo spesso vengono sostituiti da orientamenti di ambito materiale (soprattutto, di carattere economico);

– a causa dell'insoddisfacente formazione generale del suo clero, dell'assenza di una propria tradizione teologica e di un certo allontanamento dai problemi attuali moderni, l'ortodossia non rappresenta più il pensiero nazionale e limita la spiritualità dei fedeli alla religiosità quotidiana, all'ambito ristretto delle conoscenze delle tematiche bibliche.

Queste manifestazioni di crisi nella vita ortodossa in Ucraina sono conseguenza delle difficili vicende storiche della cristianità ortodossa ucraina, di quella mentalità di inferiorità che si è formata negli Ucraini per il loro passato coloniale, dell'intrusione nei processi religiosi di forze politiche e clericali esterne, della educazione moscovita della maggior parte dei membri dell'alto clero della Chiesa ortodossa, dell'assenza di una propria scuola teologica e di un proprio movimento di fedeli, dell'orientamento delle strutture governative di vario livello del paese, favorevole solo alla Chiesa della giurisdizione di Mosca. Ma la crisi dell'ortodossia in Ucraina, provocata dai fattori interni sopracitati, è anche il risultato di quei fattori generali che hanno condizionato la crisi dell'ortodossia mondiale. Quest'ultima non ha subito il processo di aggiornamento che ha portato il cattolicesimo alla guida del mondo cristiano con un seguito di oltre un miliardo di credenti. Il rito nudo e arcaico, l'assolutizzazione dell'idea della natura peccatrice dell'uomo e della necessità del continuo chiedere pietà davanti a Dio, non sentite da parte dei giovani, l'irrelevanza della beneficenza, l'assenza dell'illuminismo cristiano, il livello della vita spirituale inalterato dai tempi

dei primi concilii ecumenici: tutto ciò (ma anche dell'altro) non favorisce in nessun modo l'aumento dell'autorevolezza dell'ortodossia.

Dopo il suo avvento nelle terre ucraine nel IX-X secolo e il suo consolidamento grazie a quell'atto politico dell'anno 988 che fu il battesimo di Vladimir, il cristianesimo si consolidò sbizantinizzandosi gradualmente, con l'andare del tempo, superando l'ortodossia e il cesaropapismo della Chiesa di Costantinopoli ed i suoi orientamenti ascetici, e contemporaneamente incorporando le particolarità etniche del popolo ucraino. Durante i sette secoli della sua esistenza autonoma (XI-XVII secc.) nell'ambito del Patriarcato di Costantinopoli, l'ortodossia della Rus'-Ucraina si è così venuta formando come una specifica entità culturale e religiosa con le seguenti caratteristiche:

- 1) governo comunitario (cioè eleggibilità di tutte le cariche religiose; largo coinvolgimento dei fedeli alle elezioni e alla direzione collegiale con diritto di voto decisivo);
- 2) democrazia (assenza di una qualsiasi separazione della più alta gerarchia ecclesiastica da quella più bassa e del clero dai fedeli; affermazione del principio generale di uguaglianza nell'ambito della chiesa);
- 3) “*sofynist*” (riconoscimento della costante presenza del divino non solo nelle strutture ecclesiastiche, ma anche in tutte le altre, e in tutti le manifestazioni particolari dell'essere, compresa quella umana, e in tutti i campi dell'attività umana, compreso il lavoro);
- 4) evangelismo (non accettazione del cesaropapismo, ossia della dipendenza dal potere laico, conservazione dello spirito e non della lettera del cristianesimo, del suo contenuto e non della sua forma);
- 5) nazionalismo (uso nella vita clericale della lingua ucraina attuale oppure della variante ucrainizzata della lingua slava liturgica, inserimento della tradizione nazionale ucraina nell'arte ecclesiastica);
- 6) istituzionalizzazione (assunzione da parte delle istituzioni religiose delle funzioni degli organi di rappresentanza nazionali nel caso di assenza delle vere e proprie strutture governative, rappresentanza degli interessi del popolo nella vita sociale);
- 7) quotidianità (forte penetrazione della religiosità nelle varie sfere della vita domestica e familiare del fedele, inclusione nella prassi rituale di molti elementi del costume e della tradizione popolare);
- 8) apertura e tolleranza (inclusione nella propria fede e nel proprio culto di alcuni canoni e di alcuni modi di esercizio di riti appartenenti alle altre confessioni cristiane, loro appropriazione creativa, ma anche approccio privo di pregiudizi al funzionamento sociale delle altre confessioni e delle altre Chiese, non accettazione dell'idea di territorio canonico).



Nel 1686 la metropolia di Kiev venne inclusa nel Patriarcato di Mosca, attraverso una procedura non canonica (o, per meglio dire, “non tradizionale”). Perché non canonica? La prima ragione è che il patriarcato di Costantinopoli, di cui la metropolia faceva parte, non aveva mai concesso tale inclusione; la seconda che la decisione di questa sottomissione fu presa dal metropolita di Kiev, Gedeon Czetvertinski, senza la convocazione del concilio locale per la discussione del problema; la terza, che la Chiesa madre, secondo la tradizione, non può essere subordinata ad una Chiesa figlia; la quarta, infine, che il patriarca di Costantinopoli, Dionisio, era stato subornato («duecento monete d'oro e tre per quaranta zibellini») con lo scopo di ottenere il suo consenso a questa annessione.

Dopo essere stata posta sotto la giurisdizione del Patriarcato di Mosca, l'ortodossia ucraina andò via via russificandosi, perdendo, a causa di imposizioni forzate, le sue peculiarità ucraine, fino a divenire, alla fine, uno strumento di colonizzazione del popolo ucraino a vantaggio dello zarismo russo. E questo aspetto ancora oggi si conserva in Ucraina. L'«impero politico di Gorbaciov» si è disfatto, ma l'«impero ecclesiastico di Alessio II» è rimasto. Diverse forze politiche oggi aspirano al suo utilizzo per la rinascita e l'affermazione di una qualche struttura statale slavo-orientale, tipo la “Santa Russia”, o altro. Ma persino la Chiesa ortodossa russa nella sua aspirazione a conservare il cosiddetto “territorio canonico” si avvale sempre più spesso delle strutture statali della Russia per perseguire i propri interessi, compresi quelli in Ucraina. Ricordiamo a questo riguardo la recente visita in Ucraina di papa Giovanni Paolo II su invito del presidente Leonid Kuchma e l'ostruzionismo fatto a questa visita di carattere statale dalla Chiesa ortodossa ucraina su indicazione del Patriarcato di Mosca e con il sostegno anche della Duma statale russa.

Nella storia dell'ortodossia ucraina troviamo numerose testimonianze della continua resistenza da parte del Patriarcato di Mosca ai tentativi di creazione di una Chiesa autocefala. Gli esempi più significativi riguardano il XX secolo e dimostrano chiaramente che il problema degli ortodossi in Ucraina non è un problema puramente ecclesiastico, ma che risente in maniera molto accentuata del contesto geopolitico. L'idea di Mosca come “terza Roma”, attivamente sviluppata nel passato e nel presente, fa parte della ideologia statale russa. Le sue strutture ideologiche hanno sempre sfruttato la Chiesa in qualità di strumento di politica interna ed esterna. Questo fatto trova la sua conferma nella legge sulla libertà di coscienza vigente in Russia, nel cui preambolo vediamo che alla Chiesa ortodossa russa viene riservato un

ruolo dominante nella vita religiosa del paese. Lo stesso concetto troviamo nella legge sulle Chiese tradizionali attualmente in discussione alla Duma statale russa.

Il contesto di questa teoria da “grande potenza” ha lasciato le sue tracce anche nella situazione religiosa in Ucraina, dove l’ortodossia, a causa dei suoi contrasti interni, non è più uno dei protagonisti del processo di costruzione dello Stato indipendente e del “rinascimento”<sup>1</sup> nazionale, mentre il campo religioso del paese, in assenza di qualunque resistenza, è diventato terreno di caccia di vari influssi religiosi non tradizionali. Ancora nel 1990 il concilio vescovile della Chiesa ortodossa russa ha dichiarato, in reazione alla rinascita della Chiesa ucraina ortodossa autocefala, che l’Ucraina deve rinunciare all’aspirazione a rendere indipendente la propria Chiesa, perché rischia, in caso contrario, di pagarla con la “integrità della sua nazione”. In più, il patriarca di Mosca ha concesso il diritto di entrare a far parte della sua giurisdizione, ossia ricevere la stauropogio,<sup>2</sup> ad alcune parti della Chiesa ortodossa ucraina (diocesi, monasteri e persino parrocchie) su loro richiesta.

Quanto sopra ci dà il diritto di affermare che la situazione dell’ortodossia in Ucraina, dunque, deve essere considerata nella dimensione storica e geopolitica dei rapporti tra Ucraina e Russia, senza cercare di spiegare le sue collisioni interne con la presenza di fattori personali, come l’attività passata e presente del patriarca della Chiesa di Kiev, Filaret (Denisenko), il quale per la sua decisa posizione nell’affermare l’idea dell’indipendenza dell’ortodossia ucraina è stato soggetto (e continua ad esserlo) di varie accuse e maledizioni che niente hanno a che vedere con la pietà cristiana.

In realtà, il principio dell’autocefalia ortodossa nazionale non solo non entra in contraddizione, ma corrisponde completamente ai principi evangelici della vita nazionale ecclesiastica e ai canoni dell’ortodossia ecumenica. Nonostante che, secondo la dottrina del Nuovo Testamento, per il cristianesimo non esista «né elleno, né giudeo, né barbaro, né scita», questo non vuol dire che Gesù Cristo escludeva o livellava le diversità nazionali. Queste parole della sua dottrina si possono leggere anche così: sia un elleno che un giudeo, o un barbaro, o uno

1. È questo il termine in uso attualmente in Ucraina proprio con riferimento al periodo della Rinascenza di cui fu culla l’Italia (n.d.c.).

2. “Stauropogio” nel diritto canonico bizantino indica il privilegio concesso ad una fondazione di non essere sottoposta al vescovo del luogo, ma direttamente al patriarca (n.d.c.).

scita possono essere cristiani, senza dover perdere per questo le proprie peculiarità etniche. Troviamo confermata tale interpretazione nella Pentecoste di Gesù, quando gli apostoli furono inviati a predicare in tutto il mondo parlando nelle lingue dei vari popoli. Con questo il Salvatore prevedeva la conservazione dell'originalità nazionale di tutti i popoli. Lo stesso principio viene posto nel 34° canone stabilito dai concili universali: «i vescovi di qualunque popolo devono conoscere il primo tra di loro e riconoscerlo come proprio capo».

Ogni popolo, e soprattutto il popolo che ha formato un proprio Stato, ha il diritto di avere una propria Chiesa autocefala. Gli Ucraini sono una comunità slava antica e distinta che non abitano una “zona di confine” della Russia, come vogliono far credere alcune pubblicazioni della Chiesa di Mosca interpretando a modo loro il termine “Ucraina”, in uso già nell’XI secolo, quando non esistevano ancora né la stessa Mosca, né il suo Stato.<sup>3</sup> L’Ucraina ha diritto alla propria Chiesa ortodossa autocefala unita, ma a questo diritto, contrariamente non già alla tradizione, ma ai canoni stessi del Nuovo Testamento, ora si oppongono sia Mosca, sia Costantinopoli.

Nel giugno del 1992, sulla base della unione della Chiesa autocefala e della parte della Chiesa ortodossa ucraina della giurisdizione di Mosca fedele al metropolita Filaret, è sorta la Chiesa ortodossa ucraina del Patriarcato di Kiev (COUPK), la quale ha riconosciuto come patriarca il primate della Chiesa autocefala Mstislav. Di seguito il suo capo è stato il patriarca Volodymyr (Romanyuk) e, alla sua morte, nel 1995 alla testa della COUPK è salito il patriarca Filaret. Questa Chiesa è un fatto concreto nella realtà ecclesiastica dell’Ucraina, avendo oltre tremila diocesi (e non solo all’interno del paese, ma anche in diaspóra), né la smette di esistere solo perché qualcuno non vuole riconoscerla. Il Patriarcato di Kiev gode di grande stima nella cerchia nazionale-democratica del paese e tra i fedeli per la sua attiva partecipazione nei processi di risorgimento spirituale e nazionale. Forme di tale partecipazione (che non coinvolge assolutamente la Chiesa della giurisdizione di Mosca) sono la rinascita della memoria storica del popolo, l’uso della lingua ucraina nella pratica liturgica, la formazione del calendario ecclesiastico nazionale, la presenza in vari avvenimenti della vita nazionale, la traduzione e l’edizione della Sacra Bibbia e di altra letteratura ecclesiastica nella lingua locale.

3. Qui il riferimento è alla diversa interpretazione del nome “Ucraina”, secondo alcuni appunto “terra di confine”, secondo altri “paese, territorio” (n.d.c.).



A causa dell'informazione volutamente errata che giunge ai paesi esteri dalla Chiesa ortodossa di Mosca, il movimento autocefalo ortodosso ucraino, e in particolare i suoi dirigenti e i fedeli delle Chiese nazionali, spesso vengono presentati in luce negativa. Vengono chiamati "scismatici", "non benedetti", "settari", "uniati". Si cerca di creare attorno a loro una zona d'isolamento. Eppure questi epiteti sono gratuiti, perché l'autocefalia ucraina non contraddice e non infrange nessun canone dei concilii universali ed è organizzata e funziona secondo i principi costitutivi delle Chiese dell'ortodossia ecumenica.

La complessa situazione della vita ortodossa in Ucraina (e non per la prima volta) è stata causata dalla Chiesa russa con l'intenzione chiara ed evidente di prevenire la separazione dell'ortodossia ucraina. Proprio questo ha portato la soluzione del problema dell'autocefalia (e persino dell'autonomia) della Chiesa in Ucraina in un vicolo cieco. Il Patriarcato di Mosca, che si è autoproclamato chiesa-madre dell'ortodossia ucraina (illegale, in quanto la metropoli moscovita si è discostata nel 1448 da Kiev senza il permesso dal patriarcato-madre di Costantinopoli), già da più di dieci anni ignora la richiesta di concedere l'indipendenza alla Chiesa ucraina rivolta dalle autorità ecclesiastiche e civili del paese. Il motivo è ben comprensibile. La separazione comporterebbe la perdita di acquisizioni materiali nonché una sensibile diminuzione del numero delle parrocchie, e costringerebbe la Chiesa ortodossa russa a cambiare la sua concezione storiosofica, perché, una volta riconosciuta la distinzione da sé della Chiesa ucraina, allora non potrebbe più dirsi apostolica (l'apostolo Andrea è venuto sulle colline di Kiev), non potrebbe più dare inizio alla propria storia dal battesimo di Vladimir, e risulterebbe così chiesa-figlia rispetto all'ortodossia di Kiev e la Rus' di Kiev sarebbe identificata esclusivamente con l'Ucraina. La sua condizione geo-confessionale e geo-ecclesiastica cambierebbe radicalmente come anche il suo *status* nell'ortodossia ecumenica. Inoltre, la Chiesa ucraina darebbe un esempio che potrebbe essere seguito dalle comunità ortodosse degli altri paesi che fanno parte del Patriarcato di Mosca, in particolare, da Bielorussia e Moldova, due realtà che entrambe hanno già proclamato il loro desiderio di avere una Chiesa indipendente.

Per quanto riguarda poi la posizione del Patriarcato di Costantinopoli nei confronti dell'ortodossia ucraina, essa appare poco coerente e lineare. Da un lato, ancora nel 1687 esso non riconobbe l'annessione della metropoli di Kiev alla Chiesa di Mosca (il che è avvenuto solo nel 1924) e ultimamente proclama di riconoscere la Chiesa ortodossa russa soltanto nei limiti del 1593 (cioè, senza l'Ucraina). Inoltre, è da



tre anni che Costantinopoli conduce trattative con le due Chiese ortodosse ucraine indipendenti – del Patriarcato di Kiev e autocefala – sulla concessione dell'autonomia alla loro struttura unita. D'altro lato, sentiamo Costantinopoli dire di non riconoscere queste Chiese e di riconoscere in qualità di canonica solo la Chiesa della giurisdizione di Mosca. Persino la recente ammissione delle Chiese ortodosse di Canada e USA nel Patriarcato di Costantinopoli viene spiegata da quest'ultimo come conseguenza della sua volontà di prevenire la loro entrata nella «scismatica Chiesa del Patriarcato di Kiev» e il loro dialogo con «gruppi scismatici» che stanno fuori della comunità ortodossa ecumenica. È da ammettere che Costantinopoli con questa sua azione ha dimostrato una certa incongruenza, perché, accettando sotto la sua tutela la diocesi delle chiese ortodosse ucraine di Canada e USA che sono della diaspora, volendo o nolendo, ha riconosciuto la santità della diocesi del Patriarcato di Kiev e della Chiesa ortodossa autocefala ucraina, tacitamente riconoscendo il loro diritto di esistere nell'ambito del mondo ortodosso, perché il 34° canone dei santi apostoli dice (lo ripetiamo, ma in un altro contesto): «I vescovi di qualunque popolo devono conoscere il primo tra di loro e riconoscerlo come capo». Nota bene: «di qualunque popolo». Dunque, per rendere completo l'essere della Chiesa nazionale, bisogna che essa abbia il suo primo vescovo, e per rendere completo l'essere di un'etnia, essa deve avere la propria Chiesa.

La situazione nel mondo ortodosso dell'Ucraina è tutt'altro che semplice. E non migliora, anzi, sta peggiorando. Le proposte per la risoluzione del problema dell'unione delle sue Chiese ortodosse, in vista dell'ottenimento dello *status* di Chiesa ortodossa autonoma, sono molto diverse e spesso contraddittorie. Il Patriarcato di Mosca mette come condizione per la presa in esame della questione dell'autocefalia innanzi tutto il pentimento e l'unione alla Chiesa ortodossa ucraina sotto giurisdizione moscovita della Chiesa ortodossa autocefala dell'Ucraina e della Chiesa del Patriarcato di Kiev (ma escludendo Filaret). Il patriarca ecumenico ortodosso Varfolomij (Bartolomeo) ha promesso di concedere l'autocefalia all'ortodossia ucraina sotto condizione della unione delle tre chiese, o almeno di due di esse, quella autocefala e quella del Patriarcato di Kiev, qualora la Chiesa ortodossa ucraina del Patriarcato di Mosca non voglia aderirvi.

Purtroppo non ci sono reali possibilità di unione delle Chiese ortodosse presenti in Ucraina. Ciascuna di esse vede in modo diverso i percorsi da seguire. La Chiesa ortodossa ucraina sotto la giurisdizione di Mosca considera come chiesa-madre esclusivamente la Chiesa or-

ortodossa di Russia e proclama se stessa come unica chiesa canonicamente ortodossa in Ucraina. Dunque aspetta il *tomos* dell'autonomia solo da Mosca e solo per sé. La Chiesa ortodossa ucraina del Patriarcato di Kiev afferma che il processo di autocefalizzazione deve svolgersi attraverso l'unione delle Chiese ortodosse presenti in Ucraina (ma non necessariamente con la Chiesa ortodossa ucraina legata al Patriarcato di Mosca) e la conseguente autoproclamazione della nuova formazione in qualità di chiesa indipendente, che il Patriarcato di Costantinopoli sarebbe successivamente costretto a riconoscere poiché si vedrebbe riaffermato come indiscussa chiesa-madre della metropoli kieviana. La Chiesa ortodossa ucraina autocefala, che pure riconosce solo la Chiesa di Costantinopoli come propria chiesa-madre, identifica se stessa con tutta l'ortodossia ucraina e cerca la via all'indipendenza a Fanar. Ultimamente, spesso si sentono delle dichiarazioni del carattere chiaramente ostile nei confronti del capo della Chiesa del Patriarcato di Kiev, il che rende ancora più difficile il processo della loro unione. Dunque ogni Chiesa ortodossa ucraina crede che sia giusta la propria proposta e non accetta concessioni a quelle altrui.

A nostro avviso, bisogna cercare le vie alla creazione di un'unica Chiesa ortodossa ucraina indipendente non attraverso il riconoscimento di una delle tre Chiese presenti come base oppure attraverso la ricerca del consenso dell'uno o dell'altro Patriarcato riconoscere l'indipendenza di una di queste Chiese. La Chiesa ortodossa ucraina deve instaurarsi sul proprio terreno, cioè sulla base di quella cristianità kieviana che si era formata come fenomeno originale durante i secoli X-XVII e che dopo, sotto l'impero russo, fu trasformata in una "chiesa-feretro", come la definì Taras Shevchenko.

Dunque, si tratta non della semplice unione delle Chiese ortodosse presenti in Ucraina, non della creazione di una nuova autocefalia ortodossa, bensì della rinascita di quella cristianità kieviana che per la sua sostanza è unita all'ortodossia ecumenica, ma per il suo aspetto esterno è ucraino. In questa situazione è chiaro che gli interessi religiosi dei Russi in Ucraina (sono circa il 20% della popolazione) potrebbero essere soddisfatti dall'esarcato della Chiesa ortodossa di Mosca. Quest'ultima dovrebbe capire il desiderio degli Ucraini di avere una propria chiesa autocefala, e scusarsi davanti a loro per il male compiuto con la liquidazione del cristianesimo di Kiev nei secoli XVIII-XIX, e per il suo asservimento al potere russo nella distruzione dell'identità ucraina.

È da distinguere, quindi, l'ortodossia dell'Ucraina dall'ortodossia ucraina. È un dato di fatto che la Chiesa ortodossa russa, della quale fa

parte la Chiesa ortodossa ucraina della giurisdizione moscovita, in certi aspetti è un'istituzione politica della Federazione Russa. Essendo registrata dal Ministero di giustizia della FR come una organizzazione religiosa propria di quel paese, la sua attività è regolata dalla legislazione russa. La Chiesa ortodossa di Russia attivamente contribuisce alla risoluzione dei suoi problemi politici, spirituali, educativi e culturali, collabora in base agli accordi speciali con i ministeri del potere del suo paese. È naturale, perciò, il fatto che, in seguito alla creazione e allo sviluppo dello Stato ucraino indipendente e al risorgimento nazionale, si sia attualizzata la questione della religione nazionale degli Ucraini, della propria Chiesa. La sua formazione non ha niente a che vedere con l'autarchia ecclesiastica oppure con lo sciovinismo religioso, perché nel mondo civilizzato non hanno più senso né l'idea di una «fede vera e unita» né quella di un «territorio canonico inalterabile» (inventato dalla Chiesa di Mosca). La pluriconfessionalità degli Stati e delle nazioni è una realtà oggettiva, e la Chiesa nazionale non deve necessariamente essere statale. Essa è una Chiesa di qualunque confessione che funziona in un certo periodo storico e, basandosi sulla propria tradizione e assumendo delle particolarità etnoconfessionali, favorisce il progresso della cultura etnica, della coscienza e della mentalità statale di una certa nazione, usa la lingua nazionale come lingua liturgica e ha una diffusione notevole tra la popolazione di un certo paese o territorio.

Dunque il ruolo della Chiesa nazionale nell'Ucraina spetta non alla Chiesa che usa nella sua denominazione un qualcosa dell'etnia indigena (ad esempio, l'aggettivo "ucraina"), che funziona sul suo territorio d'origine oppure che ha una storia relativamente lunga. Se una Chiesa non utilizza nella sua attività la lingua nazionale, è subordinata ad un centro religioso all'estero che ignora gli interessi nazionali o addirittura lavora contro la sovranità ucraina, tale Chiesa non può avere lo *status* di Chiesa nazionale ucraina (nonostante abbia una notevole quantità di seguaci tra gli Ucraini). Per di più, nel suo funzionamento diventa una Chiesa del proprio centro di giurisdizione.

Nelle difficili condizioni del risorgimento nazionale, lo *status* di Chiesa nazionale può avere quella Chiesa che:

- favorisce l'idea nazionale, cioè l'indipendenza del paese;
- favorisce lo sviluppo e la conservazione della cultura nazionale e della lingua in particolare;
- rappresenta in varie strutture ecclesiastiche, compreso il suo centro di giurisdizione, lo Stato indipendente;
- esprime la cristianità attraverso le forme rituali nazionali e corrispondenti alla mentalità nazionale.



A parte la Chiesa greco-cattolica ucraina, oggi giorno possono essere considerate in qualità di società ecclesiastiche nazionali la Chiesa ortodossa autocefala ucraina e la Chiesa ortodossa ucraina del Patriarcato di Kiev.

L'uscita dell'ortodossia ucraina dalla giurisdizione di Mosca e l'unione delle Chiese ortodosse in un'unica Chiesa indipendente sarebbero azioni assai costruttive e conformi al processo della creazione dello Stato, del risorgimento nazionale e spirituale, nel processo della formazione della coscienza nazionale degli Ucraini. Oltre 300 anni di dipendenza della Chiesa ortodossa ucraina al Patriarcato di Mosca sono stati il periodo peggiore di tutta la sua storia. È stata una delle cause per cui gli Ucraini hanno perso la loro coscienza nazionale, la loro memoria ecclesiastica, l'attaccamento sacro alla propria lingua-madre, l'interessamento alle acquisizioni della cultura nazionale, infine, la fiducia nella capacità della loro etnia di esistere nella società mondiale in modo indipendente. Essendo stati vaccinati con l'ortodossia moscovita, gli Ucraini più volte sono ricorsi alla forza fisica nelle relazioni con i loro connazionali appartenenti ad un'altra fede. Un'immagine terribile: l'Ucraina in lotta contro l'Ucraina.

A suo tempo il metropolita Andriy Sheptytskyi aveva avvisato che la separazione degli Ucraini a seconda del principio confessionale «porterà il nostro popolo alla distruzione completa, se i rappresentanti delle Chiese ucraine non troveranno un modo per unirsi». Dunque, le Chiese cristiane ucraine non devono aspirare all'influenza monopolistica sulla vita religiosa e spirituale di tutti gli Ucraini, e non devono trasferire le incoerenze esistenti tra di loro sul terreno nazionale, se vogliono servire al risorgimento nazionale e alla costruzione dello Stato ucraino. Bisogna focalizzare l'attenzione non sulle diversità tra le Chiese propriamente ucraine, bensì sui principi comuni che potrebbero servire da base per la risoluzione del problema della creazione di una Chiesa cristiana ucraina unita. Uno di questi principi comuni per gli ortodossi e i greco-cattolici è il rito orientale.

Nel mondo civilizzato non c'è più posto per le ambizioni imperialiste. Perciò la concezione geo-politica tanto sacralizzata del cosiddetto "territorio canonico", che risuona costantemente negli appelli del Patriarcato di Mosca, sa di anacronismo e in compenso dà a quel patriarcato la possibilità di presentare il problema dell'autocefalia ucraina come suo problema interno e di tener fuori l'ortodossia ecumenica. Ogni popolo, invece, in accordo alla regola 17 del IV<sup>o</sup> e alla regola 38 del V<sup>o</sup> concilio universale, nonché secondo la regola 34 apostolica, ha il diritto alla propria Chiesa nei limiti dei propri confini. Tutte le Chie-



se ortodosse presenti in Ucraina agiscono nella loro attività dottrinale e rituale seguendo i canoni dell'ortodossia ecumenica. Quanto alla canonicità della loro istituzionalizzazione in qualità di Chiese indipendenti, non esiste alcun canone preciso riguardante questo processo. Esiste solo una tradizione, per la quale la chiesa-madre può concedere l'autocefalia alla chiesa-figlia, a patto del riconoscimento contemporaneo di tale atto da parte di tutta la comunità delle Chiese ortodosse.

Come testimonia la storia, le Chiese-imperi di solito non hanno nessuna intenzione di seguire questa procedura, perciò la maggior parte delle autocefalie ortodosse oggi esistenti sono sorte tramite l'autoproclamazione della propria indipendenza. L'autocefalia ortodossa ucraina sorge non per via di autoproclamazione, ma per via di risurrezione dell'indipendenza a lei rubata forzatamente. E lo fa in maniera indipendente, perché la Chiesa di Mosca non è la sua madre e non sarebbe canonico ottenere l'autocefalia da lei, mentre la Chiesa di Costantinopoli si è messa fuori dalla risoluzione del problema, nonostante che abbia il diritto legale di risolverlo.

In Ucraina la Chiesa è separata dallo Stato, ma lo Stato non è indifferente a quanto avviene in ambito ecclesiastico nei suoi confini, siccome questi processi possono influenzare la situazione politica nel paese. Nel frattempo, il Patriarcato di Mosca diviene in Russia sempre più Chiesa di Stato. Ecco perché l'Ucraina non può non interessarsi alla forma e alla finalità della sottomissione della Chiesa ortodossa ucraina a questo Patriarcato, e ancor di più in quanto nella sua cerchia spesso risuonano voci evidentemente anti-ucraine, orientate al riconoscimento della nostra sovranità nazionale.

Allo Stato non importa attraverso quali vie le Chiese presenti sul suo territorio ottengano l'autocefalia, ma se questo porta alla regionalizzazione del suo territorio, al separatismo, all'estremismo e minaccia la sua integrità territoriale nonché la sua sovranità, allora non può restare indifferente. Lo Stato non può ammettere nemmeno che le scissioni presenti nell'ortodossia ucraina siano sfruttate da varie forze politiche e che le istituzioni ecclesiastiche diventino formazioni politiche. Vorrebbe anche ammorbidire le tensioni tra le varie confessioni in seno all'ortodossia per ragioni materiali, in particolare per i possedimenti delle chiese e dei beni ecclesiastici, dando un effettivo aiuto alla pacificazione. Lo Stato ucraino desidera manifestare un atteggiamento imparziale nei confronti delle Chiese ortodosse e, nei limiti del possibile, cura quelle ferite che l'ortodossia ha subito negli anni del totalitarismo, in particolare allestendo cantieri edili per la costruzione di nuove chiese e restaurando i monumenti e gli edifici di culto orto-

dosso. Lo Stato spinge le Chiese verso il raggiungimento di un accordo nella risoluzione del problema dell'unione dell'ortodossia, ma non accelera il processo, anche se crede che una risoluzione più veloce di esso sia negli interessi degli Ucraini e serva ad innalzare l'autorità della stessa ortodossia. L'Ucraina può avere una sua Chiesa ortodossa unita indipendente. Questa presenza aprirebbe la possibilità di superare la crisi dell'ortodossia in Ucraina in maniera concreta e soddisfacente.

Riassumendo quel che è stato detto, è da notare che la struttura ecclesiastica dell'ortodossia ucraina a modo suo rispecchia il contesto storico e contemporaneo delle relazioni tra l'Ucraina e la Russia. Si sa che il potere russo ha sempre sfruttato la sua Chiesa ortodossa nelle sue aspirazioni a colonizzare l'Ucraina, e con l'andare del tempo l'ha trasformata in una specie di impero ecclesiastico con un tipo di mentalità di vocazione sciovinista. Nello stato odierno dell'ortodossia ucraina troviamo anche l'impronta di quella contrapposizione secolare che esiste nelle relazioni tra i Patriarcati di Costantinopoli e di Mosca, coinvolti nella lotta per il predominio nell'ortodossia ecumenica.

Lo stato dell'ortodossia rispecchia anche la situazione politica che si è formata in Ucraina e, in parte, la volontà di alcune forze di sinistra di reinserirla in qualche nuova Unione, la cui base spirituale potrebbe essere la Chiesa ortodossa russa di oggi. Le ultime elezioni parlamentari hanno visto confermato il blocco del Partito comunista dell'Ucraina con gli elementi ucrainofobi all'interno della Chiesa ortodossa ucraina sotto la giurisdizione moscovita. Proprio questi ultimi, sottolineando l'ortodossia come elemento di indentificazione degli Ucraini, fanno di tutto per ridurre la questione dell'indipendenza nazionale affatto privo di importanza, e per sostituire il senso della coscienza nazionale con la convinzione di una qualche confessionalità astratta («Siamo degli ortodossi»).

Tutto questo ci dà ragione per concludere che il problema dell'unione delle Chiese ortodosse ucraine non può essere risolto nella prospettiva immediata senza l'intervento del fattore statale. Le stesse Chiese sono lontane dalla risoluzione di questo loro problema, ma, e questo è un dato caratteristico, sia la Chiesa del Patriarcato di Mosca che quella autocefala chiedono lo Stato di non intervenire nella situazione ortodossa, facendo riferimento ai canoni ecclesiastici.

Eppure, nell'assunzione da parte dello Stato delle funzioni di arbitro nelle relazioni interconfessionali (ruolo che la Chiesa dipendente da Mosca aggiudica a sè) non c'è niente di sovversivo. È già successo nella storia (ricordiamo il ruolo positivo dell'imperatore Costantino oppure del principe Vladimir nella storia cristiana). Tutelando la pro-

pria integrità e cercando le basi per il risorgimento nazionale, lo Stato giustamente dichiara la sua preoccupazione per la situazione nella cristianità ortodossa e favorisce la creazione della Chiesa ortodossa unita che potrebbe lavorare accanto al potere per il bene dell'Ucraina.

JERZY KŁOCZOWSKI

## Polonia-Ucraina: una difficile eredità

Le relazioni tra la Polonia, indipendente dal 1989, e l'Ucraina, indipendente dal 1991, sono oggi molto buone su diversi piani, ma l'eredità storica di queste relazioni è sempre molto pesante e grava ancor oggi sull'animo delle persone. Da ciò l'importanza estrema della collaborazione tra gli storici dei due paesi, sempre più intensa a partire agli anni 1989-1991.

Desidero ricordare che gli storici polacchi ed ucraini da parecchi anni stanno collaborando strettamente sul vasto fronte della nostra storia comune e consiglieri alle persone interessate di mettersi al corrente dei dibattiti e delle risoluzioni attuali. È molto importante essere pronti a parlare di questioni difficili senza farne argomento tabù. I nove volumi della serie *Polska-Ukraina: domande difficili* (in polacco), fondata nel 1998 su iniziativa dell'Associazione mondiale dei Soldati della "Armata Nazionale" – "Armia Krajowa", clandestina nella resistenza polacca (1939-1945) – e dell'Associazione degli Ucraini in Polonia, sono un esempio da sottolineare in modo particolare; i volumi concernono gli anni più difficili della II guerra mondiale, anni la cui valutazione è molto diversa dalle due parti. C'è la necessità di anni di collaborazione comune per stabilire lo svolgimento di quegli eventi drammatici, ma la via per condurre tali studi è tracciata visto che i lavori compiuti in questo campo hanno dato i loro frutti.

Ci si può chiedere se ed in che modo le nostre ricerche comuni giungano alla cerchia più vasta della società in tutti e due paesi, se facciano parte dei programmi educativi, se siano conosciute dagli insegnanti, trattate dai *media* (giornali, riviste, televisione).

Malgrado alcune iniziative e la "correttezza politica" della due parti, c'è molto da fare e in tutti i settori, senza nessuna eccezione. Vale la pena di ricordarsene e di approfittare di ogni occasione e ad ogni livello per realizzare in pratica ed ogni giorno incontri ed avvicina-



menti. I rapporti interpersonali, in ogni momento e per quanto riguarda ogni passo, sono decisivi.

Bisogna considerare lo studio, condotto sotto una redazione comune, della storia di Bielorussia, Lituania, Polonia ed Ucraina – quattro paesi formatisi sul territorio dell'antico Stato federale chiamato Repubblica polacco-lituana (secoli XIV-XVIII) – come risultato importante della collaborazione scientifica realizzata da più di dieci anni sotto gli auspici dell'Istituto dell'Europa Centro-Orientale (con Lublino come centro di federazione di questi Istituti); manca ancora la storia della Lituania, però la storia dell'Ucraina (due volumi), della Polonia (tre volumi), della Bielorussia (due volumi) sono accessibili (vedi bibliografia).

Ognuno degli autori di questa edizione in più volumi tratta il tema a suo modo, tuttavia – e questo è importante – con una certa cura nel prendere in considerazione il punto di vista degli altri. Il grande vantaggio di tale impresa è consistito, tra l'altro, nel fare di questo dialogo non solo un dialogo a due, ma almeno a quattro, costringendo ad una riflessione comune e spesso all'elaborazione di un tema in maniera del tutto diversa da quella fissata da anni nella nostra stessa memoria.

Consiglierei di cominciare a riflettere sul tema difficile, ma importante per ambedue le parti, dell'eredità polacco-ucraina sulla base della storia dell'Ucraina scritta da Natalia Jakovenko e Jarosław Hrycak, due eminenti studiosi della generazione media di Kiev e di Leopoli.

Per la prima volta il lettore polacco si trova dinanzi la presentazione moderna della storia completa dell'Ucraina realizzata in modo da coglierne le peculiarità, con grande impegno, con un grande senso della sintesi e con la massima obiettività. Direi anche che tale lettura costituisce la condizione *sine qua non* di ogni dialogo polacco-ucraino. La conoscenza polacca della storia dell'Ucraina è ancora molto unilaterale e frammentaria, riguardando eventi particolari o fenomeni singoli, e proprio per questo ogni tentativo di giungere ad una sintesi ampia e complessiva che vada oltre gli affari polacco-ucraini è molto importante.

Bisogna completare questa lettura con i tre volumi di Jerzy Kłoczowski, Andrzej Sulima Kamiński e Hanna Dylałgowa che rappresentano una nuova visione della storia della Polonia e della Repubblica delle due Nazioni – cioè il Regno di Polonia e il Granducato di Lituania –, molto lontana dalle opinioni divulgate, visto che accostano in maniera nuova il problema della coesistenza, della convivenza di nazioni, culture, religioni e lingue diverse sul grande territorio del paese polacco-lituano. Le tesi di Kamiński riguardanti la società civile della Repubblica federale e la sua eredità meritano un'attenzione particolare e aprono un vasto dibattito. Quello della eredità comune delle quattro

nazioni oggi indipendenti è uno dei problemi più importanti, soprattutto prendendo in considerazione il ruolo di ognuno di questi paesi nell'Europa di oggi. Bisogna cominciare a fare l'inventario della eredità polacco-ucraina partendo non tanto dai rapporti buoni o meno buoni esistenti tra la Rus' di Kiev e la Polonia nel X-XII secolo, quanto dalla diversità della nostra storia o della nostra sorte a partire dal XIII-XIV secolo. La Polonia conservò l'indipendenza e costruì nel XIV secolo un proprio Stato, molto forte, mentre la Rus' di Kiev, sottomessa ai Tartari, si trovò nello stesso periodo con una gran parte del proprio territorio inglobata nel Granducato di Lituania e nel Regno polacco. Non si riuscì a creare un ducato russo intorno a Galicz e Wolyń (Wolyn' in polacco) e, quando una grande parte di queste terre in quello stesso secolo fu unita alla monarchia polacca, non si ebbe la federazione di due regni, Polonia e Rus', ma si formò un voivodato russo (ruteni) come parte integrante dello stato polacco. Evidentemente, il popolo di tutto quel territorio sopportò le conseguenze di tale manovra, conseguenze importanti, di gran peso, per la difficile eredità polacco-ucraina e per la città di L'viv (Lwów in polacco, Leopoli,emberg).

Nel Granducato di Lituania, i grandi signori e i boiari (boiardi) svolsero un ruolo sempre più determinante nel XV-XVI secolo anche per quanto riguardava la direzione del paese, dello Stato. Però, nel 1569, letteralmente un giorno prima della data fissata per concludere il compromesso polacco-lituano passato alla storia sotto il nome di Unione di Lublino, ebbe luogo la divisione delle terre russe. Il sud, futura Ucraina, entrò a far parte della monarchia polacca riservandosi grande autonomia, invece il nord – futura Bielorussia – andò a far parte del Granducato lituano. È notevole il fatto che i nobili ruteni non cercarono di creare un proprio granducato, uno Stato russo (ruteni) che avrebbe potuto godere degli stessi diritti e delle stesse leggi della Lituania o della Corona (Polonia) e trasformare così la "Repubblica delle due Nazioni" in "Repubblica delle tre Nazioni". Solo dopo alcune decine di anni di intense esperienze di governo e parlamentari della attiva nobiltà russa (rutena) nello stato federale creato nel 1569, l'idea di un terzo Stato di Rus' venne definendosi chiaramente sulla base della tradizione della Rus' di Kiev che veniva riscoperta.

La mancata soluzione del problema ed il parallelo movimento dell'insurrezione cosacca, che dal 1648 trovò un vasto appoggio nella popolazione dell'Ucraina, contribuirono alla profonda crisi della Repubblica delle due Nazioni. Le lotte fratricide sanguinose scavarono un abisso profondo e duraturo tra i nobili del "popolo politico" della

Repubblica e gli Ucraini-Ruteni trattati dall'alto in basso come "resuni", "cosacchi". Lo scrittore Sienkiewicz nel suo *A ferro e fuoco* ancora al volgere del XIX secolo rappresenta lo svolgimento di quegli eventi visti attraverso i cronisti del XVII secolo. Così pure fallì il progetto di creare un granducato russo (ruteni) unito con la Repubblica nel 1658 – unione hadziacka –, e il tentativo di costituire uno Stato autonomo cosacco sotto la protezione della Russia dello zar fu annientato definitivamente all'inizio del XVIII secolo dal successo dello zar Pietro il Grande. I capi, gli anziani, dei cosacchi si rifacevano alla tradizione della nobiltà ucraina all'interno della Repubblica e cercavano sulla base di quella esperienza di costruire un proprio Stato, ma la loro aspirazione era inconciliabile con l'assolutismo russo.

Le diversità delle soluzioni con cui si affrontò il problema cosacco per quanto riguardava la concessione agli anziani dei cosacchi dei diritti dei nobili – sulle terre polacche con Mazowsze a capo i diritti erano concessi a circa il 20% degli anziani, mentre sulle terre di Kiev solo a circa l'1% di loro – costituì uno dei problemi fondamentali dell'antagonismo polacco-ucraino. Le somiglianze riguardanti le aspirazioni dei cosacchi e i tentativi di realizzarli nello Stato che cercarono di costruire dalla metà del XVII secolo, in collaborazione con l'impero russo degli zar, su modello della Repubblica polacca, hanno una importanza particolare per la eredità polacco-ucraina. Si può dire che questo stato di cose fu la continuazione della buona coesistenza del XIV-XVI secolo prima della catastrofe completa nel corso del XVIII secolo.

In tale prospettiva vale la pena di riflettere in modo serio sulla tesi dello storico moderno ucraino Orest Subtelny che parla di sconfitta generale dei nobili dell'Europa Centro-Orientale e dei loro paesi (Stati) liberi nello scontro con l'assolutismo dei vicini all'inizio del XVIII secolo. Egli tratta parallelamente della catastrofe dei nobili polacco-lituani, della Livonia (ovvero della Lettonia e dell'Estonia attuali), ungheresi, moldavi, ed ucraini; questa catastrofe significa infatti la fine della libertà dell'Europa Centro-Orientale (*Domination of Eastern Europe*, Mac Gill-Queen's University Press 1986). Gli smembramenti della Polonia-Lituania (1772-1914) modificarono profondamente la carta di quella parte dell'Europa. Il parallelismo drammatico tra la sorte della Polonia e quella dell'Ucraina, pur in tutta la loro diversità, in tale prospettiva è evidente. La guerra ucraino-(russo)-polacca indebolì tutta la Repubblica polacco-lituana e anche l'Ucraina. Dall'inizio del XVIII secolo, poi, l'alleanza russo-prussiana la afferrò in una morsa, tenendola, con pochi intervalli, fino al 1945 e poi fino al 1989-91,



quando, passati trecento anni, nacque sulla carta dell'Europa una nuovissima costellazione europea con la Polonia libera e l'Ucraina libera.

Nello stesso tempo, i rapporti polacco-ucraini hanno avuto nell'arco di quei trecento anni drammatici per entrambe le parti una loro storia molto ricca, in cui sono state presenti, ad ogni passo, sia la vicinanza, sia la diffidenza e l'incomprensione, sia la tensione spinta fino a scontri sanguinosi. Insomma, la complessità e la vastità di questi rapporti richiedono studi sereni, imparziali al massimo e privi di rancori da entrambe le due parti. L'immagine giunta a noi di quella storia è profondamente falsata da molti punti di vista, essendo costituita dalle interpretazioni dei nazionalisti aggressivi, soprattutto polacchi, ucraini o russi, che appaiono dalla seconda metà del XIX secolo e che conducono a conclusioni spesso completamente opposte.

Ci sono da approfondire inoltre l'aspetto sociale, la posizione dei nobili polacchi e dei proprietari terrieri polacchi sulle terre ucraine fino alla I guerra mondiale e quella dei cittadini urbani polacchi o ebrei, abitanti nelle grandi città. Per il popolo ucraino, profondamente contadino, questi problemi hanno avuto molta importanza. L'aumento veloce del potenziale demografico polacco ed ucraino nella seconda metà del XIX secolo ha costituito un processo di grande rilievo. Si può ritenere, in modo approssimativo, che nel 1914 ci fossero più di venti milioni di Polacchi e una cifra anche maggiore di Ucraini sui territori storici della Polonia e dell'Ucraina. Dobbiamo però anche prendere in considerazione il basso livello di coscienza nazionale dei contadini. Non dobbiamo dimenticare che nasce pure la contestazione per la sproporzione riguardante la posizione sociale, economica e politica di alcuni gruppi, sempre a discapito degli Ucraini. Lo studioso polacco Piotr Eberhardt afferma che sulle terre ucraine appartenenti alla Russia abitavano nel 1914 circa 20 milioni di Ucraini, 3 milioni di Ebrei, 3 milioni di Russi, e circa 800 mila Polacchi. Invece in Galizia dell'Est, in Austria – ma la cifra va presa con molta cautela –, stima che potevano abitare 3 milioni di Ucraini, più di un milione di Polacchi e 580 mila Ebrei.

Il movimento nazionale polacco ebbe nel XIX secolo, per molte ragioni, una forza maggiore di quello ucraino. Pur tenendo presente ciò e pur procedendo con molta prudenza vista la difficoltà di entrare nel dettaglio del movimento ucraino, bisogna sottolineare i suoi successi che, all'inizio del XX secolo, suscitavano stupore in quei Russi o Polacchi che non sapevano interpretare il significato di tale fenomeno.

Per i Russi l'Ucraina non esisteva, c'era semplicemente da anni una Piccola Russia che faceva parte integrante del popolo russo. In



Polonia, invece, tradizionalmente si trattavano da tempo gli Ucraini (Ruteni) come una parte del popolo politico dell'antica Repubblica polacco-lituana.

Vale la pena di consigliare la lettura dei capitoli che Jarosław Hrycak nel libro già segnalato dedica a quella che definisce nel sottotitolo come la «nascita del popolo moderno in Ucraina». Nella sua visione nella prima metà del XIX secolo propone come un “preannuncio” di tale nascita la grande figura del poeta nazionale Taras Shevchenko, mentre nel capitolo “Dal contadino al popolo” ne rappresenta il momento pienamente maturo. In seno a questo movimento si decise anche di parlare della nazione ucraina per distinguerla nettamente dai Russi. Nella Galizia dell'est all'inizio del XX secolo ha avuto luogo il più forte antagonismo polacco-ucraino poiché lì il nazionalismo ucraino sempre più forte si è scontrato con un giovane, aggressivo, nazionalismo polacco del tutto contrario all'idea di una “nazionalità ucraina”. L'assassinio del governatore della Galizia, Andrzej Potocki, compiuto da uno studente ucraino nel 1908, portò tutto il paese sull'orlo della guerra civile. Apparvero allora gli slogan “L'Ucraina agli Ucraini” e “Lyachiv oltre il San” (Lyachiv = Polacchi; San = fiume ad ovest di L'viv) che hanno pesato poi, durante decine di anni, sull'ostilità in questi territori.

Da parte polacca, i conservatori, con Micha Bobrzyński governatore di Galizia per un certo periodo, ed i socialisti facevano molto per risolvere i problemi, ma la Democrazia Nazionale, il partito del nazionalismo, sempre più forte, aiutata ad un certo momento dai vescovi latini, impegnati nel conflitto, suscitava continuamente un atteggiamento ostile.

Si può generalmente dire che il profondo antagonismo polacco-ucraino, evidente nel territorio della Galizia Orientale all'inizio del XX secolo, ha pesato in modo particolare e tragico sul complesso dei rapporti polacco – ucraini nella prima metà di questo secolo. In tale prospettiva, bisogna vedere e valutare la lotta per Leopoli e tutta la guerra fratricida per la Galizia orientale tra gli Ucraini e i Polacchi dal novembre 1918 fino all'estate del 1919 ed in seguito il complesso dei rapporti e “il problema ucraino” nel nuovo Stato polacco fino alla guerra del 1939.

Esisteva, e bisogna ricordarsene, anche una corrente di pensiero e di azioni che meglio coglieva l'importanza dell'avvicinamento polacco-ucraino. La corrente citata si lega alla persona di Józef Piłsudski e alla politica di cooperazione del 1919/20 e all'Ucraina indipendente di Kiev e al suo capo Petlura. L'armata ucraina e polacca ha lottato uni-

tamente contro i sovietici. La disfatta di tale politica, la disfatta di ogni programma di federazione o aspirante alla cooperazione polacco-ucraina, o polacco-bielorussa, o polacco-lituana, risultò nociva o drammatica per la sorte di tutto il territorio della antica Repubblica delle due Nazioni (o delle molte Nazioni) durante il XX secolo. Oggi sempre meglio e sempre più profondamente siamo in grado di rendercene conto in modo chiaro e inequivocabile.

Generalmente, il principio del nazionalismo aggressivo polacco con lo slogan “La Polonia ai Polacchi” e la politica che tendeva a far assimilare, a rendere Polacchi gli Ucraini e i Bielorussi, trovarono una viva resistenza e condussero alla conseguenza di peggiorare i rapporti reciproci. La politica sovietica ha introdotto poche modifiche nella posizione politica o nell’atteggiamento della maggior parte dei Polacchi e nell’opinione pubblica polacca. All’inizio, certamente, in grande misura come contrappeso alle intenzioni polacche, le Repubbliche sovietiche di Ucraina e di Bielorussia hanno ottenuto un margine relativamente importante di libertà nazionali, il che ha suscitato la speranza nei movimenti nazionali ucraini e bielorussi di poter aspirare alla loro realizzazione. Tuttavia, già negli anni Trenta, la politica brutta sovietica tendeva a distruggere, con molto esito, la coscienza nazionale bielorussa e ucraina, e a liquidare fisicamente le *élites* della società e milioni di contadini; non sembra che l’opinione pubblica polacca abbia reagito con vera e reale commozione vedendo l’enorme catastrofe nazionale ucraina, cioè gli eventi dagli anni Trenta all’impero sovietico.

Gli Ucraini in Polonia dopo il 1921 – circa 4,5-5 milioni di persone – costituivano la più grande “minoranza”, come si diceva a quel tempo, sottolineando questa peculiarità – nella Polonia ricostruita entro i confini fissati negli anni 1921-23; gli Ucraini costituivano “la maggioranza” evidente in due voivodati – stanisławowskie e wołyńskie. Non avendo ottenuto l’autonomia, né la possibilità di partecipare al governo, la loro forza si manifestò nella nascita di un movimento sociale simile al movimento polacco nato durante l’occupazione prussiana alla fine del XIX secolo. Trovarono l’appoggio della Chiesa greco-cattolica e di quella figura straordinari che fu l’arcivescovo Andrij Sheptytsky (1901-1944). Il movimento era più “cosciente”, più maturo in Galizia dell’est (orientale), invece nel Wołyń ortodosso, appartenente, prima della guerra, alla Russia, la situazione era diversa dal punto di vista religioso e nazionale.

I Polacchi provarono con insistenza a separare i due territori avendo paura dell’espansione “galiziana”; a Wołyń preferivano vedere a capo della gerarchia ortodossa piuttosto i Russi che gli Ucraini. Pił-

sudski e la tradizione di unione con Petlura e l'Ucraina oltre il Dniepr dimostrò invece atteggiamenti di apertura nei confronti degli Ucraini. L'esercito di Petlura, che seguiva la tradizione delle lotte comuni polacco-ucraine contro i sovietici, dopo la disfatta, rimase fuori dell'Ucraina, per gran parte in Polonia. Dopo che Pilsudski prese il potere nel 1926, fu possibile la collaborazione stretta polacco-ucraina come pure la cooperazione militare e di spionaggio contro la Russia Sovietica (vedi Robert Potocki, *L'idea della Restituzione della Repubblica Popolare Ucraina (1920-1939)*, Lublin, 1999, libro in polacco scritto sulla base di fonti di grande interesse). Per seguire la linea – aperta verso Kiev – del Pilsudski, fu nominato il voivoda Jan Henryk Józewski (1892-1981), molto stimato da lui, uomo che fu membro del governo di Petlura in Ucraina. Come voivoda di Wołyń, egli fece una politica diversa da quella dei Polacchi in Galizia, e contemporaneamente si dichiarò estraneo con la politica del suo Wołyń alle influenze ucraino-galiziane. Era convinto che l'idea nazionale ucraina fosse molto forte e che la fraternità polacco-ucraina avesse un peso importante. In uno dei suoi primi *exposés* aveva detto che «il problema della coesistenza fraterna del popolo ucraino e polacco deve trovare risoluzione in Wołyń di oggi».

“L'esperimento” di Józewski nell'ambito più vasto della politica polacca è stato sempre oggetto di analisi, esami e discussioni. Ha provocato il malcontento e la critica dei circoli nazionali di destra da sempre anti-ucraine. Dopo la morte di Pilsudski (1935), egli perse l'appoggio del comandante (J. Kęsik – *Una persona di fiducia del Comandante, Biografia politica di Jan Henryk Józewski*, Wrocław 1995) e fu costretto a dare le dimissioni. Egli criticò vivacemente la nuova politica più ostile degli Ucraini. Dobbiamo ricordarci che nel 1926 Pilsudski si impegnò a cercare di risolvere i problemi dell'esercito e della politica degli Affari Esteri, ovvero che egli non si occupava di affari di poco peso, di problemi di minoranze nazionali. La dura posizione polacca in Galizia Orientale, chiamata dai Polacchi – a dispetto degli Ucraini – “Piccola Polonia dell'Est”, provocò la fortissima resistenza ucraina che si espresse in diverse forme. Il ricordo dell'indipendenza dell'Ukrainska Narodna Respublika Zachodnia (Repubblica Popolare dell'Ucraina Occidentale) proclamata a Leopoli il 9 novembre 1918 e difesa in armi negli anni 1918-19 con Eugeniusz Petruszewicz a capo del governo, che dopo la disfatta trovò appoggio a Vienna, faceva pensare al governo polacco come al governo dell'occupante.

Molti gruppi aiutati dall'emigrazione suscitavano le idee della lotta armata, del terrorismo, del boicottaggio nella vita quotidiana. Cer-



cavano aiuto nei paesi nemici della neonata Polonia, Cechia, Lituania e Germania. Dopo qualche anno si formò, sulla base di tale movimento, un'organizzazione clandestina nazionale, l'Organizzazione dei Nazionalisti Ucraini, che aveva come scopo la lotta diretta e senza scrupoli – comprendeva anche il terrorismo –, contro la Polonia e l'Unione Sovietica. Trovò il suo alleato tra i nazisti nella Germania di Hitler. La lunga serie di azioni aventi per scopo quello di terrorizzare il popolo polacco sotto lo slogan "Lachy oltre il San" provocarono la reazione pacifica polacca, nell'autunno 1930, con la presenza dell'esercito e della polizia. In seguito gli Ucraini se ne ricordarono a lungo. Sembra che quando il problema dell'appartenenza della Galizia fu risolto in campo internazionale nel 1923, i movimenti che cercavano un compromesso con la Polonia cominciarono ad avere importanza.

Il partito UNDO (Ukrainske Nacjonalno-Demokratyczne Objednanie – Unione Ucraina Nazionale Democratica) esprimeva le idee dei partiti citati. L'Unione anti-russa ed indipendente chiedeva di estendere i diritti nazionali e religiosi degli Ucraini, per esempio, di ottenere il diritto di uguaglianza per la lingua ucraina, l'ammissione agli uffici, l'apertura di una università ucraina. La parte polacca non fu pronta a fare concessioni. Tale situazione si vide meglio dopo il 1935 che subito dopo la morte del maresciallo Pilsudski per il quale contava l'eredità di una maggiore tolleranza.

Alla fine, qualche organizzazione militare distrusse più di cento edifici ortodossi nella regione di Lublino, provocando l'indignazione non solo degli Ucraini ma anche dell'opinione pubblica polacca non affetta da sciovinismo. In generale, la politica polacca nei confronti degli Ucraini nella Polonia indipendente è giudicata dagli storici negativamente prendendo in considerazione tutta la vicenda storica molto complessa.

Un grande specialista dei problemi nazionali, Jerzy Tomaszewski, nel suo libro intitolato *Repubblica di molte nazioni* (Varsavia 1985, in polacco) esprime un'opinione severa sulle pacificazioni polacche: «Lo Stato polacco istruì gruppi di nemici accaniti che erano costretti a starsene tranquilli per paura delle repressioni, ma che aspettavano con ansia il momento della vendetta».

Un altro eminente studioso, Ryszard Torzecki, finisce la sua dissertazione (*La questione ucraina in Polonia degli anni 1923-1929*, Kraków 1989) con le seguenti frasi riguardanti Leopoli e la Galizia – Haliczyna: «Mantenere il campo strategico della II Repubblica di cui parlava il generale Władysław Sikorski, costruito con un enorme sforzo e numero di vittime tra i soldati, negoziato dai politici, edificato sul



territorio conquistato nell'arco di secoli dalla cultura polacca e abitato da secoli da Polacchi dispersi tra la popolazione ucraina, risultò più difficile che ottenerlo».

Non fu possibile mantenerlo e bisognò cercare di non inimicarsi la popolazione ucraina per evitare lo spargimento di sangue fraterno polacco-ucraino. Alcuni osservatori o attori di tutta la scena dei rapporti polacco-ucraini videro con chiarezza i pericoli imminenti. Il voivoda Józewski avvertiva i rischi dei cambiamenti progettati dalla politica di Wołyń: «certi momenti di tale politica – ha dichiarato nel 1938 – condurranno a creare odio per tutto ciò che è polacco».

Accanto al nazionalismo aggressivo polacco coesisteva la stupidità di una burocrazia arrogante e sprezzante di tutto ciò che risultava ucraino. C'è sempre da rispondere alla questione riguardante il ruolo delle due Chiese cattoliche coesistenti, quella latina e quella uniate (greco-cattolica), per capire se cercavano e in che misura di riconciliare e quanto invece si lasciavano attirare dai nazionalisti che cercavano di strumentalizzare la religione per i propri fini. Altra questione è il fatto che le *élites* polacche non hanno fatto alcuno sforzo per capire il pensiero e la cultura ucraina. Si ripetevano solo stereotipi. Oggi sappiamo che l'idea di creare una propria nazione fu presente nel pensiero del popolo ucraino nel periodo tra le guerre. Consiglio di studiare la dissertazione di un giovane studioso, Tomasz Stryjek, intitolata *Idea nazionale ucraina del periodo tra le guerre, Analisi dei concetti scelti*, Wrocław 2001 (in polacco), che si chiede se davvero da parte polacca queste idee erano conosciute e se i Polacchi erano pronti a discuterne. Tomasz Stryjek comincia il suo libro affermando che «è paradossale che tra tutte le nazioni che attualmente circondano la Polonia, gli Ucraini siano il meno conosciuti ed i meno amati». Se questo è vero, possiamo chiederci che cosa è cambiato oggi, che cosa è migliorato o peggiorato e di che cosa siamo responsabili.

Non dimentichiamo che durante l'invasione tedesca nel 1939, gli Ucraini rimasero, in maggioranza, leali nei confronti dello stato polacco. Circa 150 mila Ucraini prestarono servizio militare nell'esercito polacco. Nel Parlamento, il vice presidente della Dieta, Wasyl Mudryj dichiarò in nome della popolazione ucraina e dell'UNDO che non era tempo di fare discussioni politiche ma che bisognava fare di tutto per difendere lo Stato. Non c'è dubbio che esisteva una parte della società polacca ed ucraina che capiva l'importanza dei rapporti reciproci ed era rattristata a causa delle speranze perdute. Furono loro a costruire una qualche base positiva per il futuro.

I nazisti, dopo l'occupazione della Polonia, appoggiarono piuttosto gli Ucraini contro i Polacchi, ma con dei limiti molto precisi; per

esempio dopo il 1941 impedirono il tentativo di costruzione di uno stato ucraino alleato della Germania. Gli estremisti-nazionalisti negli anni 1943-44 vollero eliminare i Polacchi uccidendo decine di migliaia di persone, soprattutto in Wolynia in una guerra fratricida polacco-ucraina di quegli anni che segna profondamente la memoria dei due popoli. Tanto più, dunque, bisogna sottolineare l'importanza straordinaria dell'avvicinamento a partire dagli anni 1989-1991.

### Bibliografia

- Dylagowa H., *Historia Polski 1795-1990 [Storia della Polonia 1795-1990]*, Lublin 1990
- Les frontières et l'espace national en Europe du Centre Est*, sous la direction de J. Kłoczowski, P. Plisiecki, H. Easzkiewicz, Lublin 2000
- Hrycak J., *Historia Ukrainy 1772-1999. Narodziny nowoczesnego narodu [Storia dell'Ucraina 1772-1999. La nascita di un popolo moderno]*, Lublin 2000
- Jakovenko N., *Historia Ukrainy od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku [Storia dell'Ucraina dai tempi antichi alla fine del XVIII sec.]*, Lublin 2000
- Kaminski A.S., *Historia Rzeczypospolitej wielu narodów. Obywatele, ich państwa, społeczeństwo, kultura [Storia della repubblica multinazionale. Cittadini, ceti sociali, società, cultura]*, Lublin 2000
- Kłoczowski J., *Historia Polski od czasów najdawniejszych do końca XV wieku [Storia della Polonia dai tempi antichi alla fine del XV secolo]*, Lublin 2000
- Kłoczowski J., *One example of a difficult but fruitful European dialogue in post-communist Europe, the dialogue between Belarus, Lithuania, Poland and the Ukraine*, in «*Comparare. Comparativ European History Review*», 2, 2002, pp. 186-199

OXANA PACHLOVSKA

## Polonia e Ucraina: da un passato di scontro ad un presente di dialogo sulla via verso l'Europa

«*Za waszq wolność a naszq!*». «Per la vostra libertà e per la nostra!». Questo famoso motto che ci riporta alla tragica Insurrezione Polacca del 1830-1831 non suona come mero ricordo di archivio dei drammi storici del passato, ma si ripropone come attuale *imperativo categorico* della Polonia e dell'Ucraina nelle coordinate storiche dell'oggi.

Il discorso sulla prospettiva europea della Polonia e dell'Ucraina richiede comunque una necessaria premessa storica che rivela un dato di grandissima importanza per ambedue i popoli. È stata proprio l'evoluzione del rapporto reciproco tra Polonia e Ucraina ad aver determinato in misura decisiva i destini storici dei due paesi.<sup>1</sup> In breve, il loro scontro non fece che portare le due realtà al collasso, mentre, al contrario, l'avvicinamento produsse sempre validissimi contributi nell'interesse reciproco. Di più, *la ripresa del dialogo politico tra i due paesi è stata sempre in modo più o meno esplicito risultante diretta del dialogo tra le loro culture*. Questo fatto conferma come nell'ambito della civiltà ucraina e di quella polacca i progetti politici passino inamancabilmente al vaglio dei valori culturali ed etici.

La Polonia e l'Ucraina si affacciarono sulla storia europea da prospettive diametralmente opposte, frutto di due civiltà antagoniste. L'ingresso in Europa della Polonia passa attraverso il portale della civiltà del cristianesimo occidentale (di Roma), mentre l'Ucraina vi accede tramite il cristianesimo orientale (di Bisanzio). Nel 966 la Polonia scelse il cristianesimo nella sua forma occidentale. Ventidue anni dopo, nel 988, la cristianizzazione della Rus' di Kiev avvenne secondo

1. I. Lysjak-Rudnyc'kyj [Rudnytsky], *Pol's'ko-ukrajins'ki stosunki: tjahar istoriji*, in *Istoryčni ese*, 2 voll., Kyjiv 1994, I, pp. 83-110; A. Stepnik, *Ukraina i stosunki polsko-ukraińskie w syntezach i podręcznikach dziejów ojczystych okresu porozbiorowego 1795-1918*, Lublin 1998.



il canone bizantino. E dunque, la Polonia, come struttura culturale e statuale, fin dagli albori respira in un universo che informerà poi quello che è adesso l'*Europa nell'accezione attuale del termine*. Al contrario, l'Ucraina si trovò sin dall'inizio immersa in un *sistema alternativo di valori* – vuoi spirituali vuoi socio-politici, e comunque culturali *tout court*. Le modalità di questa differenza emergeranno gradualmente nel corso della nostra trattazione.

E però, nell'arco di tanti secoli – praticamente dalla metà del Trecento alla metà del Novecento, fino alla fine della Seconda guerra mondiale, lo sviluppo socio-politico-culturale dell'Ucraina si è trovato intrecciato in un modo o in un altro allo sviluppo della Polonia.

In effetti, di questi sei secoli, per lo meno due secoli e mezzo – dalla seconda metà del Cinquecento, cioè dalla creazione della Rzeczpospolita (1569), alla fine del Settecento, cioè fino all'ultima spartizione della Polonia (1795) – l'Ucraina si sviluppava addirittura *all'interno stesso della statualità polacca*, anche se in modo frammentario. E furono secoli decisivi per la formazione dell'Ucraina e della sua consapevolezza di una propria identità: sotto l'aspetto politico, culturale, linguistico.

Una siffatta situazione ha creato per l'Ucraina una condizione tutta particolare nel quadro delle culture dell'Est europeo. La civiltà ucraina ha, per così dire, due anime: pur conservando il suo retaggio originario bizantino è tuttavia stata informata anche dalla caratteristica impronta occidentale mutuata dalla Polonia. Dal canto suo, la Polonia, pur incontrovertibilmente frutto di una matrice culturale «occidentale», si è sempre trovata esposta a una complessa interazione di influssi «orientali». È però nell'ambito della cultura ucraina che il monolite culturale slavo-bizantino mostra le crepe più significative, aprendo la strada a percorsi nuovi e stimolanti di dialogo ed aperture costruttive. Insomma, l'Ucraina, pur essendo sul piano politico «schiacciata» tra l'Est e l'Ovest europeo, sul piano culturale si è resa mediatrice sapiente tra questi due mondi, spesso in rotta di collisione.<sup>2</sup>

2. I. Ševčenko, *The Byzantine Roots of Ukrainian Christianity*, Cambridge (Mass.) 1984; Id., *Ukraine between East and West*, Edmonton-Toronto 1996; Id., *Ukraina między Wschodem a Zachodem. Różne oblicza świata Piotra Mohyły. Polska w dziejach Ukrainy*, Warszawa 1996; Ja. Daškevyč, *Ukrajina na meži miž Schodom i Zachodom (XIV-XVIII st.)*, in *Zapysky Naukovoho Tovarystva im. T. Ševčenko*, t. CCXXII, L'viv 1991, pp. 28-44; Lysjak-Rudnyc'kyj, *Ukrajina miž Schodom i Zachodom*, in Id., *Istoryčni ese*, 2 voll., Kyjiv 1994, I, pp. 1-9; Je. Malanjuk, *Narysy z istoriji našoji kul'tury*, in Id., *Knyha sposterežen'. Statti pro literaturu*, Kyjiv 1997; *Ukrajina XVII st. miž Zachodom ta Schodom Jevropy - L'Ucraina del XVII secolo tra*

Entrando nella «struttura profonda» dei rapporti tra Polonia e Ucraina varrebbe la pena di soffermarsi non solo e non tanto sulle rispettive realtà socio-politiche, quanto piuttosto su quello che mi piace definire come *ethos culturale*. Il termine, che sottende un *continuum di valori* che una società è andata elaborando nel suo percorso storico, è quanto mai indicativo nel delineare certe scelte di fondo attraverso le quali la società in questione si pone nei confronti del mondo proprio e di quello circostante.

E così, paradossalmente, malgrado una conflittualità politica aspra e lacerante, Polonia ed Ucraina hanno di fatto sviluppato un *ethos* culturale straordinariamente affine nel corso travagliato della loro storia, *ethos* che ha sempre consentito di abbattere steccati apparentemente insuperabili e comunicare sulla stessa lunghezza d'onda.

Come si sa, la dialettica dei rapporti politici e culturali tra Polonia e Ucraina è stata quanto mai complessa. E però, anche quando la politica precipitava i due paesi in baratri apparentemente senza rimedio, la cultura trovava insospettite sinergie di fondo, superando dunque anche le conflittualità più drammatiche.

La cronologia dei rapporti polacco-ucraini potrebbe essere convenientemente suddivisa per stadi. Nell'ambito di ogni stadio è poi possibile delineare le caratteristiche «di superficie», enucleando però nel contempo *l'evoluzione dell'ethos culturale gradualmente assunto a vero e proprio sistema*.

1. Il *primo periodo* coincide con la cosiddetta Età Lituano-Polacca nella storia ucraina: 1349-1569. La Polonia getta le basi di una sua specifica statualità e di una successiva espansione verso l'est (sotto il regno di Casimiro il Grande, 1333-1370), ed in questo periodo si avvertono già le prime avvisaglie di un futuro confronto ortodosso-cattolico. Nonostante questo, l'asse lituano-rutena segnava ancora una indiscussa predominanza della cultura (e della lingua) rutena nel Granducato Lituano.<sup>3</sup>

*Occidente ed Oriente d'Europa*, I Convegno Italo-Ucraino, 13-16 Settembre 1994, a cura di O. Myšanyč, Accademia Nazionale Ucraina delle Scienze-Fondazione Cini, Kyjiv-Venezia 1996.

3. M. Ljubavskij, *Očerk istorii Litovsko-russkogo gosudarstva do Ljublinskoj unii vključitel'no*, Moskva 1910 (rist. The Hague 1966); V.T. Pašuto, *Obrazovanie Litovskogo gosudarstva*. Moskva 1959; Br. Włodarski, *Polska i Rus'. 1194-1340*, Warszawa 1966; I. Kryp'jakevyč, *Halyc'ko-Volyns'ke knjazivstvo: Narysy*, L'viv 1984; F. M. Šabul'do, *Zemli Jugo-Zapadnoj Rusi v sostave Velikogo knjažestva Litovskogo*, Kiev 1987; AA. VV., *Ukrajina i Pol'sčca v period feodalizmu*, Kyjiv 1991. Segnaliamo un solo fatto rilevante: la lingua rutena (*rus'ka mova*) era lingua ufficiale

2. Il *secondo periodo* va dal 1569 al 1648. Questo periodo abbraccia il lasso di tempo che va dalla creazione della Rzeczpospolita, cioè dall'Unione di Lublino (1569)<sup>4</sup> all'inizio della Grande Guerra di Liberazione sotto la guida di Bohdan Chmel'nyc'kyj. In sostanza è un periodo di costante espansione della Polonia nelle terre ucraine, durante il quale la contrapposizione religiosa si fa aspra e la Polonia esercita una crescente pressione ideologica sull'Ucraina, che peraltro trova nel contempo modo di coltivare una propria identità politica e culturale sempre più marcata e convinta. Insomma, sulle ceneri della Rutenia antica un'Ucraina sempre più cosciente di una propria identità nazionale va muovendo i suoi primi e difficili passi.<sup>5</sup> È un avvio all'insegna di con-

del Granducato lituano. È in questa lingua che si scrivevano le cronache, i documenti amministrativi, lo Statuto Lituano, uno dei più avanzati codici giuridici del tempo, uscito nel Cinquecento in tre redazioni (Vecchio Statuto, 1529; Statuto della Volyn', 1566; Terzo Statuto Lituano, 1588; cfr. R. Laščenko, *Lytovs'kyj Statut, jako pam'jatnyk ukrajins'koho prava*, in *Naukovyj Zbirnyk Ukrajins'koho Instytutu v Prazi*, Praha 1923, I; M. Čubatyj, *Pravne stanovyšče ukrajins'kych zemel' Lytovs'ko-Rus'koji deržavy pid kinec' XIV st.*, in «ZNTŠ», 134-135, 144-145 (1924-1926); S. Kutrzeba, *Historia źródeł dawnego prawa polskiego*, I: *Litwa*, Lwów 1926; S. Barysėnak, *Nacyjonal'ny charakter Litovskago Statutu 1529 g.*, in «Polymja», 6-7 (1927); I. Lappo, *Litovskij Statut 1588 goda*, 2 tt., Kaunas 1934-1938; L. Okinshevich, *The Law of the Grand Duchy of Lithuania. Background and Bibliography*, New York 1953; *Statut Velikogo Knyazestva Litovskogo 1529 goda*, a cura di K. Lablonskis, Minsk 1960).

4. O. Halecki, *Dzieje Unii Jagellońskiej*, 2 voll., Kraków 1919-1920; J. Pelenski, *Inkorporacja ukraińskich ziem dawnej Rusi do Korony w 1569 roku. Ideologia i korzyści. Próba nowego spojrzenia*, in «Przegląd Historyczny», 65 (1974), pp. 242-260; H. E. Dembkowski, *The Union of Lublin. Polish Federalism in the Golden Age*, Boulder 1982; *Unia lubelska i tradycje integracyjne w Europie Środkowo-Wschodniej*, a cura di J. Kłoczowski, P. Kras, H. Łaskiewicz, Lublin 1999.

5. W. Lipiński (V. Lypyns'kyj), *Szlachta na Ukrainie. Udział jej w życiu narodu ukraińskiego na tle jego dziejów*, Kraków 1909; Id., *Z dziejów Ukrainy*, Kijów 1912; Id., *Ukraina na perelomi (1657-1659): Zamitky do istoriji ukrajins'koho deržavnoho budivnyctva v XVII-im stolitti*, Wien 1920 (rist. in Id., *Tvory. Istoryčna sekcija*, III, a cura di L. R. Bilas e Ja. Pelens'kyj, Philadelphia 1991); M. Hruševs'kyj, *Kul'turno-nacional'nyj ruch na Ukrajinі v XVI-XVII vici*, Kyjiv-L'viv 1918 (rist. «Žovten'», L'viv 1989, nn. 1-7); Z. Wójcik, *Dzikie Pola w ogniu. O Kozaczyźnie w dawnej Rzeczypospolitej*, 3<sup>a</sup> ed., Warszawa 1968; I. Kryp'jakevyč, *Do pytan'nia pro nacional'nu svidomist' ukrajins'koho narodu v kinci XVI-počatku XVII st.*, in «UIŽ», 2 (1966); T. Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.*, Warszawa 1985; M. Czech, *Świadomość historyczna Ukraińców pierwszej połowy XVII w. w świetle ówczesnej literatury polemicznej*, in «Slavia Orientalis», 3-4 (1989); B.N. Florja, *Brestskie sinody i Brestskaja unija. Slavjane i ich sosedі. Katolicizm i pravoslavie v Srednie veka*, Moskva 1991; Ja. Daškevyč, *Nacional'na svidomist'ukrajinciv na zlami XVI-XVII st.*, in «Sučasnist'», 3 (1992); M. Papierzyńska-Turek, *Pravoslavie i grekokatolicizm w polskiej historiografii i publicystyce historycznej*, in *Spotkania polsko-ukraińskie*, a cura di Z.



traddizioni drammatiche, basti pensare alla nascita dell'Unione greco-cattolica (1596) nel seno di una ortodossia che l'Ucraina cosacca difende proprio perché non vuole più essere vassalla del Regno Polacco e sfida dunque in blocco il potere religioso, politico e militare della Corona.<sup>6</sup> Alla dicotomia politica fa riscontro una parallela dicotomia culturale. Prende corpo una diatriba senza esclusione di colpi fra due sistemi che si vanno delineando come opposti ed inconciliabili.

3. Il *terzo periodo* va dal 1648 al 1795. È il periodo che agli inizi vede un continuo scontro sanguinoso tra Polonia e Ucraina. La «rivoluzione cosacca» guidata da Chmel'nyc'kyj (1648-1657) ribalta equilibri politici preesistenti ponendo la questione della costruzione di uno Stato ucraino.<sup>7</sup> E sarà proprio questo scontro a portare al collasso ambedue i

Mańkowski, Lublin 1992; N. Jakovenko, *Zradlyvyj pereverten' čy cementujučyj ferment naciji?*, in *Naše mynule*, Kyjiv 1993; Id., *Ukrajins'ka šljachta z kincja XIV do seređyny XVII st. (Volyn' i Central'na Ukrajina)*, Kyjiv 1994.

6. J. Wolski, *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936; O. Halecki, *From Florence to Brest (1439-1596)*, Hamden 1968 (trad. pol. *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, 2 tt., Lublin 1997); Z. Wójcik, *The Orthodox Church and the Polish Reason of State in the Seventeenth Century*, in *Le origini e lo sviluppo della Cristianità Slavo-Bizantina*, Roma 1992; B. Gudziak, *Istorija vidokremlennja: Kyjivs'ka mytropolija, Carhorods'kyj patriarch i heneza Berestejs'koji uniji*, in «Kovčeh», 1 (1993); Id., *Crisis and Reform: The Kievan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest*, Boston 1996; *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, a cura di R. Luźny, F. Ziejka e A. Kępiński, Kraków 1994; *Istoryčnyj kontekst, ukladennja Berestejs'koji uniji i perše poumijne pokolinnja*, a cura di B. Gudziak e O. Turij, L'viv 1995; *Deržava, suspil'stvo i Cerkva v Ukrajinu u XVII stolitti*, a cura di B. Gudziak e O. Turij, L'viv 1996; *Berestejs'ka unija i ukrajins'ka kul'tura XVII stolittja*, a cura di B. Gudziak e O. Turij, L'viv 1996; *Berestejs'ka unija ta vnutrišnje žyttja Cerkvy v XVII st.*, a cura di B. Gudziak e O. Turij, L'viv 1997.

7. F. Rawita-Gawroński, *Bohdan Chmelnicki*, 2 voll., Lwów 1906, 1909; I. Kryp'jakevyč, *Bohdan Chmel'nyc'kyj*, Kyjiv (rist. L'viv 1990); O. Ohloblyn, *Chmel'nyččyna j ukrajins'ka deržavnist'*, New York 1954; Id., *Dumky pro Chmel'nyččynu*, New York 1957; *Dokumenty Bohdana Chmel'nyc'koho. 1648-1657*, a cura di I. Kryp'jakevyč e I. Butyč, Kyjiv 1961; St. Velychenko, *The Influence of Historical, Political and Social Ideas on the Politics of Bohdan Khmelnytsky and the Cossack Officers between 1648 and 1657*, (Ph. D. diss.) University of London 1980; J. Kaczmarczyk, *Bohdan Chmelnicki*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1988; V. O. Zamlyns'kyj (Zamlynski), *Bogdan Chmelnickij*, Moskva 1989; V. Smolij, V. Stepankov, *U pošukach novoji koncepciji istoriji vyzvol'noji vijny ukrajins'koho narodu XVII st.*, Kyjiv 1992; Idd., *Bohdan Chmel'nyc'kyj: social'no-polityčnyj portret*, Kyjiv 1993; Idd., *Pravoberežna Ukrajina u druhij polovyni XVII-XVIII st.: Problemy deržavotvorenja*, Kyjiv 1993; Idd., *Bohdan Chmel'nyc'kyj: Chronika žyttja ta dijala'nosti*, Kyjiv 1994; Idd., *Ukrajins'ka deržavna ideja XVII-XVIII stolit': Problemy formuvannja, evoljuciji, realizaciji*, Kyjiv 1997; F. Sysyn, *Stosunki ukraińsko-polskie*



paesi. L'età del *Potop* (Diluvio, l'invasione svedese) e la successiva «Notte sassone» (prima metà del Settecento) per la Polonia, come l'età della *Rujina* (Rovina, seconda metà del Seicento) per l'Ucraina, porterà all'implosione di un mondo e all'affermazione di un mondo nuovo che cancellerà dalla cartina geografica sia la Rzeczpospolita che la «Repubblica cristiana cosacca». Con l'abolizione dell'Etmanato (1764), la distruzione degli ultimi insediamenti cosacchi (1775) e l'ultima spartizione della Polonia (1795) la mappa europea segna l'avvento di due nuovi protagonisti: l'Impero russo e quello austro-ungarico.

4. Il *quarto periodo* abbraccia l'Ottocento e dura fino al crollo dell'Impero austro-ungarico nel 1918. Je. Malanjuk, grande poeta e saggista, parlando della sua Ucraina, ebbe a dire: «la Notte della Non-Statualità». Tutto sommato, la formula valeva anche per la Polonia, che scomparve per più di un secolo dalla mappa politica europea (1795-1918).<sup>8</sup> È un periodo di continua ribellione di due popoli contro i loro comuni oppressori, la Russia e l'Austria. Fatte le debite distinzioni del caso, la Polonia e l'Ucraina si trovano ad essere *minoranze nazionali* all'interno di due imperi multietnici, minoranze soggette a una forzata e sistematica omologazione amministrativa, giuridica, militare e linguistica.

*E però, è proprio di questo periodo l'inizio di un avvicinamento mirato e consapevole tra la cultura ucraina e quella polacca. L'ethos culturale dei due popoli trova una radice comune nella comune tempe-rie di popoli negati. E la letteratura di entrambi questi popoli assume il ruolo di guida politica della nazione, nel tentativo di trovare prospettive alternative al disegno imperiale che le condannava senza appello.*

5. Il *quinto periodo* vede i due paesi sotto il giogo del totalitarismo nazista e comunista. Si ripresenta dunque l'identico paradigma di due popoli vittime di due imperialismi, quello pangermanico e quello panrusso. Sotto il regime comunista, l'*intelligenza* ucraina d'opposizione si ritrova in perfetta sintonia con quella polacca. Anzi, riconosce

*w XVII w. Rola świadomości narodowej i konfliktu narodowościowego w powstaniu Chmielnickiego*, in «Odrodzenie i Reformacja w Polsce», 27 (1982); Id., *Between Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil, 1600-1653*, Cambridge (Mass.) 1985; Id., *Ponjattja naciji v ukrajins'kij istoriohrafiji 1620-1690*, in *Ukraina: kul'turna spadščyna, nacional'na svidomist', deržavnist'*, Kyjiv 1992; D. Nalyvajko, *Kozac'ka chrystyjans'ka respublika (Zaporoz'ka Sič u zachidnojevropejs'kych literaturnych pam'jatkach)*, Kyjiv 1992; V. Stepankov, *Ukrajins'ka deržava u seredyni XVII stolittja: problemy stanovlennja j borot'by za nezaležnist'*, Kyjiv 1993; Id., *Pravoberežna Ukrajina u druhij polovyni XVII-XVIII st. Problema deržavotvorennja*, Kyjiv 1996.

8. N. Davies, *God's Playground. A History of Poland*, 2 voll., New York 1984; Id., *A Short History of Poland*, Oxford 1986.

in quest'ultima il ruolo di guida del movimento di liberazione. Parallelamente, l'opposizione polacca, fatta la necessaria autoanalisi dei passati errori della storia patria, vede nell'opposizione ucraina uno dei fattori determinanti nella lotta comune contro il regime sovietico.

6. Il *sesto periodo* abbraccia l'ultimo decennio della vita della Polonia e dell'Ucraina come stati indipendenti dopo l'implosione del regime comunista. I rapporti tra questi due paesi sono tuttora in via di elaborazione, ma rappresentano *una nuova realtà geopolitica e geoculturale* di indubbio rilievo, sia nell'oggi che nel futuro.

Ma vediamo di soffermare la nostra attenzione sui rapporti tra Polonia e Ucraina dall'inizio dell'Ottocento ai giorni nostri. È proprio in questo lasso di tempo che si attua una radicale trasformazione nei rapporti tra i due popoli, i quali, dimentichi delle lacerazioni drammatiche del loro passato, optano decisamente per *un dialogo tra pari* in una prospettiva di fruttuosa collaborazione.

Per una corretta analisi di questa trasformazione nel corso dell'Otto e Novecento è opportuno non perdere di vista due aspetti di estrema importanza. Il primo aspetto sta nel fatto che i rapporti bilaterali tra Polonia e Ucraina sono sempre stati, sono e probabilmente saranno sempre parte integrante di contesti geopolitici di estrema complessità, in buona sostanza pedine di un gioco più grande. Qualsiasi aspetto dei rapporti polacco-ucraini va dunque analizzato in un quadro in cui non si può mai prescindere dal ruolo della Russia, e/o dal ruolo della Germania. E quindi l'evoluzione futura di questi rapporti peraltro tanto importanti per lo sviluppo dell'intero scacchiere dell'Est europeo dipendono da complessi equilibri geopolitici i cui fili si muovono ormai su scala non solo europea, ma mondiale (vedi la politica degli Usa nei confronti di Mosca). E però, malgrado imprevedibili mutamenti di prospettiva dovuti a fattori ancor più imprevedibili, resta il fatto che Ucraina e Polonia stanno trovando sinergie insperate e stanno lavorando a strategie comuni.

Il secondo aspetto dell'evoluzione etica dei rapporti polacco-ucraini nel tempo tocca il legame tra Potere e Cultura. Qualsiasi imperialismo totalitaristico vede una sostanziale simbiosi tra Cultura e Potere. L'Una serve l'Altro. Ma quando il potere diventa sinonimo di sopraffazione, una cultura degna di questo nome passa all'opposizione. In questo senso, la catarsi della cultura polacca prende inizio dalla perdita da parte della Polonia della Statualità e quindi del Potere, perché proprio allora prende slancio l'istanza etica nuova che l'informa e che le consente di vedere l'Altro come pari suo. Da parte sua, la cultura ucraina, avendo dovuto da sempre vedersela con un Potere fuori da sé, ha forse

avuto meno difficoltà nel suo percorso etico, trovandosi inequivocabilmente a dover rinnegare il Potere in quanto tale.

In effetti, uno dei fenomeni più interessanti da indagare è proprio l'evoluzione della Polonia sulla strada del nuovo ethos culturale. Non è del tutto vero che la Polonia sia sempre stata aperta al confronto con gli altri (ad esempio, è quanto sostiene Giovanni Paolo II nel suo *Varcare la soglia della speranza*).<sup>9</sup> Malgrado il fatto che la Polonia non fu mai sostanzialmente un vero e proprio *Imperium*, ha più volte voluto realizzare mire espansionistiche di carattere imperiale (ricordiamo la dottrina «*od morza do morza*», «dal mare al mare», che dal Medioevo al Novecento ha accompagnato la politica polacca). E però, la sofferenza di mille soprusi subiti da Est e da Ovest ha certo contribuito all'evoluzione etica della civiltà polacca. Basti l'illuminante raffronto con la civiltà russa, che a tutt'oggi stenta a liberarsi dai miti più retrivi di un panslavismo messianico.<sup>10</sup>

Non a caso, dunque, nei tempi della «non-statalità» i due popoli sono andati maturando una cultura connotata non solo in senso politico ed estetico, ma anche intrinsecamente etico. E, in buona sostanza, la Cultura finiva poi per tracciare un disegno libertario in aperto contrasto con un Potere teso solo a rafforzare le strutture oppressive dell'*Imperium*.

Il fattore dominante dell'avvicinamento tra la cultura polacca e quella ucraina va dunque ricercato nel carattere di eticità succitato, che ben si coniuga con quel carattere di europeicità che affonda le proprie radici nei valori basilari della libertà e della democrazia.

Gli elementi fondanti su cui poggia una realtà democratica quale la intendiamo (il concetto di società del diritto, la libertà di coscienza, il pluralismo, la stessa apertura verso il Diverso sentito come ricchezza e non come oggetto di sopraffazione) altro non sono che l'*interfaccia civica* di un ethos culturale degno di questo nome.

È da sottolineare che il carattere «europeo» della cultura polacca era già presente nel suo codice genetico, mentre la cultura ucraina l'ha dovuto faticosamente elaborare superando resistenze implicite al codice genetico antieuropeo del mondo slavo-bizantino d'origine.

Il tratto principale dell'«europeicità» della cultura polacca ed ucraina sta nella capacità di queste due culture di *aprirsi al dialogo* e

9. Giovanni Paolo II, *Varcare la soglia della speranza*, Roma 1994, p. 159.

10. R. Kis', *Final Tret'oho Rymu: rosijs'ka mesijans'ka ideja na zlamy tysjačolit'*, L'viv 1998; Ju. Afanas'ev, *Opasnaja Rossija. Tradicii samovlast'ja segodnja*, Moskva 2001 (cfr. nota 41).



di conseguenza alla *conoscenza e all'accettazione dell'ALTRO, del DIVERSO*. In questo senso, un simile approccio culturale si oppone decisamente al disegno di un Potere teso a produrre una civiltà monolitica nella quale non c'è posto per espressioni Altre (religiose, politiche e/o linguistiche, poco importa). Una Cultura che vuol chiamarsi autenticamente europea non può che contestualizzare l'Altro come ricchezza, e non già come potenziale Nemico da eliminare prima che possa nuocere.

Sia la cultura polacca che quella ucraina possono anche vantare un ulteriore tratto «europeo» insito nella loro *forma mentis*: una spiccata *propensione all'autoanalisi*, che si traduce, quando necessario, in sana (e salutare) autocritica. In entrambe le tradizioni si riscontra in effetti una *cultura del dubbio*, una diffidenza verso le «verità assolute». Questa particolarità ha assicurato ad ambedue le culture una sorta di «immunità» nei confronti degli schemi ideologici totalizzanti tipici di qualsivoglia imperialismo.

Il noto politologo Ralf Dahrendorf esprime tra l'altro una stimolante tesi che invita alla riflessione, quando osserva che il confine del mondo democratico coincide con il confine della diffusione della cultura neolatina.

La Polonia del tempo era l'area della cultura neolatina per eccellenza. Chiamata non a caso «rifugio degli eretici» (e essendo stata quindi spazio di altre culture «metabolizzate»), la Polonia mostrava un'inusitata tolleranza nei confronti di altre confessioni.<sup>11</sup> E questo ha reso la cultura polacca particolarmente permeabile ai nuovi stimoli che circolavano in Europa (si pensi alle idee della Riforma, che tanta parte ebbero nel favorire il processo di secolarizzazione sia della cultura polacca che di quella ucraina).<sup>12</sup> È in quella chiave che andrebbero

11. La Confederazione di Varsavia (*Konfederacja Warszawska*) del 1573 ha sancito libertà di coscienza e pacificazione tra le varie confessioni (cfr. *Konfederacja warszawska, wielka karta polskiej tolerancji*, a cura di M. K. Korolko, J. T. Tazbir, Warszawa 1980). Un anno dopo Enrico di Valois, reduce della Notte di San Bartolomeo, salendo sul trono polacco era obbligato a fare un originale giuramento. Alle parole di un deputato: «Hoc nisi hic feceris, rex in Polonia non eris» dovette rispondere: «Pacem inter dissidentes de religione tuebor et mantenebo» (cit. da: M. Péronnet, *Il XVI secolo. 1492-1620. L'Europa del Rinascimento e delle Riforme*, Milano 1995, p. 356).

12. V. Ševčuk, *Vidrodžennja i Reformacija v ukrajins'kij kul'turi XV-XVII st.*, in «Filosofs'ka i sociolohična dumka», 4. (1989); M.V. Dmitriev, *Pravoslavie i Reformacija. Reformacionnye dviženija v vostočnoslavjanskich zemljach Reči Pospolitoj vo vtoroj polovine XVI veka*, Moskvva 1990; *Sekuljaryzacija duchovnoho žyttja na Ukrajinі v epochu Humanizmu i Reformaciji*, a cura di Je. Hryniv, Kyjiv 1990; V. Ničyk,



letti e decodificati gli esordi del pluralismo nell'area polacco-ucraina.<sup>13</sup>

Il carattere dialogante della civiltà ucraina è stato elaborato tra il Quattrocento e il Seicento, quando questa civiltà, grazie alle sue particolari condizioni storiche, andava sviluppandosi come un *organismo policentrico* in cui interagivano vari codici confessionali, culturali e linguistici. Nell'area slavo-bizantina l'Ucraina è stato il primo (e praticamente l'unico!) paese dove la cultura neolatina ha avuto diffusione. E questo non soltanto nella sua parte occidentale (che il grande storico ucraino V'jačeslav Lypyns'kyj di origini polacche<sup>14</sup> non a caso chiamava, con espressione invero paradossale, ma nel contempo illuminante, la «Rus' cattolica»), ma anche nella sua parte orientale, pericacamente ortodossa.<sup>15</sup>

Anzi, proprio questa peculiarità della tradizione ortodossa ucraina va sottolineata. Il latino e la cultura classica fanno parte integrante dei suoi percorsi evolutivi. Nell'istruzione rutena del tempo trovava posto sia la tradizione «ellenico-slava» che quella «latino-polacca», e questa convivenza ha certo contribuito a foggare, all'epoca, una *forma mentis* di particolare apertura. Il latino si studiava nelle cosiddette scuole «slavo-greco-latine» presso le confraternite, la cui diffusione abbracciava capillarmente l'intero territorio dell'Ucraina.<sup>16</sup> Nell'Accademia

V. Lytvynov, Ja. Stratij, *Humanistyčni i reformacijni ideji na Ukrajinu (XVI-počatok XVII st.)*, Kyjiv 1990.

13. J. Kłoczowski, *L'expérience de pluralisme religieux et culturel des Ruthénes*, in *Il Battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio*, a cura di S. Graciotti, Firenze 1991; G. Brogi Bercoff, *Le mythe du baptême: Pologne, Ukraine et le respect de la diversité*, in *Mythes et symboles politiques en Europe centrale*, a cura di Ch. Delso, M. Masłowski e J. Nowicki, Paris 2002, pp. 65-81.

14. Si veda: J. Pelenski, *The political and Social Ideas of Vjačeslav Lypyns'kyj*, in «Harvard Ukrainian Studies», 9/3-4 (1985).

15. T. Chynczewska-Hennel, *Łacina na Zaporozju*, in *Łacina w Polsce*, Zeszyty Naukowe, zeszyt 1-2: *Między Slavia Latina i Slavia Orthodoxa*, a cura di J. Axer, Warszawa 1995; N. Jakovenko, *Niespodzianki ukraińskiej historii przedstawionej po Łacinie ("Camoenae Borysthenides" Jana Dąbrowskiego)*, *ibidem*; Id., *Szlachcic "Łaciński" czy "Latynizujący" (uwagi o polskojęzycznym poemacie z Wołynia z 1585 roku)*, *ibidem*; O. Cyhanok, *Z istoriji latyns'kych literaturnych vplyviv v ukrajins'komu pys'menstvi XVI-XVIII st.*, Kyjiv 1999.

16. G. Gajecy, *Church Brotherhoods and the Ukrainian Cultural Revival in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries*, in *Millennium of Christianity in Ukraine*, a cura di J. Andrijišyn, Ottawa 1987; Ja. Isajevyč, *Bratstva ta jich rol' u rozvytku ukrajins'koji kul'tury XVI-XVIII st.*, Kyjiv 1966; Id., *Bratstva Italiji i Ukrajinu: analohiji, kontakty, vplyvy*, in *Miti Antichi e Moderni tra Italia e Ucraina*, 2 voll., a cura di K. Konstantynenko, M. Ferraccioli e G. Giraud, Padova 2000 (Ucrainica Italica 4), I, pp. 176-186.

di Ostroh<sup>17</sup> e nell'«Atene roxolana», l'Accademia Mohyljana di Kiev, lo studio del latino era obbligatorio. Gran parte del patrimonio letterario (in primis, trattati filosofici e poetiche) era redatto in latino.<sup>18</sup> Grande fautore di questa cultura sincretica era il rettore dell'Accademia Mohyljana, Petro Mohyla, uno dei protagonisti dell'evoluzione culturale dell'Ucraina dell'epoca.<sup>19</sup>

17. I. Z. Myc'ko, *Ostroz'ka slov'jano-hreko-latyns'ka akademija (1576-1636)*, Kyjiv 1990.

18. V. Masljuk, *Latynomovni poetyky i rytoryky XVII-peršoji polovyny XVIII st. ta jich rol' u rozvytku teoriji literatury na Ukrajinu*, Kyjiv 1983; D. Nalyvajko, *Kyjivs'ki poetyky XVI-počatku XVII st. i vchodžemja antyčnoji mifolohiji v ukrajins'ku literaturu*, in *Miti Antichi e Moderni tra Italia e Ucraina*, II, pp. 19-29; H.M. Syvokin', *Davni ukrajins'ki poetyky*, 2<sup>a</sup> ed., Charkiv 2001.

19. T. Joesco, *La Vie et l'Œuvre de Pierre Mohila, Metropolitte de Kiev*, Paris 1944; A. Žukovs'kyj, *Petro Mohyla j pytanja jednoty cerkov*, Paris 1969 (rist. Kyjiv 1997); A. Jobert, *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648*, Paris 1974 (trad. pol. *Od Lutra do Mohyly. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517-1648*, Warszawa 1994); I. Ševčenko, *Ukraina między Wschodem a Zachodem. Różne oblicza świata Piotra Mohyły. Polska w dziejach Ukrainy*, Warszawa 1996. La specificità dell'Accademia sta nel suo spirito di tolleranza confessionale, nella democraticità stessa dell'istituzione (di e per tutti), nell'apertura culturale verso l'esterno (il mondo occidentale): a ben guardare, i tratti fondanti la cultura ucraina stessa. Pur essendo in primo luogo un'istituzione scientifica, l'Accademia riveste ben presto una precisa valenza ideologica, imponendosi come baluardo dell'Ortodossia contro l'espansionismo del Cattolicesimo. Mohyla è però sempre coerente coi principi originari che informano l'Accademia: se contrastare si deve (Cattolicesimo e Occidente), bisogna prima conoscere (nella sostanza e nei metodi). Per questo nell'«Accademia roxolana» il greco e lo slavo ecclesiastico servono per il culto, il latino invece, come nel resto d'Europa, è lingua di scienza e di istruzione. Mohyla riesce dunque a coniugare in modo brillante l'istanza nazionale con un corretto approccio scientifico. In realtà, il fenomeno è sintomatico di un processo ben più profondo: la *secolarizzazione della cultura*. Le scienze laiche acquistano una dignità pari a quella da sempre appannaggio della teologia, cambiando radicalmente la struttura stessa della cultura. Lo sviluppo della storia, della filosofia, della filologia riduce in maniera sempre più consistente la sfera del mistico e dell'irrazionale. Il teocentrismo cede il passo all'antropocentrismo. Di contro, l'attività di Petro Mohyla e degli intellettuali della sua cerchia, rendendo l'Ortodossia più ricettiva e aperta al dialogo, le ridà dignità, consolidando nel contempo la coscienza nazionale (F. Korčmaryk, *Duchovni vplyvy Kyjeva na Moskovščynu v dobu Het'mans'koji Ukrajinu*, New York 1964; Id. [Kortschmaryk], *The Kievan Academy and its Role in the Organization of Education in Russia at the Turn of the Seventeenth Century*, New York 1976; S. M. Horak, *The Kiev Academy: A Bridge to Europe in the 17th Century*, in «East European Quarterly», II/2 (1968); A. Sydorenko, *The Kievan Academy in the Seventeenth Century*, Ottawa 1977; F. Sysyn, *Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divergent Views of Seventeenth-Century Ukrainian Culture*, in «HUS», 7/1-2 (1984); AA. VV., *The Kiev Mohyla Academy: Commemorating the*

Dietro questa scelta linguistica c'era ovviamente una precisa strategia culturale: la Chiesa ortodossa intendeva rafforzare il proprio prestigio attraverso una radicale «modernizzazione», che appunto privilegiava l'apertura verso l'esperienza europea.<sup>20</sup> Per questo, pur riconoscendo la preminenza della teologia, l'istruzione ucraina cominciava ad orientarsi anche verso le «scienze laiche», dando così ampio spazio alle esperienze culturali più disparate. Nel periodo tra il Quattro e il Seicento, che, come abbiamo già detto, fu per l'Ucraina essenziale per la formazione della sua identità culturale, si andò imponendo una originale sintesi culturale polacco-ucraina, *erede consapevole* della cultura europea tra Umanesimo e Barocco.<sup>21</sup> Così, la civiltà ucraina inserì nel proprio codice genetico la propensione al *dialogo come indispensabile strumento di crescita*.

Il questo senso, la cultura dialogante dell'Ucraina finì con entrare in conflitto (tuttora irrisolto) con la sua scaturigine primigenia, vale a di-

350<sup>th</sup> Anniversary of Its Founding (1632), Cambridge (Mass.) 1985; D. Saunders, *The Ukrainian Impact on Russian Culture 1750-1850*, Edmonton 1989; V. Ničyk, *Kyjevo-Mohyljans'ka akademija i nimec'ka kul'tura*, Kyjiv 2001; Id., *Symon Todors'kyj i hebrajistyka v Kyjevo-Mohyljans'kij akademiji*, Kyjiv 2002).

20. H. Lužnyč'kyj, *Ukrajins'ka Cerkva miž Schodom i Zachodom. Narys istoriji Ukrajins'koji Cerkvy*, Philadelphia 1954; Hruševs'kyj, *Z istoriji religijnoji dumky na Ukrajinji*, Kyjiv 1992; V. Lypyns'kyj, *Relihija i Cerkva v istoriji Ukrajiny*, L'viv 1993; Id. [Lipiński], *Religia a Kościół w dziejach Ukrainy*, Przemysł 1999; I. V. Paslavs'kyj, *Miž Schodom i Zachodom. Narys z polityčnoji istoriji Ukrajins'koji Cerkvy*, L'viv 1994; *Ukrajins'ka Cerkva miž Schodom i Zachodom*, a cura di P. Jaroc'kyj, Kyjiv 1996; A. Kolodnyj, P. Jaroc'kyj, *Istorija religiji v Ukrajinji*, Kyjiv 1999.

21. A. Martel, *La langue polonaise dans les pays Ruthènes, Ukraine et Russe Blanche (1569-1667)*, Lille 1938; R. Łužny, *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska*, in *Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodnio-słowiańskich XVII-XVIII wieku*, Kraków 1966; Id., *Pisarze polscy, pisarze ruscy? Z problemów językowo-etniczno-kulturowych pogranicza*, in *Między Wschodem a Zachodem*, a cura di S. Nieznanowski e R. Łužny, Warszawa 1991; P. Lewin, *Literatura staropolska a literatury wschodnio-słowiańskie*, in *Literatura staropolska w kontekście europejskim*, Wrocław 1977; S. Graciotti, *Spadok Renesansu w ukrajins'komu Barokko*, in *Ukrajins'ke Barokko*, a cura di O. Myšanyč, Kyjiv 1993, pp. 3-11; Id., *L'eredità rinascimentale del Barocco ucraino*, in *Mélanges de langue et de littérature*, Wrocław 1996; Id., *Ukrajins'ka kul'tura XVII st. i Jevropa*, in *Ukrajina XVII st. miž Zachodom ta Schadom Jevropy*, pp. 1-33; G. Brogi Bercoff, *Maccheronismo, ibridismo, questioni di lingua e letteratura nella Rutenia del Seicento*, *ibidem*, pp. 298-348; O. Pachlovska, *Il Barocco delle terre rutene: il suo ruolo nello sviluppo della cultura ucraina e bielorusa e la sua funzione mediatrice*, in *Il Barocco letterario nei paesi slavi*, a cura di G. Brogi Bercoff, Roma 1996, pp. 185-221; R. Radyševs'kyj [Radyšew's'kyj] (1996), *Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku*, część 1: Monografia, Kraków 1996.



re quell'universo ortodosso quanto mai intriso di universalismo messianico. *La consapevolezza della propria identità – e quindi del diritto ad essa – diventò dunque fonte culturale del concetto politico di un'Ucraina repubblica sovrana.* Nel Seicento la lotta dell'Ucraina procede all'insegna dello slogan «*vil'na nacija*» (libera nazione) e al convincimento che il diritto alla «*złota wolność*» (aurea libertà) appartenga ai popoli tutti (e non soltanto alle loro classi nobiliari, a differenza in questo caso da quanto propugnato in area polacca). Questo concetto si andò consolidando nel periodo tra il governo di Chmel'nyc'kyj e quello di Mazepa, portando l'Ucraina in rotta di collisione con il progetto di una Russia imperiale.<sup>22</sup>

Va sottolineato che l'Ucraina, pur ingaggiando la sua lotta contro il cattolicesimo, riprenderà l'idea di Stato proprio dalla «Rus' cattolica», innanzitutto da scrittori quali Stanisław Orzechowski-Orichovs'kyj,<sup>23</sup> ed altri di simile estrazione (Sebastian Klonowicz, Josyp Vereščyns'kyj, ovvero Józef Wereszczyński, Jan Szczasny Hebut), «figli» di quel Cinquecento ucraino a tutt'oggi poco indagato, che cercarono di filtrare il meglio di quella «monarchia repubblicana», innovativa e contradd-

22. O. Ohloblyn, *Ukrajina v časy Petra I*, Kyjiv 1939; Id., *Het'man Ivan Mazepa ta joho doba*, in «ZNTŠ», 170 (1960); B. Krupnyc'kyj, *Hetman Mazepa und seine Zeit (1686-1708)*, Leipzig 1942; C. Manning, *Mazepa, Hetman of Ukraine*, New York 1957; B. Kentschynskyj, *The Political Struggle of Mazepa and Charles XII for Ukrainian Independence*, in «The Ukrainian Quarterly», 15/3 (1959); Id., *Mazepa*, Stockholm 1962; Th. Mackiw, *Prince Mazepa. Hetman of Ukraine*, Chicago 1967; O. Subtelny, *Mazepa, Peter I and the Question of Treason*, in «HUS», 2/2 (1978); Id., *The Mazepists*, New York 1981 (trad. ucr. [Subtel'nyj], *Mazepynyci*, Kyjiv 1994); Id., *Ukraine: A History*, Toronto-Buffalo-London 1988 (trad. ucr. *Ukraïna. Istorija*, Kyjiv 1991); Je. Malanjuk, *Illustrissimus Dominus Mazepa. Tlo i postat'*, in Id., *Knyha sposterežen'*, Kyjiv 1995; O. Pachlovska, *Da Chmel'nyc'kyj a Mazepa: la concettualizzazione dello Stato ucraino*, in *L'Ucraina del Settecento, crocevia di culture*, Atti del Terzo Congresso Italiano di Studi Ucraini, Roma dicembre 1997, a cura di G. Giraud, L. Calvi, Venezia 1999, pp. 190-244; G. Brogi Bercoff, *Mazepa, lo zar e il diavolo. Un inedito di Stefan Javorskij*, in «Russica Romana», 7 (2000), pp. 167-188.

23. Il «Demostene ruteno», scrittore, filosofo e teologo polacco-ruteno Stanisław Orzechowski, ovvero Stanislav Orichovs'kyj nonché Orichovii Rutheni, Orichovius (1513-1566) ingaggiò la sua guerra contro dottrine della Chiesa romana non dal punto di vista ideologico, ma in virtù del diritto dell'uomo a scelte morali, civiche e politiche. È sintomatico che lo scrittore insista sulla tesi della predominanza della Legge sul Potere. Il re polacco, dice Orzechowski, a differenza del potere assoluto del Papa, «è vincolato dalla legge e di essa è servo» (cit. da: *Ukrajins'ki humanisty epochy Vidrodžennja*, a cura di V. Ničyk, 2 voll., Kyjiv 1995, I, p. 247; D. Nalyvajko, *Stanislav Orichovs'kyj jak ukrajins'kyj latynomovnyj pys'mennyk Vidrodžennja*, in *Ukrajins'ka literatura XVI-XVIII st. ta inši slov'jans'ki literatury*, a cura di O. Myšanyč, Kyjiv 1984, pp. 161-185).



ditoria insieme, che era la Rzeczpospolita dell'epoca. Questi scrittori furono tra i primi in Europa a negare l'origine «divina» del potere, a contestare la sottomissione del potere laico a quello religioso, a sostenere l'idea di una monarchia illuminata, dove il potere del sovrano comunque sottostava alla legge del regno, e chi governava non poteva sottrarsi all'imperativo morale. Questi umanisti e riformatori cinquecenteschi vedevano ormai la gestione del potere come conseguenza di un patto concordato all'interno della società stessa. D'altra parte, l'idea non riguardava più solo la *polis*, ma anticipava la visione di una patria più vasta elaborata in seguito dall'Ucraina seicentesca. Malgrado l'atroce conflitto politico che si scatenerà tra Polonia e Ucraina alla metà del Seicento, questa idea legherà in modo indissolubile i due paesi sul piano culturale. Tanto più che non si trattava di idee prese «a prestito». In effetti, l'idea della parità dei diritti dei cittadini, dal principe al servo, e della loro uguale responsabilità di fronte alla comunità, era proprio quel nodo di fondo in cui la tradizione della «Rus' cattolica» incontrava quella della Rus' Kieviana.<sup>24</sup>

Le tappe successive dell'Umanesimo ucraino saranno «ortodosse». Ma il retaggio di questa sintesi culturale resterà vivo anche nell'età del Barocco e dell'Illuminismo. Da qui, alla fine delle lotte disperate dell'Ucraina per la sua indipendenza, sorgerà un documento unico, *Pacta et constitutiones* del successore di Mazepa, Pylyp Orlyk, chiamato anche *Benders'ka konstitucija*, datato 5 aprile 1710, prima Costituzione ucraina e prima Costituzione di ispirazione democratica in Occidente, nata circa ottant'anni prima delle consorelle occidentali e di quella polacca, un documento che si iscrive a buon diritto nel contesto delle riforme radicali ispirate dall'Illuminismo europeo.<sup>25</sup> Questa Costituzione dichiarava che la creazione dello Stato è frutto della volontà dell'intero popolo; ribadiva il principio della giustizia sociale; limitava il potere dell'etman; condannava la violenza nella soluzione dei conflitti politici (citava anzi il «giogo moscovita» come esempio d'inciviltà politica); insisteva sulla necessità di uno Stato nazionale in grado di regolare i rapporti tra cittadino e autorità nell'interesse della comunità tutta. In questa versione l'«idea ucraina» sarà la spina dorsale del movimento nazionale dell'Ottocento. L'«idea ucraina», fe-

24. Je. Malanjuk, *Narysy z istoriji našoji kul'tury*, in Id., *Knyha sposterežen'. Statti pro literaturu*, Dnipro, Kyjiv 1997, pp. 22-44.

25. B. Krupnyc'kyj, *Het'man Pylyp Orlyk*, Kyjiv 1991; A. H. Sljusarenko, M. V. Tomenko, *Istorija ukrajins'koji konstituciji*, Kyjiv 1993; *Perša Konstitucija Ukrajiny het'mana Pylypa Orlyka*, 1710 rik, a cura di O. Pricak, Kyjiv 1994.

condata dal vento dell'Ovest, sinonimo di repubblica, democrazia, libertà individuale, tolleranza, avrà sufficiente forza per opporsi all'«idea russa» di un messianesimo imperiale depersonalizzante, ma soprattutto di un olismo culturale che ne è la caratteristica fondante.<sup>26</sup>

Comunque sia, la radicale trasformazione nei rapporti polacco-ucraini comincia soltanto all'epoca del Romanticismo. Perdere il proprio *status* di potenza statale ha paradossalmente consentito alla Polonia una *catarsi etica* prima impensabile. Di contro, l'Ucraina, sistematicamente conculcata nelle sue legittime aspirazioni a conquistarsi una autonomia politica, investe tutte le sue energie nel completamento di una identità culturale.<sup>27</sup> *In ambedue le civiltà la Cultura non è soltanto totalmente estraniata dal Potere di turno, ma si fa consapevolmente e decisamente sua antagonista.* Per questo, consegnando al passato ideologemi ormai consunti, frutto questo di una indispensabile autoanalisi, la Polonia cominciò col volgere un nuovo sguardo verso l'Ucraina, che ricambiò l'attenzione, ponendo così le basi per un fraterno sentimento di solidarietà, nel rimpianto di una *chance* perduta di convivenza pacifica.

La letteratura polacca e ucraina del Romanticismo fu un complesso laboratorio filosofico in cui si andavano elaborando nuovi principi etici incentrati sul rapporto col Prossimo, con l'Altro, appunto. In sostanza è il primo momento in cui queste culture si impadroniscono consapevolmente del patrimonio etico dell'Europa delle rivoluzioni, del mito dell'egalitarismo e della «primavera dei popoli» (e non senza significative correzioni! Ad esempio, Kostomarov, fondatore della moderna storiografia ucraina in chiave inequivocabilmente repubblicana, condannava decisamente gli esiti sanguinari della Rivoluzione francese in quanto «Non ci può essere libertà senza fede in Cristo»). In effetti, la cultura polacca e la cultura ucraina dell'Otto e Novecento

26. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964.

27. É. Borschak, *Le mouvement national ukrainien au XIX siècle*, Paris 1930; M. Demkovič-Dobrjans'kyj, *Ukraïns'ko-pol's'ki stoslunki u XIX storičči*, München 1969; S. Kozak, *U źródeł Romantyzmu i nowożytniej myśli społecznej na Ukrainie*, Warszawa 1978; D. Beauvois, *Le Noble, le serf et le revizor. La noblesse polonaise entre le tzarisme et les masses ukrainiennes (1831-1863)*, Paris 1986; R. Šporljuk, *Ukraïns'ke nacional'ne vidrodžennja v konteksti jevropejs'koï istorii kincja XVIII-počatku XIX stolit'*, in «Ukraïna. Nauka i kul'tura», 25 (1991); A. Kappeler, *Struktura Ukraïns'koho nacional'noho ruchu v Rosijs'kij imperii*, in «Sučasnist'», 7 (1992); W. Mokry, *Literatura i myśl filozoficzno-religijna Ukraïns'kiego romantyzmu*, Kraków 1996; O. Pachlovska, *Il Risorgimento ucraino: il primo sessantennio dell'Ottocento*, in Id., *Civiltà letteraria ucraina*, Roma 1998, pp. 491-555.

potrebbero parafrasare il detto latino «Vae victis!» e trasformarlo nel malapartiano «Guai ai vincitori!». In realtà si tratta di un ricupero del senso autentico della fratellanza cristiana degli «offesi», fratellanza che i conflitti ideologici del passato avevano malamente corrotta.

Così, figure chiave del Romanticismo polacco – Adam Mickiewicz e Juliusz Słowacki – facevano proprie le istanze libertarie di Ucraini, Lituani, Bielorussi, nel tentativo comune di scuotersi di dosso il giogo imperiale. Anche la «scuola ucraina» nella letteratura polacca (Bogdan Zaleski, Seweryn Goszczyński, Antoni Malczewski) andava alla ricerca dell'identità ucraina non come parte integrante dell'identità polacca, ma come una sua *parte paritaria e complementare*, ricca di sua peculiarità poetica e salvifica per la Polonia stessa grazie proprio a quell'insopprimibile anelito di libertà.<sup>28</sup> Non va dimenticata poi la visione mitica dell'Ucraina come indecifrabile Eden-Inferno nella poe-

28. M. Zerov, *Ukraïns'ka škola v pol's'kij poeziji*, in Id., *Tvory*, 2 voll., Kyjiv 1990, II, pp. 107-112; Id., *Ukraïns'ka škola v pol's'kij literaturi*, *ibidem*, pp. 112-120. Questi poeti erano tutti, tranne Malczewski, allievi dei Padri Basiliiani della città di Uman'; per questo nella critica ucraina vengono anche chiamati «poeti di Uman'»; città tristemente simbolica per ambedue i popoli (qui nel 1768, nei poderi dei Potocki, si scatenò la *Kolijivščyna*, punta massima della *Hajdamaččyna*, una sorta di *jacquerie* ucraina, contro i latifondisti polacchi [W. A. Serczyk, *Koliszczyzna*, Kraków 1968]). L'Ucraina di Zaleski (1802-1886), nato in Ucraina, è piena di luce, di vita e di colori. Il poeta scrive *dumki* (piccole *dumy*), fascinosi brani epici legati al passato ucraino. Il poema più noto è *Rusalki* (1825), graziosa fantasia sui sogni e sull'amore fugace dell'adolescenza sulle rive del Dnipro. Fallita l'Insurrezione, Zaleski scriverà in esilio l'epica *Zlota Duma* (*Duma aurea*, 1836), *Duch od stepu* (*Spirito della steppa*, 1841), poema filosofico in chiave mistica sulla storia, e *Potrzeba Zbaraska* (*L'impresa di Zbaraž*, 1839), in cui il mito vince comunque la storia. Il lessico e i moduli ritmici della sua poesia rievocano la poesia popolare ucraina. Tutt'altra Ucraina emerge nella poesia di Goszczyński (1801-1876), rivoluzionario radicale, «cantore dell'Ucraina degli *hajdamaky*», lugubre e riottosa. Nel suo famoso poema *Zamek Kaniowski* (*Il castello di Kaniv*, 1828), ambientato nel 1768, il poeta crea un quadro drammaticamente suggestivo dell'insurrezione degli *hajdamaky*, un complicato gioco di chiaroscuri alla Rembrandt, con paesaggi byroniani, ammirato anche da Mickiewicz. Goszczyński vede la storia ucraina come un continuo alternarsi di orrori e brevi tregue che prospettano altri orrori. L'Ucraina di Malczewski (1793-1826) è invece cavalleresca, cristiana e misericordiosa. Il suo poema *Maria, powieść ukraińska* (*Maria, storia ucraina*, 1825), riflesso della storia dell'amore infelice del giovane Waclaw Potocki, considerato il capolavoro del byronismo polacco (lo segnala Mickiewicz nelle sue lezioni al Collège de France), con le sue immagini magiche e il suo tono malinconico, lascerà una forte impronta nel Romanticismo polacco. Michał Grabowski è noto piuttosto come critico della «Scuola ucraina». Scrive però anche alcuni romanzi alla Walter Scott su temi ucraini (*Zamieć w stepach*, *Bufera di neve nelle steppe*, e altri).



sia di Słowacki,<sup>29</sup> in un sofisticato intreccio tra subconscio collettivo e quello individuale.<sup>30</sup> O ricordiamo il «cosaccofilo» Michał Czajkowski, unico prosatore della «Grande Emigrazione», quasi esclusivamente concentrato su temi ucraini, autore di romanzi popolari sui Cosacchi,<sup>31</sup> peraltro miracolosamente trasformati in patrioti polacchi.<sup>32</sup> Lo scrittore vede addirittura una risorta Ucraina cosacca chiamata a salvare le sorti dell'Europa.<sup>33</sup> E tutto questo malgrado il fatto che soltanto un secolo addietro il governo polacco considerava le terre di questi popoli né più né meno che proprie province riottose da riportare alla ragione «con il fuoco e con la spada». Di più, il culmine di questa catarsi sta nel fatto che la perdita della statualità polacca non viene più vista dai romantici come dovuta alla ribellione di ingrati vassalli, ma piuttosto come «colpa dei padri» polacchi che non avevano saputo riconoscere le aspirazioni legittime di altri popoli.<sup>34</sup>

29. Cfr. *Beniowski*, 1841; *Sen srebrny Salomei*, Sogno argenteo di Salomea, 1844.

30. G. G. Grabowicz, *Mit Ukrainy w "Snie srebrnym Salomei"*, in «Pamiętnik Literacki», 78 (1987), Zesz. 2, pp. 23-60; B. Adamkiewicz-Iglińska, *Zagubieni w krwawym świecie Ukrainy: "Sen srebrny" Juliusza Słowackiego*, in *W kregu kultury ukraińskiej*, a cura di W. Piłat, Olsztyn 1995, pp. 77-87; *Juliusz Słowacki i Ukrainia* (zbiornik naukowych prac'), a cura di R. Radyševs'kyj, Kyjiv 2000 [Kyjivski polonistyčni studiji].

31. Cfr. *Wernyhora, Hetman Ukrainy* [Vernyhora, etman dell'Ucraina].

32. R.F. Kyrčiv, *Ukraïnika v pol's'kych al'manachach doby Romantyzmu*, Kyjiv 1965; Id., *Ukraïns'kyj fol'klor u pol's'kij literaturi: Period Romantyzmu*, Kyjiv 1971.

33. Vernyhora, «Colui che rovescia le montagne», è il mitico eroe ucraino, simbolo della concordia tra Polacchi e Ucraini e profeta della resurrezione della Polonia, che riaffiorerà anche più tardi, ad esempio, nel famoso *Wesele* [*Le Nozze*, 1901], di Stanisław Wyspiański; D. Sosnowska, *Przesłanie Wernyhory. O romantycznej fascynacji Ukrainą*, in «Przegląd Wschodni», 1/4 (1991).

34. G. G. Grabowicz, *The History and the Myth of the Cossack Ukraine in Polish and Russian Romantic Literature*, (Ph. D. diss.) Harvard 1975; Id., *The History of Polish-Ukrainian Literary Relations: A Literary and Cultural Perspective*, in *Poland and Ukraine: Past and Present*, a cura di P.J. Potichnyj, Edmonton-Toronto 1980, pp. 107-131; Id. [Hrabovyč], *Pol's'ko-ukraïns'ki literaturni vzajemyny: pytannja kul'turnoi perspektivy* (trad. ucr.), in Id., *Do istorii ukraïns'koï literatury*, Kyjiv 1997, pp. 138-169; Id., *Hrani mifičnoho: obraz Ukraïny v pol's'komu j ukraïns'komu Romantyzmi*, *ibidem*, pp. 170-195. Come chiaro esempio del *continuum* di quell'ethos culturale che abbiamo posto al centro del nostro discorso si potrebbe riportare il paradigma interpretativo di uno dei più famosi romanzi polacchi ottocenteschi, *Ogniem i mieczem* [*Con il fuoco e con la spada*, 1884] di Henryk Sienkiewicz. Il romanzo, scritto da posizioni vicine alla vecchia tradizione nobiliare polacca dichiaratamente antiucraina, sul finire del XX secolo viene «riversitato» dal grande regista polacco, Jerzy Hofinan, in chiave decisamente diversa, rappresentando lo scontro tra i due popoli come fatale errore storico, che oggi dovrebbe indurre soltanto alla riflessione e al perdono reciproco.



Insorta contro l'imperialismo russo, la Polonia cominciava insomma a capire l'Ucraina insorta contro le mire espansionistiche della Polonia stessa nel passato. L'idea della comune sofferenza generò dunque l'idea della solidarietà nella lotta comune contro il comune tiranno.<sup>35</sup> Nel motto «Per la vostra libertà e per la nostra!» la categoria della «vostra» libertà precede addirittura la categoria della «nostra» libertà. Né va dimenticato che anche i liberali russi trovavano posto in questa «famiglia» spirituale di intellettuali libertari. E quindi lo slogan era diretto anche (se non in particolare) a loro (anche se questo incontro russo-polacco non era privo di polemiche, e spesso si veniva di scetticismo: ricordiamo parecchi passaggi illuminanti nei *Dziady* [*Gli avi*] di Mickiewicz). Del resto, lo spirito libertario non ha certo connotazione nazionalistica, bensì meramente civile, e dunque transnazionale.

Dal canto suo, anche i protagonisti del Romanticismo ucraino – Mykola Kostomarov e Taras Ševčenko – si rivolgono all'indomito popolo polacco come ad un loro alleato storico nella lotta contro la Russia imperiale.<sup>36</sup> L'Impero russo, anzi, non è soltanto una realtà politica repressiva. Diventa incarnazione del Male in terra, un morbo inteso a distruggere il progetto divino dell'Uomo nel Creato. Eppure anche Kostomarov, uno dei fondatori, insieme a Ševčenko, dell'organizzazione segreta antimonarchica *Kyrylo-Mefodijivs'ke bratstvo* (Fratellanza Ci-

35. W. Kubacki, *Palmira i Babilon*, Wrocław 1951; W. Poczynajło, "Sen" *Szewczeni* a *Mickiewiczowska i Puszkina* w *wizja Petersburga*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1974 (Studia polono-slawia-orientalia); E. Przechodzki, *Historiozofia Tarasa Szewczeni i polskich romantyków w świetle rosyjskojęzycznej publicystyki Mariana Dzieduszyckiego*, in *W kręgu kultury ukraińskiej*, pp. 19-29; O. Pachlovska, *L'Imperium secondo Mickiewicz e Ševčenko*, in *Per Mickiewicz: 1798-1998*, Atti del Convegno Internazionale nel bicentenario della nascita di Adam Mickiewicz, Accademia Polacca di Roma, 14-16 Dicembre 1998, a cura di A. Ceccherelli, L. Marinelli, M. Piacentini e K. Żaboklicki, Warszawa-Roma 2001, pp. 148-177.

36. O. Kolessa, *Taras Szewczenko i Adam Mickiewicz*, Lwów 1894; P. Zajcev, *Szewczenko i Polacy*, Warszawa 1934; *Taras Ševčenko, 1814-1861. A Symposium*, a cura di V. Mijakovskij e G. Shevelov, The Hague 1962; V. Ščurat, *Perši pol's'ki holosy pro Ševčenka (1842-1844)*, in Id., *Vybrani praci z istorii literatury*, Kyjiv 1963; J. Jędrzejewicz, *Noce ukraińskie albo rodowód geniusza. Opowieść o Szewczenku*, Warszawa 1970; S. Kozak, *Koncepcje historiozoficzne Tarasa Szewczeni*, in «Zeszyty Naukowe KUL», 26/2 (1983); *Sviety Tarasa Ševčenka*, a cura di L. Zales'ka-Onyškevyč et al., New York 1991; G. Igliński, *Romantyczne posłannictwo Słowa. "Ni Archimedes, ni Galileusz" Tarasa Szewczeni jako przykład liryki profetycznej*, in *W kręgu kultury ukraińskiej*, pp. 31-44.

rillo-Metodiana, 1845-1846), nei suoi proclami si rivolge non soltanto *Ai fratelli Ucraini* e *Ai fratelli Polacchi*, ma anche *Ai fratelli Russi*.<sup>37</sup>

Insomma, in questi tempi giunge a maturazione la concettualizzazione dello Stato moderno (sia di quello polacco che di quello ucraino), e qualsivoglia progetto politico trova nella cultura il suo principale volano. Da questo punto di vista è assai interessante ricordare una delle tesi fondamentali del Romanticismo polacco, che contrappone il «sacro» concetto di «nazione» a quello «profano» di «Stato», tesi peraltro di chiara impronta herderiana. Ad esempio, nel poema di Zygmunt Krasiński *Przedświt* (*Prima dell'alba*, 1834) sia l'umanità intera che ogni singola «nazione» sono viste come creazione di Dio, per cui l'umanità può redimersi solo quando ogni nazione sarà reudenta. Se una sola corda dell'arpa si spezza, tutta l'arpa non funziona, dice lo scrittore. Lo «Stato» è solo opera dell'uomo, e in quanto tale può essere disfatto e ricomposto di bel nuovo. Anche nella cultura ucraina del tempo la libertà dei popoli viene vista come disegno provvidenziale. Citiamo un'opera su tutte: nel poema *Kavkaz* (Caucaso, 1845) di Ševčenko il Caucaso conquistato dalla Russia viene raffigurato come il ribelle Prometeo straziato dall'aquila (naturalmente bicipite), assurgendo a simbolo di tutti i popoli oppressi.<sup>38</sup> E le modalità del dramma ceceno oggi non fanno che confermare la spietata analisi del poeta.<sup>39</sup>

Le due idee messianiche che nascono da questa sofferta affinità di fondo sono accomunate anche dal contenuto cristologico. In *Księgi Narodu i Pielgrzymstwa polskiego* (*I Libri della Nazione e dei Pelle-*

37. M. S. Voznjak, *Knyha bytija ukrains'koho narodu*, L'viv 1920; D. Bahalij, *T. H. Ševčenko i Kyrylo-Metodijivci*, Charkiv 1925; *Kyrylo-Mefodijivs'ke tovarystvo*, a cura di M. Butyč, I. Hlyz' e O. Franko, 3 tt., Kyjiv 1990; S. Kozak, *Ukraincy spiskowcy i mesjaniści Bractwa Cyryla i Metodego*, Warszawa 1990; V. Mijakovs'kyj, *Ševčenko i Kyrylo-Mefodijivs'ke bratstvo*, in «Zapysky Naukovoho Tovarystva im. T. Ševčenka», 221 (1991), 3; W. Śliwowska, *Bractwo Św. Cyryla i Metodego i problemy ukraińskiego odrodzenia narodowego*, in «Kwartalnik Historyczny», 98/4 (1991).

38. I. M. Dzijuba, «Zastukaly serdešnu volju.» (*Ševčenkiv "Kavkaz" na tli nepromynal'noho mynuloho*), Kyjiv 1995; Id., «Kavkaz» *Tarasa Ševčenko na fone neprechodjaščego prošlogo*, (trad. rus.), Holovna specializovana redakcija literatury movamy nacional'nych menšyn Ukraïny, Kyjiv 1996.

39. E. W. Thompson, *Imperial Knowledge. Russian Literature and Colonialism*, Westport (Connecticut)-London 2000 (trad. pol. *Trubadurzy Imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, Kraków 2000); A. Glucksmann, *Dostoievski à Manhattan*, Paris 2002 (trad. it. *Dostoevskij a Manhattan*, Firenze 2002); O. Pachlovskaja, *In der Mäandern der europäischen Amnesie: zwischen Austria Felix und Pax Moscovita*, in *Donau Welten Ein Flussbuch*, a cura di R. Hellwig-Schmid, Regensburg 2000, pp. 21-27.

*grini polacchi*, 1833) di Mickiewicz la Polonia è il «Cristo dei popoli» che si dà al martirio per la salvezza di altri. Nella risposta ucraina a questa opera, *Zakon Božyj, Knyhy Bytija ukraïns'koho narodu* (*Legge di Dio, I Libri della Genesi del popolo ucraino*, 1845-1846) di Kostomarov l'Ucraina si ribella contro l'oppressione dell'uomo fatto ad «immagine di Dio» nel nome dell'uguaglianza degli uomini al cospetto di Dio, cioè nel nome della suprema Giustizia.<sup>40</sup> L'Ucraina è il popolo slavo più oppresso e proprio per questo è da lei che comincia la redenzione degli Slavi: «La pietra scartata dai costruttori è divenuta la pietra angolare», dice Kostomarov citando i Salmi di Davide (Salmo 118, 22).

Ma le parole più estatiche e commoventi sono riservate alla «sorella» Polonia. Odi secolari sono sopiti di fronte alla prospettiva luminosa della libertà comune:

E l'Ucraina è morta, ma così non è. Non è morta; perché non ha voluto accettare né zar, né padrone [...]; un vero Ucraino, sia di umili natali che di nobil schiatta non deve ora amare né zar né padrone, ma amare e riconoscere un solo Dio, Gesù Cristo, Re e Signore del cielo e della terra. [...] Giace nella tomba l'Ucraina, ma non è morta. Perché la sua voce, voce che chiamava tutta la Slavia alla libertà e alla fratellanza, si è sparsa per il mondo slavo. E l'eco di quella voce dell'Ucraina è giunto in Polonia, quando, il 3 maggio, i Polacchi decisero che non ci sarebbero più stati padroni, e tutti sarebbero stati uguali nella Rzeczpospolita; ma l'Ucraina questo lo voleva già da 120 anni. Eppure non gliel'hanno permesso, e hanno smembrato la Polonia, come prima l'Ucraina [...]. Ma la Polonia non perirà, poiché la risveglierà l'Ucraina, che non ricorda il male fatole e ama la sorella sua come se non ci fosse stato nulla tra loro...

Ci troviamo insomma di fronte a un progetto politico, utopico fin che si vuole, ma preciso. *I Libri della Genesi...*, esprimendo a chiare lettere il concetto dell'indipendenza non solo culturale, ma innanzitutto politica, evidenziano la «tradizione repubblicana» ucraina e gettano un ponte tra le lotte dell'Ucraina del Sei e del Settecento e quelle del secolo a venire. Ed è così che l'idea messianica polacca e ucraina si contrappone esplicitamente al messianesimo russo, che prevedeva l'unione e la fusione dei popoli slavi, per dirla con Puškin, nel «mare russo», con la conseguente missione planetaria della Russia della «ri-

40. D. Yanivs'kyj, *Kostomarov's "Books of Genesis of the Ukrainian People"*, New York 1954; G. Luciani, *Le Livre de la Genèse du Peuple Ukrainien*, Paris 1956; S. Kozak, "Knyhy bytija ukraïns'koho narodu" Mykoły Kostomarowa i "Ksiegi narodu i pielgrzymstwa polskiego" Adama Mickiewicza, in «Slavia Orientalis», 22/2 (1973); Id., *Miž istoriosofijeju i mesianizmom* ("Knyhy buttja ukraïns'koho narodu"), in «ZNTŠ», 224 (1992); *I libri della Genesi del Popolo Ucraino*, a cura di L. Calvi, in «Annali di Ca' Foscari», 32/1-2 (1993).



voluzione mondiale» e della costruzione di un «futuro luminoso» per l'intera umanità.<sup>41</sup>

Se poi accettiamo la tesi secondo cui il Romanticismo nella letteratura polacca è tutt'altro che concluso (ne è convinta Maria Janion, autorevole critico contemporaneo, specialista appunto della storia del Romanticismo),<sup>42</sup> non risulta poi tanto azzardato arrivare ad una analogia conclusione anche nel caso della letteratura ucraina. Il canone romantico – come «concetto e prassi letteraria» e «forma della memoria» – era fonte inesauribile di identità nazionale, fonte che creava e difendeva i suoi simboli.<sup>43</sup> La Cultura e la Politica costituivano un tutt'uno. Per questo anche la seconda Rzeczpospolita nasceva dal culto dell'eroismo, del sacrificio, di quell'indomabile spirito di libertà espresso da Mickiewicz, Słowacki, Żeromski. E così anche concetti più squisitamente politici relativi ad una Repubblica Popolare Ucraina escono dal crogiuolo della passione libertaria del Romanticismo ucraino. Anzi, non appena i poeti modernisti di ambedue i paesi tentavano di dissociarsi da questo retaggio e considerare la conquistata libertà della patria come libertà personale da impegni «patriottici», si precipitava in un ulteriore collasso, costringendo l'etica del Romanticismo a tornare alla ribalta, perché non ci si poteva permettere un calo di tensione etica. E quindi, anche sotto l'occupazione nazista e sotto il regime sovietico, quella medesima tensione forniva la necessaria energia di resistenza. In sintesi, le problematiche del Romanticismo perdurano finché i due paesi non sviluppano una maturità statale moderna risolutoria. Eppure proprio questa tensione consente un'evoluzione permanente dell'ethos culturale.

Nel Novecento questa evoluzione diventò, per così dire, «intermittente», per via dell'inasprimento dei rapporti ucraino-polacchi nell'intervallo tra le due guerre, cioè nel periodo della Seconda Rzeczpospolita. Insomma, ambedue le civiltà lottavano per una loro statualità politica, in un secolo dominato dai totalitarismi. E in questa temperie, la Politica finisce col prendere il sopravvento sulla Cultura. Vediamo, ad esempio, come l'idea romantica della «fratellanza tra i popoli» si

41. Da segnalare il libro appena uscito del noto storico russo, Jurij Afanas'ev, che s'intitola *Opasnaja Rossija [Russia pericolosa]* (cfr. nota 10). Ipotizza una catastrofe globale come conseguenza della crescente xenofobia, che sta ridiventando asse portante del nuovo patriottismo russo, xenofobia come «risposta» revanscista alla mancata realizzazione della «grandezza» statale russa.

42. M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978.

43. M. Janion, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, p. 22.



traduceva sul piano più pragmatico, quello della convivenza con le rispettive minoranze.

Questa problematica, data la sua importanza, meriterebbe in effetti un discorso a parte. Non potendolo affrontare in dettaglio in questa sede, ci limitiamo a tratteggiarne le linee essenziali. Sia la Polonia che l'Ucraina sono società plurietiche, anche se in diversa misura (ma quale società non è in qualche misura plurietica?). La minoranza ucraina in Polonia, come la minoranza polacca in Ucraina, vanta un secolare retaggio storico. E queste minoranze hanno in comune il medesimo patrimonio etico.

Va detto che sul territorio dell'Ucraina la salvaguardia della minoranza polacca (come di quella ebraica, tedesca, tatara e altre ancora, per non parlare di quella russa) venne consacrata proprio all'atto dell'indipendenza ucraina. Così, lo Stato ucraino (Repubblica Popolare Ucraina, 1917-1921), sia nel dettato costituzionale che nella prassi politica, cercò di realizzare appieno questi suoi principi fondanti. Durante il triennio della Repubblica il governo ucraino fece cadere tutte le proibizioni relative alla lingua e alla cultura delle minoranze imposte dalla Russia zarista. In tutti i documenti del governo i diritti delle minoranze accompagnano sempre l'istanza dell'indipendenza statale dell'Ucraina. Dai primissimi documenti della *Central'na Rada* (Consiglio Centrale), in particolare nelle risoluzioni del Congresso Nazionale Ucraino (aprile 1917), nelle dichiarazioni del Segretariato Generale (l'esecutivo del Consiglio Centrale) subito dopo le richieste di autonomia segue immancabilmente la tesi dell'imprescindibile diritto delle minoranze presenti sul territorio dell'Ucraina.<sup>44</sup> Tutti i quattro *Universal'ny* (decreti) della neonata Repubblica parlano dei diritti dei «popoli non ucraini» garantiti dallo Stato ucraino.<sup>45</sup> La catastrofe dell'Ucraina nel Novecento cominciò forse a maturarsi proprio in questa temperie. La giovane democrazia ucraina agiva in un clima di esaltazione politica all'insegna di un imperdonabile idealismo intellettualistico in cui il «confine tra le due istanze, quella morale e quella politica» si confondeva, dove «il potere serviva il popolo, non già il popolo serviva potere».<sup>46</sup> Il potere, fino ad allora imposto da fuori, adesso era finalmente espresso dall'interno, e a tutti i costi non voleva ripetere gli errori e i soprusi del potere noto da sempre.

44. *Ukraïns'ka Central'na Rada. Dokumenty i materialy*, a cura di V. F. Verstjuk *et al.*, 2 tt., Kyjiv 1996, I, pp. 50, 55, 323.

45. *Ibidem*, pp. 104-5, 164, 398-401.

46. *Ibidem*, p. 157.

Insomma, gli schiavi di ieri, sudditi sempre sospetti, *inorodcy* (allogeni) diventavano *hromadjany*, cittadini di un'Ucraina libera e quindi europea, a prescindere dalla loro nazionalità, religione, lingua. La rinascita nazionale, raggiunta attraverso l'accordo con e tra le minoranze, sembrava dunque l'unica strada possibile «verso una famiglia di popoli liberi»<sup>47</sup> in una prospettiva europea.<sup>48</sup> A dir il vero, tanto idealismo politico, in un secolo di soprusi e genocidi, ha ridotto gli Ucraini stessi ad essere «minoranza in patria».<sup>49</sup> E tuttavia, anche in quest'ultimo decennio, non appena caduto il comunismo, ogni minoranza sul territorio dell'Ucraina ha visto salvaguardate rigorosamente le proprie richieste di autonomia culturale e linguistica.<sup>50</sup>

Nel caso specifico della Polonia, il destino della diaspora ucraina è stato decisamente più travagliato. Insomma, l'*ethos* non è mai conquistato una volta per tutte, ma va continuamente difeso e consolidato

47. *Ibidem*, p. 175.

48. Questo concetto nasceva dal pensiero del grande studioso del secondo Ottocento, Mychajlo Drahomanov (1841-1895), che propugnò l'idea di un'Ucraina da costruire come parte integrante del consorzio europeo e si fece fautore della tesi liberale che fondava l'idea stessa di progresso su una civiltà del diritto (*Michajlo Drahomanov. A Symposium and Selected Writings*, a cura di I. L. Rudnytsky, in «The Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U.S.», II, 1 (1952), 3; M. Molčanov, *Deržavnyč'ka dumka Mychajla Drahomanova*, Kyjiv 1994). Questo «Europeo di nazionalità ucraina», come egli amava definirsi, elaborò il programma repubblicano e federalista di una *confederazione paneuropea di paesi indipendenti*, una specie di Comunità Europea *ante litteram*, di cui avrebbe dovuto fare parte anche la Russia se fosse riuscita a liberarsi di quella sua convinzione d'essere un paese speciale con una «missione» da compiere. Di contro all'idea stessa di centralismo, vuoi quello russo, vuoi quello austriaco, affermò chiaramente che in una simile confederazione la distinzione tra le varie etnie non fosse affatto necessaria. Il principio fondante in tutti questi stati sovrani doveva infatti essere *il rispetto dell'individuo e della sua identità nazionale, religiosa, culturale*. In sintesi, Drahomanov pone al centro della lotta politica non una nazione, non una classe, ma i *diritti individuali*, che devono essere concretamente garantiti. Il principio nazionale va subordinato a quello della convivenza civile tra le varie componenti della società. Quindi *il criterio di civiltà è la libertà dell'individuo*. È questa «la verità universale che vale per tutte le nazionalità» (M. Drahomanov, *Vybrane*, Kyjiv 1991, p. 469).

49. O. Pachlovska, *Ucraini come minoranza in Patria*, in *Culture maggioritarie e culture minoritarie: incontri e scontri*, Atti del Congresso Internazionale, Cividale del Friuli-Trieste 20-23 Maggio 1999, a cura di A. Pavan e G. Giraud, 2 voll., Trieste 1999-2001, II, pp. 117-141.

50. AA. VV., *Nacional'ni vidnosyny v Ukraïni u XX st. Zbirnyk dokumentiv i materialiv*, Kyjiv 1994; AA. VV., *Etničnyj dovidnyk. Nacional'ni menšyny v Ukraïni*, Kyjiv 1996; AA. VV., *Etnopolityčnyj rozvytok Ukraïny: dosvid, problemy, perspektyvy*, Kyjiv 1997; AA. VV., *Étničnost' na postsovetskom prostranstve: rol' v obščestve i perspektivy*, Kiev 1997.

(come la democrazia, del resto). Nella Polonia della Seconda Rzeczpospolita avvennero non pochi tentativi di assimilazione della minoranza ucraina ai fini di garantire l'unità dello Stato polacco. Agli Ucraini venne negata qualsivoglia forma di autonomia, malgrado il sostegno (teorico, a dire il vero) di tutti i paesi dell'Intesa fautori dei diritti delle nazioni all'autodeterminazione.<sup>51</sup> Negli anni Venti, quando la Repubblica Popolare Ucraina era già crollata sotto le baionette bolsceviche, il governo polacco proibiva addirittura l'uso del termine stesso *Galizia* (ucr. *Halyčyna*). Così la Galizia orientale diventava «Piccola Polonia Orientale» (*Małopolska Wschodnia*), e al posto del termine «ucraino» si introduceva il termine più anodino di «rutenno».<sup>52</sup> Le persecuzioni del clero greco-cattolico raggiunsero tale livello che la Santa Sede minacciò la rottura dei rapporti diplomatici con la sua storica alleata, la cattolicissima Polonia.<sup>53</sup> La polonizzazione del sistema scolastico ed universitario venne ulteriormente rafforzata dall'introduzione nel 1924 della *Lex Grabski* (da Stanisław Grabski, ministro della Pubblica Istruzione). Questa legge portò all'estromissione dell'ucraino dalle scuole, nonché all'abolizione delle cattedre di ucrainistica presso l'Università di Leopoli.<sup>54</sup> E nel 1930 arrivò la famigerata

51. A. Krezub, *Narys istoriji ukrajins'ko-pol's'koji vijny, 1918-1919*, L'viv 1933; A. Partyka, *Polskie koncepcje autonomii Galicji Wschodniej w latach 1919-1922*, in «Studia Historyczne», 19/4 (1976); J. Lewandowski, *Kwestia ukraińska w II Rzeczypospolitej*, in «Aneks», 28 (1982); *Polożenie mniejszości ukraińskiej w II Rzeczypospolitej*, a cura di S. Stępień, in «Rocznik Historyczno-Archiwalny», 3 (1986); *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, a cura di S. Stępień, 2 tt., Przemysł 1986; R. Torzecki, *Kwestia ukraińska w Polsce w latach 1923-29*, Kraków 1989; G. Łukomski, C. Partacz, B. Polak, *Wojna polsko-ukraińska 1918-1919. Działania bojowe – aspekty polityczne – kalendarium*, Koszalin-Warszawa 1994; K. Zełenko, *Stosunki Polsko-Ukraińskie w II Rzeczypospolitej 1918-1939*, Lublin 1994; P.P. Żurawski vel Grajewski, *Sprawa ukraińska na Konferencji pokojowej w Paryżu w roku 1919*, Warszawa 1995; L. Mrocza, *Spór o Galicję Wschodnią 1914-1923*, Kraków 1998; B. Myciek, *La minoranza ucraina in Polonia tra le due guerre*, in *Culture maggioritarie e culture minoritarie*, II, pp. 97-115.

52. M. Siwicki, *Dzieje konfliktów polsko-ukraińskich*, Warszawa 1992, I, p. 63; A. Chojnowski, *Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921-1939*, Wrocław 1979.

53. T. Śliwa, *Kościół Greckokatolicki w Polsce w latach 1918-39*, in *Kościół w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1980; Papierzyńska-Turek 1986, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo a Kościół prawosławny w Polsce. 1918-1939*, Warszawa 1986; O. Jacquot, *La Polonia e il problema delle nazionalità. Il caso degli Uniaty della Galizia orientale: 1918-1923*, in «Religione e scuola», maggio-giugno 1994.

54. M. Papierzyńska-Turek, *Sprawa ukraińska w Drugiej Rzeczypospolitej 1922-1926*, Kraków 1979, pp. 257-261.



*pacyfikacja* (pacificazione), che sfociò nell'occupazione militare delle terre abitate da Ucraini.<sup>55</sup>

La situazione degli Ucraini in una Polonia comunista risultò non meno tragica. Del resto, non va mai dimenticato che durante il comunismo la politica nei confronti delle minoranze in Polonia e negli altri paesi dell'Est europeo veniva gestita direttamente dal Cremlino, a riprova della sempre pressante emergenza rappresentata dalla questione Ucraina. All'insegna dello slogan dell'«amicizia tra i popoli» si praticava una chiara politica repressiva e xenofoba verso le minoranze.<sup>56</sup> Ad esempio, nel 1947 il governo polacco sradicò la popolazione ucraina che abitava i territori orientali e la spostò nella parte occidentale, disperdendola in zone disparate del paese, in modo da favorirne l'assimilazione (la ben nota «Akcja Wisła», «azione Vistola»). Si trattò di una vera e propria operazione di pulizia etnica: almeno quattromila Ucraini furono rinchiusi in un campo di concentramento, con un numero imprecisato di vittime.<sup>57</sup> La situazione cambiò nel 1956 (dopo la morte di Stalin e in seguito al XX Congresso del Partito), quando il governo cominciò a fare alcune concessioni. L'allentarsi della morsa del regime significò anche il miglioramento della situazione della minoranza ucraina. Ed oggi si può parlare di una convivenza assolutamente civile, che diventa sempre più forte anche sul piano

55. M. Švaguljak, *Suspil'no-polityčna sytuacija u Zachidnij Ukrajinu na počatku 30-ch rokov XX st.*, in «ZNTŠ», 222 (1991); Id., «Pacyfikacija»: *pol's'ka represywna akcija u Halyčyni 1930 r. i ukrajins'ka suspil'nist'*, L'viv 1993; Id., *Partijni podily i zahal'nonacional'ni interesy: Problema polityčnoji konsolidaciji ukrajins'koho nacional'noho ruchu Halyčyny (1919-1939 rr.)*, in «Sučasnist'», 2 (1994).

56. J. A. Armstrong, *The Ethnic Scene in the Soviet Union: The View of the Dictatorship*, in *Ethnic Minorities in the Soviet Union*, a cura di E. Goldhagen, New York 1968.

57. Nel 1987, in occasione del 40° anniversario dell'«Akcja Wisła», il movimento indipendente «Wolność e Pokój» (Libertà e Pace) la condannò come atto criminale nei confronti della popolazione ucraina attirando grande attenzione sulla questione ucraina negli ambienti progressisti polacchi (Z. Kowalewski, *Pol's'ka demokratyčna hromads'kist' musyt' znaty pravdu pro Ukraïns'ku Povstanču Armiju*, in «Nauka i kul'tura», 25 (1991), pp. 76-81). Recentemente il presidente della Polonia, Aleksander Kwaśniewski, ha ufficialmente condannato questa operazione, ed ha chiesto scusa alle autorità ucraine (RFE/RL Poland, Belarus' and Ukraine Report Vol. 4, No. 16, 23 April). Ma di «scheletri nell'armadio» c'è ne sono ancora più di uno. Varsavia, ad esempio, sta ancora aspettando le scuse ufficiali di Kiev per il massacro dei civili polacchi nella zona di Volyn' nel 1943 da parte dell'UPA (*Ukrajins'ka povstans'ka armija*, Armata ucraina d'insurrezione).



istituzionale.<sup>58</sup> Va comunque sottolineato come gli intellettuali polacchi abbiano sempre cercato di affrontare questo problema con lucidità e coraggio.<sup>59</sup>

Anzi, durante il regime comunista, i due popoli, entrambi vittime del sistema, elaborano una nuova alleanza nel segno della solidarietà e della opposizione. Esattamente come nell'epoca romantica, la cultura di nuovo si accollò il ruolo guida della trasformazione etica e politica della società verso la democrazia. In sostanza la dimensione culturale alimentò il dissenso in tutto l'arco del Settantennio comunista per diventare nel 1991 uno dei fattori cruciali del crollo del regime.

La nuova concettualizzazione della convivenza tra i popoli comincia a formarsi sia nell'ambito polacco che in quello ucraino molto tempo prima della crisi del sistema comunista. All'avanguardia del pensiero politico polacco democratico si trovava la famosa rivista della dissidenza polacca «Kultura», che dal 1947 usciva a Parigi sotto la guida carismatica di Jerzy Giedroyc.<sup>60</sup> È con «Kultura» appunto che rinasce lo slogan «*Za waszq wolność a naszq!*». Del resto, Giedroyc, nativo della Lituania, incarna perfettamente la figura dell'intellettuale polacco capace di aprirsi con coraggiosa lucidità alle problematiche nevralgiche della storia patria nel più vasto contesto europeo. Dopo la guerra Giedroyc ebbe il coraggio di dire appunto: «Leopoli resterà ucraina, Vilnius lituana, e i Polacchi devono imparare a risolvere i loro problemi in una comune casa europea».

E non va dimenticato che Giedroyc e i suoi collaboratori e amici furono costretti a lavorare all'insegna della *pax* di Jalta, che causò una

58. Si veda, ad es.: *Mniejszości Narodowe w Polsce. Informator 1994*. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej. Komisja Mniejszości Narodowych i Etnicznych, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1995.

59. S.M. Horak, *Poland and Her National Minorities, 1919-1939*, New York 1961; W. Władyka, A. Garlicka, *Imy wśród swoich*, Warszawa 1994; H. Chałupczak, T. Browarek, *Mniejszości Narodowe w Polsce 1918-1995*, Lublin 1998; si veda anche G. Simoncini, *National Minorities of Poland at the End of the Twentieth Century*, in «The Polish Review», 43/2 (1998); Id., *Politiche etniche minoritarie e maggioritarie nella Polonia del XX secolo*, in *Culture maggioritarie e culture minoritarie*, II, 2001, pp. 177-189; B. Myciek, *Immagini dell'Ucraina e dell'Ucraino nella Polonia dopo la Prima Guerra Mondiale*, in *Miti Antichi e Moderni tra Italia e Ucraina*, I, 2000 (Ucraina Italica, 7), pp. 304-328.

60. Giedroyc era anche direttore dell'Istituto Letterario (*Instytut Literacki*) a Maisons-Laffitte che pubblicò più di 1.500 libri, tra i quali molti di autori ucraini. L'attività dell'Istituto continua a tutt'oggi, anche se «Kultura», secondo le ultime volontà del suo redattore, ha smesso di uscire con la morte di Giedroyc, nel settembre del 2000.

indubbia crisi dei valori democratici più autentici, nonché un diffuso cinismo ed opportunismo negli ambienti più vasti degli intellettuali europei.<sup>61</sup> Giedroyc, nemico di tutti i totalitarismi, fu uno dei pochi intellettuali europei a credere fermamente in un imminente crollo del regime comunista.

Il progetto geopolitico formulato sulle pagine della «Kultura» era emblematico e lungimirante, in quanto prefigurava sostanzialmente l'attualità politica odierna. Giedroyc è stato un grande fautore del dialogo polacco-ucraino, ed è in gran parte a lui che va attribuito il merito di chiarificazione e di consolidamento dei rapporti tra questi due paesi nell'ottica di una loro comune prospettiva di società democratica. Siamo negli anni Cinquanta-Sessanta, e la rivista già preconizzava il crollo del comunismo e la creazione di una federazione di Stati dell'Europa centro-orientale validi interlocutori di una federazione di Stati dell'Europa occidentale, assegnando all'Ucraina, alla Lituania e alla Bielorussia (il cosiddetto «terreno ULB») un ruolo centrale nella lotta contro il totalitarismo sovietico.<sup>62</sup> E non a caso: il movimento libertario ucraino era uno dei più decisi e forti nell'ex URSS.<sup>63</sup> Alla fine la fede-

61. B. Osadčuk, *Jerzy Giedroyc – velykij poljak, vydavec', redaktor, osnovopoložnyk pol's'ko-ukrajins'koho porozumimnja*, in «Sučasnist'», 1 (2001), pp. 125-135. Cfr. anche: Id., *Ukraina, Pol'sčca, sviť*, Kyjiv 2001.

62. J. Korek, *Federacija Central'no-Schidnoji Jevropy u polityčnij mysli paryz'kovi "Kul'tury"*, in «Sučasnist'», 1 [“pol's'kyj nomer”] (2002), pp. 63-74.

63. I.M. Džuba, *Internacionalizm čy rusyfikacija?*, München 1968 (rist. in «Vitčyzna», 5-6-7-8 (1990); Id., *Internationalism or Russification?* (trad. ing.), London 1968 (rist. London 1970, New York 1974); J. Birch, *The Ukrainian Nationalist Movement in the USSR since 1956*, London 1971; *Ferment in the Ukraine: Documents by V.Chornovil, I.Kandyba, L.Lukyanenko, V. Moroz and others*, a cura di M. Browne, New York-London 1971; *A Revival of "Controlled Ukrainian Autonomism": Ukraine in the Seventies*, a cura di P. J. Potichnyj, Oakville (Ont.) 1975; *Poland and Ukraine: Past and Present*, a cura di P. Z. Potichnyj, Edmonton-Toronto 1980; *Nonconformity and Dissent in the Ukrainian SSSR, 1955-1975: An Annotated Bibliography*, a cura di G. Liber e A. Mostovych, Cambridge (Mass.) 1978; K. C. Farmer, *Ukrainian Nationalism in the Post-Stalin Era: Myth, Symbol and Ideology in Soviet Nationalities Policy*, The Hague-Boston-London 1980; *Ukraine after Shelest*, a cura di B. Krawchenko, Edmonton 1983; Id., *Social Change and National Consciousness in Twentieth-Century Ukraine*, London 1985 (trad. ucr. *Social'ni zminy i nacional'na svidomist' v Ukraïni XX stolittja*, Kyjiv 1997); B. Krawchenko, J. Carter, *Dissidents in Ukraine before 1972: A Summary Statistical Profile*, in «Journal of Ukrainian Studies», 3 (1983); Ja. Bilocerkowycz, *Soviet Ukrainian Dissent. A Study of Political Alienation*, Boulder-London 1988; V. Baran, *Ukraina pislja Stalina. Naris istoriji 1953-1985 rr.*, L'viv 1992; Ju.O. Kurmosov, *Inakomyšlennja v Ukraïni (60-ti – perša polovyna 80-ch rr. XX st.)*, Kyjiv 1994; H. Kas'janov, *Nezhodni: ukraïns'ka inteliĥencija v rusi oporu 1960-ch-80-ch rokiv*, Kyjiv 1995.

razione centro-orientale doveva fondersi con quella occidentale. A ben guardare, l'esistenza di queste due federazioni altro non era che la prospettiva di una UE allargata vista in primo luogo come indispensabile antidoto all'insorgere di vecchi (e nuovi) imperialismi. Secondo Czesław Miłosz, collaboratore di «Kultura» per un certo lasso di tempo, la rivista parigina segnò definitivamente la sconfitta del «pensiero etnocentrico» caro alla cultura polacca per dar luogo ad un concetto più compiutamente democratico e moderno.<sup>64</sup>

Il nome assunto dal movimento polacco di liberazione negli anni Ottanta – «Solidarność», «Solidarietà» – non potrebbe rappresentare meglio la *longue durée* dell'ethos culturale della civiltà polacca. «Solidarność» non fa che riproporre i valori civili (e dunque etico-politici) del Romanticismo. È anche significativo come l'opposizione polacca abbia fatto sua la «dottrina orientale» di Giedroyc. Di più, dal 1989 in poi, in una Polonia rinata dopo la caduta del comunismo, questa stessa dottrina è diventata il vettore principale dei rapporti tra Ucraina, Belarus' e le Repubbliche Baltiche.<sup>65</sup>

E infine, per quel che riguarda il periodo postcomunista, i rapporti tra Polonia e Ucraina offrono risvolti di tutto rilievo, anche se tuttora molto complessi nel loro insieme. E questa complessità deriva appunto dal fatto che il «bipolarismo» del rapporto tra Ucraina e Polonia si iscrive attualmente in una prospettiva paneuropea e addirittura mondiale in radicale e continuo cambiamento. Gli esiti di questa globale trasformazione incidono (e incideranno) in misura massiva sulle modalità di questo rapporto.

Tanto per cominciare, il governo polacco, di qualsivoglia coloritura politica, mira decisamente alla sincera collaborazione con l'Ucraina, che viene appoggiata incondizionatamente nel suo travagliato percorso verso l'Europa. La Polonia fu del resto uno dei primi paesi a riconoscere l'Ucraina indipendente nel 1991. Per non parlare poi delle strategie americane nei confronti dell'Ucraina elaborate a suo tempo da Zbigniew Brzeziński, che da sempre vedeva nell'Ucraina un capisaldo della scelta democratica dell'Est europeo.<sup>66</sup> In virtù di questa

64. Cz. Miłosz, *Uwagi wdzięcznego współbiedniaka*, in «Kultura. Numer ostatni», 10/637 (2000), p. 17.

65. Osadčuk, *Jerzy Giedroyc*, p. 130; cfr. anche: *Nie jesteście ukrainofilami. Polska myśl polityczna wobec Ukraińców i Ukrainy*. Antologia tekstów, a cura di P. Kowal, J. Oldakowski, M. Zuchniak, Wrocław 2002.

66. Z. Brzeziński, *Ukraina i Pol'sca v konteksti jevropejs'koji integraciji*, in «Stratehična panorama», 3-4 (1998); Id., *Velyka Šachivnycja. Amerykans'ka peršist' ta jiji stratehični imperatyvy*, L'viv-Ivano-Frankivs'k 2000.



consolidata tradizione politica, la Polonia è anche la più convinta e la più coerente sostenitrice dell'entrata dell'Ucraina nell'UE.<sup>67</sup> Oggi, dunque, in buona sostanza, la Polonia è il paese europeo con il quale l'Ucraina ha i rapporti migliori.

E però, questa lusinghiera risultante non è certo solo il retaggio dell'idea romantica della solidarietà tra i popoli. All'insegna di una forse meno nobile *Realpolitik*, guadagnando la Polonia al suo campo, l'Occidente intende assicurarsi il confine orientale del suo *Imperium* (sic!) per fronteggiare le sempre temute bizze dell'orso russo. L'etica solidale centra quindi poco o nulla. Lo scacchiere dell'Est europeo è sempre estremamente instabile e gravido di conflitti.

Nei rapporti tra Polonia e Ucraina in questo ultimo periodo sono poi apparse due nuove problematiche, che rendono il quadro ancora più complesso e dagli esiti quanto mai aleatori.

*La prima è per certi versi la crisi stessa del concetto di «via europea», e questa crisi si registra sia in Polonia che in Ucraina.*

La dura realtà politica ed economica della globalizzazione ha insegnato a Polacchi ed Ucraini che il prezzo della democrazia risulta molto più alto del previsto. La Polonia è alla vigilia dell'agognato ingresso nell'UE, eppure quest'esito suscita perplessità come non mai prima. La preoccupazione viene poi alimentata dall'inatteso quanto rapido riavvicinamento tra l'Occidente e la Russia all'insegna dell'11

67. Cfr. la biografia su questo argomento: *Ukraine and European security*, dir. da D. E. Albright e S. J. Appatov, Basingstoke-New York 1999; F. Argentieri, *L'Ucraina nuovo architrave della sicurezza europea*, Roma 1999; S. J. Blank, *Proliferation and nonproliferation in Ukraine: Implications for European and US security*, US Army War College, Strategic Studies Institute, 1er juil. 1994; T. Bukkvoll, *Ukraine and European Security*, London 1997; D. Clark, *US relations with Russia, Ukraine and Eastern Europe*, Washington 1995; Sh. W. Garnett, *Keystone in the arch-Ukraine in the emerging security environment of Central and Eastern Europe*, Washington 1997; O. de Laroussilhe, *L'Ukraine*, Paris 1998; *The EU and Ukraine: Neighbours, Friends, Partners?*, a cura di A. Lewis, London 2002; A. Lieven, *Ukraine and Russia: a fraternal rivalry*, Washington 1999; J. Sherr, *Ukraine in European Security*, in «Brassey's Defence Yearbook», 1998; G. Soros, *L'incerto futuro della nuova Ucraina*, in «Repubblica», 6.03.2001; *Between Russia and the West: foreign and security policy of independent Ukraine*, dir. da K. R. Spillmann et al., Bern-Berlin-Bruxelles 1999; *L'Ukraine, nouvel acteur du jeu international*, dir. da A. de Tingyu, Bruxelles-Paris 2000; A. Walewskij, M. Honczar, *Struktura interesów geopolitycznych Ukrainy*, Warszawa 1996; C. Wanner, *Burden of dreams: history and identity in post-Soviet Ukraine*, Pennsylvania 1999; D. Williams, *An Economic Orphan, Ukraine Seeks Its Way*, in «International Herald Tribune», 19.10.1998; A. Wilson, *Ukrainian nationalism in the 1990s, a minority faith*, Cambridge 1997; *Ukraine: the search for a national identity*, a cura di Sh. L. Wolchik e V. Zviglyanich, Lanham, Md, 2000.



settembre 2001, riavvicinamento che ha connotati poco chiari per l'area centro-europea. A suo tempo Mickiewicz ebbe a pronunciare parole amarissime nei confronti dell'Europa, che secondo lui aveva tradito gli ideali della lotta polacca contro l'imperialismo russo, rinnegando dunque gli ideali «liberali» tanto cari alla storia intellettuale europea. E oggi (purtroppo) queste parole risuonano con straordinaria attualità.<sup>68</sup>

Così, oggi, in Polonia sta crescendo un senso di sempre più marcata diffidenza nei confronti dell'UE, tanto più amaro in quanto non esistono alternative. Si scopre che l'Europa non è poi tanto disposta a concedere la sua solidarietà «gratis». Le priorità sono economiche (e non certo etiche!). Insomma, l'Altro che viene dall'Est è bene accetto a parole, ma quando si tratta di questioni concrete (poniamo, l'attribuzione di fondi di sostegno alle regioni più disagiate), ci sono resistenze che di solidale hanno ben poco.

C'è poi la «vessata questio» di una nuova «subalternità» con l'entrata nell'UE e quindi di un'eventuale perdita di crismi di «polonicità». La crisi identitaria abbraccia vari strati sociali, a partire dall'*élite*. Non a caso la già citata M. Janion così intitola un suo libro recente: *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi* [*Si in Europa ma assieme ai nostri morti*, 2000]. È un monito inquietante. Non riguarda del resto solo la Polonia. Non è un segreto che l'UE si sia mossa con maggior disinvoltura sul piano economico che su quello politico-culturale. Di fatto, l'Europa dei padri fondatori – Adenauer, De Gasperi, Monnet – si è per ora realizzata nell'Euro, lasciando ancora molto a desiderare per il resto (politica estera comune, problemi dell'emigrazione, per non parlare degli elementi fondanti la Costituzione).

L'Ucraina – società meno compatta e con più problemi di varia natura rispetto alla Polonia – vive questa temperie in modo ancora più traumatico. A differenza della Polonia, la prospettiva europea non ha ancora acquisito per l'Ucraina la necessaria concretezza. In compenso, diverse forme di dipendenza politica ed economica dalla Russia assumono un peso sempre maggiore. Oggi – e soprattutto dopo le elezioni

68. «[...] *A do litościwych narodów europejskich, które płakały nad Polską jak niedołężne niewiasty Jeruzalemu nad Chrystusem, naród nasz przemawiać tylko będzie słowami Zbawiciela: "Córki Jerozolimskie, nie płaczcie nade mną, ale nad samymi sobą"*» [E per quanto concerne i pietosi popoli europei che piangevano la Polonia come una volta le fragili donne di Gerusalemme piangevano Cristo, il popolo polacco dirà con le parole del Salvatore: «Figlie di Gerusalemme, non piangete su di me, ma su di voi!>] (*Dziady*, Parte III, in A. Mickiewicz, *Dziela*, III, *Utwory dramatyczne*, Warszawa 1955, p. 125).

del 31 marzo 2002 – l'Ucraina continua ad essere pericolosamente al bivio tra «via europea» e «via russa», e quindi tra democrazia e un *neototalitarismo*. Solo con le elezioni presidenziali del 2004 si potranno avere indicazioni più probanti.

La situazione risulta anche più complessa per il fatto che l'Ucraina e la Polonia sono oggi vittime di una certa *discrasia politica* che si registra su scala europea. Nel momento in cui questi due popoli sono riusciti a superare vecchi conflitti e pregiudizi e hanno finalmente imparato a considerare la *diversità come ricchezza*, si trovano di fronte a un'Europa che sbatte la porta in faccia agli stranieri, con misure repressive e talvolta addirittura xenofobe tutt'altro che incoraggianti. Insomma, l'impatto con questa Europa occidentale rischia di risultare ancora più traumatico del previsto.

*La seconda problematica che le due società si trovano ad affrontare è la crisi dell'intelligenza come categoria.*

E questa è una questione assai controversa. Prima che nelle società est europee venisse scoperta la «fragilità» degli intellettuali in un mondo governato dal *business*, l'atmosfera era decisamente improntata dal più lusinghiero ottimismo. Sembrava che l'assenza di qualsivoglia impedimento ideologico-censorio potesse dare la stura ad un illimitato sviluppo. In effetti, l'ultimo decennio ha visto una produzione storiografica mirabile da parte dei due paesi che con coraggio e onestà hanno saputo fornire una valutazione adeguata anche dei conflitti storici più aspri e controversi. L'*intelligenza* ha dimostrato di possedere una grande capacità critica e un inusitato equilibrio, districando nodi tutt'altro che agevoli, considerando la tolleranza, per dirla con Popper, «conseguenza della convinzione di essere uomini fallibili».<sup>69</sup>

Innanzitutto, si è maturato definitivamente il concetto di una Polonia come *Rzeczpospolita* ormai *espace nationale* non solo di «*obojga narodów*» (due popoli), ma di «*wielu narodów*», «più popoli» allogeni, concetto che è andato sviluppandosi nel corso degli ultimi decenni.<sup>70</sup> Questo concetto ha spinto a una revisione radicale di schemi storiografici consolidati e alla necessità di confrontarsi sul serio, scartan-

69. G. Stokes, *Popper*, Bologna 2002.

70. J. Tomaszewski, *Rzeczpospolita wielu narodów*, Warszawa 1985; Id., *Ojczyzna nie tylko polaków*, Warszawa 1985; *Rzeczpospolita wielu narodów i jej tradycje*, a cura di A. K. Link-Lenczowski e M. Markiewicz, Kraków 1999; A.S. Kamiński, *Historia Rzeczypospolitej wielu narodów: 1505-1795. Obywatele, ich państwa, społeczeństwo, kultura*, Lublín 2000; cfr. anche: T. Snyder, *The Reconstruction of Nation. Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus. 1569-1999*, Yale 2003.

do la pretesa di essere sempre «dalla parte della ragione», perché sono gli altri ad avere sistematicamente torto.<sup>71</sup>

Così, nel 1990, a Roma, nel corso di un convegno dedicato a queste problematiche, nacque l'idea di condurre un vasto studio comparativo su quattro realtà nazionali che una volta costituivano l'entità comune della Rzeczpospolita, e cioè Belarus', Lituania, Polonia e Ucraina.<sup>72</sup> Un ruolo decisivo nella promozione di questa iniziativa va alla Federazione degli Istituti dell'Europa Centro-Orientale, alla quale appartengono sia l'Istituto di Lublino sia quello di Kiev e quello di Leopoli.

Il destino volle che la «patria» intellettuale di questo studio fosse proprio Lublino, città nella quale nel 1569 nasceva il moderno Stato polacco. L'Istituto dell'Europa Centro-Orientale (Instytut Europy Środkowo-Wschodniej) e la recente creazione a Lublino del Collegio europeo delle università polacco-ucraine costituiscono un organico prosieguo di questa idea e un'ulteriore conferma della radicale revisione storiografica in atto.<sup>73</sup> Il succitato Istituto dell'Europa Centro-

71. Z. Wójcik, *Dzikie Pola w ogniu. O Kozaczyźnie w dawnej Rzeczypospolitej*, III; W. A. Serczyk, *Historia Ukrainy*, II, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990; *Polska-Ukraina. 1000*; T. A. Olszański, *Historia Ukrainy XX wieku*, Warszawa 1994.

72. *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine. The Foundations of Historical and Cultural Traditions in East Central Europe*, International Conference, Rome 28 April-6 May 1990, a cura di J. Kłoczowski, Ja. Pelenski *et al.*, Lublin-Roma 1994; cfr. anche G. De Rosa, *Le frontiere e lo spazio nazionale nell'Europa del Centro-Est*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n.s., 30/60 (2001), pp. 223-227. Belarus', Lituania, Polonia e Ucraina vanno nominate rigorosamente in ordine alfabetico, ebbe a dire, scherzando, uno dei promotori e ideatori di quel Convegno, l'eminente studioso polacco Jerzy Kłoczowski, come ricorda l'autore di questo articolo, che ha avuto l'onore e il piacere di partecipare al suddetto Convegno.

73. *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*, a cura di J. Kłoczowski, 2 voll., Lublin 2000; Id., *Europa Środkowo-Wschodnia w historiografii krajów regionu*, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1993; Id., *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998; J. Lewandowski, *Trudna tożsamość. Problemy narodowościowe i religijne w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX wieku* (Materiały z międzynarodowej konferencji "Samoidentyfikacja narodowa i religijna a sprawa mniejszości narodowych i religijnych w Europie Środkowo-Wschodniej", 19-21.10.1993), Lublin 1996; *Samoidentyfikacja mniejszości narodowych i religijnych w Europie Środkowo-Wschodniej. Problematyka politologiczna*, a cura di A. Czarnocki, Lublin 1998; *Tożsamość, odmienność, toleracja a kultura pokoju*, a cura di J. Kłoczowski e S. Łukasiewicz, Lublin 1998; *Samoidentyfikacja mniejszości narodowych i religijnych w Europie Środkowo-Wschodniej. Problematyka atlasowa*, a cura di J. Skarbek, Lublin 1998; *Samoidentyfikacja mniejszości narodowych i religijnych w Europie Środkowo-Wschodniej. Problematyka prawna*, a cura di M. Płoska, Lublin 1998; *Samoidentyfikacja mniejszości narodowych i religijnych w Europie Środkowo-Wschodniej. Histo-*



Orientale è diventato anche supporto scientifico per la sistematica pubblicazione di studi sulla storia dell'area.<sup>74</sup>

Anche la storiografia ucraina nel corso del Novecento ha rivisitato a fondo il problema polacco. È un tema enorme, che in effetti richiederebbe uno studio a parte. Ci limitiamo in questa sede a qualche considerazione generale, ad esempio a sottolineare come tutta la storiografia novecentesca ucraina «filo-polacca» sia di fatto sempre stata espressione del pensiero liberale e repubblicano e, in quanto tale, «filoeuropeo».<sup>75</sup> In questo senso, dietro all'indagine puramente storiografica si colloca indubbiamente anche la risposta politica alla costruzione di democrazie mature in un'area tradizionalmente soggetta all'influsso di «massimi sistemi».

Insomma, quello che è avvenuto tra Polonia e Ucraina in quest'ultimo decennio ha in sé un che di catartico, cosa che non si potrebbe dire, per esempio, dei rapporti tra Ucraina e Russia, con quest'ultima decisamente restia ad una revisione degli schemi imperiali *d'antan*. Ma purtroppo questo salutare processo di «rifondazione» si scontra con un fenomeno che la stessa Janion definisce senza mezzi termini come «*zmirzch paradygamatu*» (tramonto del paradigma).<sup>76</sup> L'avvento del libero mercato nella sua forma più selvaggia e la «deutopizzazione» della società attesta un «crudele paradosso»: l'indipendenza conquistata in gran parte grazie all'«onnipotente Romanticismo» sta adesso distruggendo i presupposti stessi di questo codice culturale (e quindi

*ria i historiografia*, a cura di J. Lewandowski e W. Goleman, Lublin 1999; T. Chynczewska-Hennel, N. Jakowenko, *Między soba. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, Lublin 2000; N. Jakowenko, *Historia Ukrainy od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku*, Lublin 2000; cfr. inoltre K. Podlaski, *Białorusini – Litwini – Ukraińcy*, London 1985 (trad. ucr. «Vidnova», München 1986); *Les confins de l'ancienne Pologne: Ukraine, Lituanie, Biélorussie, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, a cura di D. Beauvois, Lille 1988.

74. H. Dylagowa, *Historia Polski 1795-1990*, Lublin 2000; Ja. Hrycak, *Historia Ukrainy 1772-1999*, Lublin 2000; Jakowenko, *Historia Ukrainy*; A. S. Kamiński, *Historia Rzeczypospolitej wielu narodów: 1505-1795. Obywatele, ich państwa, społeczeństwo, kultura*, Lublin 2000; J. Kłoczowski, *Historia Polski od czasów najdawniejszych do końca XV wieku*, Lublin 2000; H. Sahanowicz, *Historia Białorusi do końca XVIII wieku*, Lublin 2002; Z. Szybieka, *Historia Białorusi w XIX-XX wieku*, Lublin 2002; si vedano anche: A. Butrimas, *Historia Litwy do końca XVIII wieku*, Lublin (in corso di stampa); A. Kulakauskas, *Historia Białorusi w XIX-XX wieku*, Lublin (in corso di stampa).

75. *Poland and Ukraine*; Lysjak-Rudnyc'kyj, *Pol's'ko-ukrajins'ki stosunki: tjahar istoriji*, p. 83.

76. Janion, *Do Europy tak*, pp. 19-34.



anche etico).<sup>77</sup> Di più, la «distruzione della *substantia* degli intellettuali» porta inesorabilmente all'impoverimento della lingua e al degrado culturale della società ormai aperta ad ogni forma di nuova colonizzazione, dice il noto studioso della cultura moderna Bogusław Bakuła.<sup>78</sup> Questa società, già depauperata sotto il tallone di due regimi, considera vera espressione di civiltà occidentale quello che in realtà altro non è che il miasma pestifero di questa stessa civiltà, dice lo studioso. Nasce così un nuovo tipo di cultura, non più «soggetto di creatività», bensì «oggetto di manipolazione».<sup>79</sup>

Certamente, tutto ciò non suona nuovo in Occidente, dove non c'è voce autorevole di cultura che la spunti su un qualsivoglia spot pubblicitario azzeccato dai maestri del *marketing*. Insomma, nella società occidentale vige ormai una certa rassegnazione nei confronti dell'inesorabile perdita del ruolo dell'*intelligenza*.<sup>80</sup> E però, per le società dell'Europa orientale questa crisi presenta risvolti particolarmente pericolosi, in quanto l'autocoscienza democratica di queste società continua ad essere fragile, non essendosi ancora liberata completamente dalle incrostazioni ideologiche del regime e dovendo nel contempo vedersela con processi di globalizzazione di estrema complessità. E quindi gli intellettuali stessi sono i primi a mettere dolorosamente in dubbio il loro ruolo. Cz. Miłosz, W. Szymborska e St. Lem avevano firmato la lettera contro il genocidio in Cecenia, ma lo stesso Lem si era detto convinto che quella dichiarazione non avrebbe sortito effetto alcuno.<sup>81</sup> Anzi, ribadendo in termini invero apocalittici che il mondo si trovava «sull'orlo del baratro» e senza che ci fosse forza alcuna in grado di fermarlo.<sup>82</sup>

Quando Ševčenko mandava a Mickiewicz a Parigi il suo *Kavkaz*, quando Herzen citava con entusiasmo Ševčenko, quando Žukovskij procurava a Mickiewicz il passaporto per l'espatrio, gli intellettuali erano convinti che, unendo le loro forze, avrebbero potuto spuntarla contro la tirannide.

Per due secoli l'*intelligenza* polacca e quella ucraina avevano affermato con convinzione ideali in grado di sottendere lo sviluppo

77. *Ibidem*, p. 87.

78. B. Bakuła, *Pol's'ka inteligencija: sučasnist' i spadščyna poperedn'oho periodu*, in «Sučasnist'», 1 [“pol's'kyj nomer”] (2002), p. 54; cfr. anche Id., *Antylatarnik oraz inne szkice literackie i publicystyczne*, Poznań 2001.

79. *Ibidem*, p. 55.

80. R. Posner, *Public Intellectuals. A Study of Decline*, Harvard 2002.

81. St. Lem, *Świat na krawędzi. Ze Stanisławem Lemem rozmawiał Tomasz Fiałkowski*, Kraków 2000, p. 30.

82. *Ibidem*.

dell'Europa moderna. La *liberté* dell'individuo e delle nazioni in nome di *égalité* e *fraternité* non erano vuoti slogan, ma facevano parte di un *ethos* per il quale si pagava tragicamente di persona.

Al giorno d'oggi, c'è un rischio, ed è palese. L'egoismo individuale in una società che non vede altro che il benessere materiale (Pasolini distingueva tra «sviluppo» e «progresso»!) mina dall'interno le fondamenta di una comunità, che senza più valenze etiche rischia la deriva senza ritorno. E non va dimenticato che l'Europa occidentale (e non un'America calvinista) ha pur creato il Welfare State, fenomeno il quale nell'Europa orientale che ha vissuto il comunismo si fatica a concretizzare. Come lascia intendere malinconicamente lo stesso Lem: «La libertà così sofferta non ci è venuta tanto bene». <sup>83</sup> Con l'uscita di scena dell'*intelligenza*, l'«occidentalizzazione» non ha più niente a che vedere con l'*ethos* culturale elaborato con tante sofferenze da una categoria che ha dato veramente testimonianza per il progresso morale e civile della società.

E quindi all'orizzonte si profila un esito dalle priorità puramente economicistiche in una melassa culturalmente omologata (ancora per citare Pasolini). Così, società affrancate di fresco da vecchi Imperi rischiano di prestare il fianco a forme deleterie di nuova colonizzazione. A detta dello stesso Dahrendorf, che polemizza con Fukuiama, profeta della vittoria senza appelli del sistema «occidentale», in una società globalizzata all'insegna del consumismo più vieto, se il capitalismo diventa sistema totalizzante, bisogna lottarci contro non meno che contro il comunismo. <sup>84</sup> Ma chi sarà mai in grado di opporsi, se l'intellettuale uscirà di scena? Se non potrà far altro che dire con Antoni Słonimski: «*Bardzo proszę pamiętać, że ja byłem przeciw*» (Rammentatelo, però: io ero contro)...

Tornando ai rapporti polacco-ucraini in prospettiva europea, sottolineiamo ancora una volta che «identità» ed «europeicità» interagiscono in modo complesso. L'«europeicità» come «unione nella molteplicità» si contrappone al principio imperialistico di *reductio ad unum*. La società europea non è dunque assimilabile al modello americano di «e pluribus unum». L'Europa si fa tradizionalmente forte della conservazione dei caratteri distintivi delle singole realtà nazionali e della loro implicita ricchezza.

83. St. Lem, *Šalene pryskorennja* (intervista fatta da St. Bereš), in «Sučasnist'», 1 [“pol's'kyj nomer”] (2002), p. 35.

84. Cfr. Janion, *Do Europy tak*, p. 31.

Per questo, se il concetto di «società aperta» e di «pluralismo costitutivo» avrà la meglio anche nella sfera della cultura, Polonia ed Ucraina avranno modo di apportare il loro contributo al consesso europeo. Se, invece, il vecchio pragmatismo politico e i nuovi *imperativi economico-burocratici* soppianderanno l'autentico patrimonio di *imperativi etici* conquistati con tanta sofferenza nel corso di una evoluzione secolare, Polonia ed Ucraina non potranno che adeguarsi tristemente ai *realia* di un nuovo *Imperium*.

Se c'è una speranza, però, questa va cercata nella sostanza stessa della «società aperta», dice la Janion. Se questa società è veramente «aperta» in tutte le direzioni, vuol dire che la sua autonomia e la sua identità sarebbero la miglior riprova di esser diventata finalmente «società aperta».<sup>85</sup> E allora, se ci chiediamo veramente quale contributo alla costruzione dell'Europa venga dall'Est, la risposta pare proprio essere l'estremo tentativo di misurare qualsivoglia scelta politica con il metro etico. Non a caso il presidente-intellettuale dell'Est europeo, Václav Havel, continua a credere che dopo le rivoluzioni politiche deve necessariamente arrivare la «rivoluzione esistenziale», l'unica rivoluzione che porterà alla riscoperta di valori indispensabili per la sopravvivenza dell'umanità.

85. *Ibidem*, p. 32; cfr. anche M. Janion, *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś*, Warszawa 1996.

MYKOLA ZHULYNSKYJ

## Ucraina e Polonia: dialogo o avvicinamento congiunto alla grande Europa?

“E dialogo, e avvicinamento”, dicono i sostenitori dell’integrazione europea, tenendo conto del fatto che senza dialogo non è possibile elaborare piani comuni, né ci si può sostenere reciprocamente. Quanti sono scettici nelle reali prospettive di entrata dell’Ucraina nell’Unione Europea sostengono, invece, che il dialogo tra le due nazioni non è costruttivo, che produce solo l’illusione che la Polonia stia allungando una mano all’Ucraina.

L’Ucraina, in realtà, risponde appena appena, ringraziando per il riconoscimento del suo significato strategico e globale, si dice d’accordo con quanto sostiene Zbigniew Bžezinski: «l’Ucraina indipendente stimola il processo di formazione della nuova Grande Europa...»,<sup>1</sup> ma continua a star ferma, aspettando inviti particolari da parte di quell’Europa e volgendosi ogni tanto verso l’orizzonte euro-asiatico.

Eppure di questo suo comportamento indeciso non ci si deve meravigliare. Papa Giovanni Paolo II già nei primi minuti della sua permanenza in Ucraina sottolineò che l’Ucraina si trova al crocevia tra Occidente e Oriente, al centro di due vaste aree geopolitiche, quella europea occidentale e quella eurasiatica. Di questa sua posizione geopolitica non si può non tener conto. E ricordiamo un altro frammento del discorso che papa Giovanni Paolo II pronunciò durante la sua visita in Ucraina nel giugno del 2001: «l’Ucraina ha una spiccata vocazione europea». Queste parole non sono per niente casuali, ma testimoniano il fatto che il popolo ucraino, popolo di civilizzazione europea, strappato a forza dalla Grande Europa, è sempre stato al crocevia tra Europa orientale e occidentale, ha sintetizzato sia la tradizione bi-

1. Z. Bžezinski, *Ukraina i Pol'shcha v konteksti jevropejs'koji integratsiji* [Ucraina e Polonia nel contesto dell’integrazione europea], in «Strategichna panorama» [«Panorama strategico»], 3-4 (1998), p. 27.



zantina che quella latina, ha protetto le fonti spirituali della comune fede cristiana. Se parliamo dell'Europa come di una solida formazione spirituale con due millenni di storia di conoscenza e di accettazione del cristianesimo, in quel contesto l'Ucraina ha un suo ruolo e una sua particolare collocazione storica, perché proprio l'Ucraina ha cullato il cristianesimo che ha fecondato la cultura, l'etica, la moralità nazionale dei paesi dell'Europa Orientale. Il volto civilizzato dell'Ucraina si è formato alla luce della fede cristiana, così come l'immagine civilizzata degli altri popoli europei.

Il cardinale Franz Koenig, ancora prima della caduta del muro di Berlino, invitò i cristiani di tutta l'Europa ad unire le loro forze allo scopo di «rispolverare le radici e rinvigorire quei valori che una volta formarono l'unità spirituale dell'Europa e alimentarono la luce radiosa della sua civilizzazione, la quale è giunta a molti popoli della Terra».<sup>2</sup>

L'unità spirituale dei popoli di civilizzazione europea non è pensabile senza il potenziale culturale e spirituale del popolo dell'antica terra della Rus'-Ucraina. Come si potrebbero unire altrimenti l'Europa d'Occidente e quella d'Oriente in una nuova realtà spirituale e multi-culturale, in un unico universo di modelli sociali nazionali?

Senza dubbio un importante fattore di formazione della nuova Grande Europa è la collaborazione tra Ucraina e Polonia, l'unione dei loro sforzi nella ricerca di un'identità europea. E per ciascuno di questi Stati, ma soprattutto per l'Ucraina, tale ricerca si coniuga con quella di una identità democratica nella prospettiva europea.

Nelle attuali condizioni di instabilità politica e di sempre più profonda ineguaglianza nella distribuzione dei beni materiali, la debolezza del governo ucraino diventa ogni giorno più evidente e minaccia addirittura di distruggere l'identità sociale e culturale del paese. È chiaro che il problema più importante da risolvere per avvicinare la comunità ucraina alla Grande Europa è quindi quello della stabilità politica che permetterebbe, una volta risolto, di effettuare le riforme sociali e di raggiungere uno standard di vita di livello europeo.

Prima di stringere con energia la mano tesa dalla Polonia (il presidente degli USA George Bush: «L'Ucraina deve tendere la mano in modo deciso, come ha fatto la Polonia»), bisogna stabilizzare il sistema politico e consolidare la società ucraina. Risulta ben chiaro che non si può parlare di consolidamento senza stabilizzazione

2. Franz kardinal Koenig, *Dukhovni osnovy Jevropy* [Le basi spirituali dell'Europa], in «“Ji”. Nezalezhnyj kul'turnyj chasopys» [«“Ji”. Rivista culturologica indipendente»], 1 (1995), p. 17.

politica che tenga conto delle diversità ideologiche tendenzialmente antagoniste.

L'Ucraina, in sostanza, è solo alla soglia dell'elaborazione degli obbiettivi ideologici della costruzione statale. E questo è comprensibile, perché la società ucraina presenta una forte frammentazione a causa della diversità di orientamento nella visione delle problematiche politiche e sociali. Vi sono, e spesso vengono in primo piano, le diversità regionali tra la parte occidentale e quella orientale per quanto riguarda la situazione linguistica, le tradizioni culturali e le problematiche sociali. Vi sono un livello di coscienza nazionale che lascia molto a desiderare in gran parte degli Ucraini, nonché l'incertezza etnica di maggior parte della cosiddetta popolazione di lingua russa. Vi sono problemi sociali che, non venendo risolti in tempi veloci, rappresentano una grossa e costante causa di irritazione, di apatia, di stanchezza e di inerzia nella società ucraina moderna. Il potere è quotidianamente impegnato nella prevenzione e nella mediazione delle situazioni sociali conflittuali, il che non gli permette di concentrarsi sull'introduzione di una strategia ideologica bilanciata, volta al consolidamento della società. Non si tratta di imporre alla società un'unica ideologia ma, al contrario, di far sì che il pluralismo ideologico diventi un valore prioritario. Tuttavia bisogna creare un nuovo sistema di valori per l'individuo e per la società. Innanzi tutto bisogna dare la priorità ai diritti umani, al rispetto dell'individuo, delle sue scelte, all'indipendenza economica e tecnologica, all'innalzamento della mobilità informatica, alla creazione di un clima aperto al dialogo in materia di cultura e di religione, all'allargamento delle funzioni di rafforzamento statale della lingua, al consolidamento spirituale del popolo in genere e al riempimento dell'idea nazionale con un contenuto concreto.

Risulta ben chiaro che, in confronto alla Polonia, l'Ucraina oggi non possiede ancora il forte potenziale spirituale di una nazione consolidata, carica di energia di autoaffermazione statale. Già nel 1998 l'allora ministro degli Esteri di Polonia Bronislav Gremek osservò: «Da noi, in Polonia, il discorso dell'entrata nella NATO e nella CE non è oggetto dei giochi tra i partiti, ma oggetto del consenso e dell'accordo sociale, poichè tutti i partiti politici si sono uniti sulla base di una piattaforma patriottica, nel rispetto degli interessi della nazione».<sup>3</sup>

La posizione della Polonia nei confronti della sua entrata nella NATO non ha subito cambiamenti, come non è cambiato il suo sostegno alla eventuale partecipazione ad essa dell'Ucraina e alla creazione

3. Vedi «Vechimij Kyiv» [«Kiev di sera»], 22 marzo 1998.

di nuove forme di organizzazione della collaborazione politica a livello trans-atlantico. Con questo suo sostegno il nostro vicino occidentale cerca di accelerare da parte dell'Ucraina il processo della definizione finale del suo orientamento geostrategico.

Non a caso Zbigniew Bžezinski nel suo libro *La grande scacchiera* sottolinea il ruolo particolare dell'Ucraina nella strategia geopolitica contemporanea e sostiene che la sua partecipazione a pieno diritto alla collaborazione politica europea concederà alla *partnership* europea una nuova mobilità e una nuova prospettiva geostrategica.<sup>4</sup>

Già adesso è chiaro che gli stessi concetti di Europa occidentale e di Europa orientale hanno subito delle correzioni condizionate dalla storia, per cui nella definizione della posizione geopolitica dell'Ucraina occorrerebbe usare la definizione di "Europa Centrale". In verità, ciò non significa che l'Ucraina già si sia completamente integrata nell'"Europa unita", ma che la sua presenza politica nella Grande Europa di oggi non è in discussione. È da definire, tuttavia, in quale schieramento culturale – dell'Europa occidentale oppure dell'Europa orientale – l'Ucraina si collochi, se riconosca a se stessa una propria identità culturale e nazionale, identità al cui riguardo Oxana Pachlovska afferma che «la particolarità della cultura ucraina era determinata innanzi tutto dai suoi orientamenti europei, dei quali la stessa Europa o non sapeva niente, o che consciamente ignorava».<sup>5</sup>

Il fatto che l'Europa non abbia accettato l'Ucraina come realtà politica e culturale indipendente, anche se «a livello politico l'Ucraina ha sempre, dal Medioevo sino ai giorni nostri, partecipato ai progetti strategici globali del continente europeo»,<sup>6</sup> si spiega soprattutto per il secolare "inserimento" forzato della cultura ucraina nell'organismo culturale dello Stato di tipo slavo-bizantino. Nel periodo del totalitarismo si poteva parlare della cultura ucraina nel contesto dell'identità europea, della sintesi rinascimentale e barocca della cultura nazionale ucraina e della sua "presenza" organica nella cultura europea, solo attraverso allusioni. In questo contesto merita un apprezzamento particolare la cultura latina, che si diffuse su tutto il territorio geopolitico dell'Europa, compresa, chiaramente, anche l'Ucraina. Siccome «la

4. Vedi Z. Bžezinski, *Velyka shakhivnytsia [La grande scacchiera]*, L'viv-Ivano-Frankivs'k 2000.

5. O. Pachlovs'ka, *Ukrayins'ka literaturna tsyvilizatsiya. Avtoreferat dysertatsiyi na zdobuttya naukovogo stupenya doktora filologichnykh nauk [Civiltà letteraria ucraina. Autoreferato della dissertazione per l'ottenimento del grado scientifico di dottore di filologia]*, Kyjiv 2000, p. 1.

6. *Ibidem*, p. 17.



cultura latina si basava sull'idea di *dialogo*, di comunicazione, e di apertura culturale, ciò rese possibile lo sviluppo del liberalismo come sistema politico e come atteggiamento intellettuale»<sup>7</sup> e la sua trasposizione nello spazio culturale e spirituale ucraino contribuì alla rottura dell'immobilismo del pensiero sociale e aprì nuovi orizzonti per la comprensione ideologica ed estetica dei valori europei. Come sostiene lo studioso italiano Sante Graciotti, a partire dalla metà del XVII secolo in terra ucraina si affermarono nuovi modelli di percezione del mondo, di formazione di una cultura politica, basati sui valori e sulle categorie politico-giuridiche europee, l'affermazione nella coscienza sociale dei nuovi mutamenti qualitativi riguardanti la libertà personale, la democrazia, l'autoidentificazione nazionale, l'idea di Stato, il concetto di comunità, la giustizia sociale. Proprio questo permise all'Ucraina di proclamare la sua «vocazione paneuropea» e di aggiungersi, grazie all'introduzione del «culto della persona», cioè dell'idea del valore di ogni singolo individuo, alla «universale fondazione dell'Europa».<sup>8</sup>

Negli ultimi anni l'Ucraina ha svolto un lavoro continuo di affermazione della propria identità culturale e dell'orientamento eurocentrista. Ma è un processo difficile, spesso caotico, privo del radicamento nella coscienza sociale dei valori liberal-democratici. E in questo processo per raggiungere la Grande Europa per quanto riguarda la qualità del sistema sociale basato sull'economia di mercato e la qualità della civilizzazione culturale, diventano sempre più importanti la cultura, l'istruzione, la scienza e la capacità intellettuale in genere, in quanto in grado di essere uno stimolo, di esercitare una spinta continua.

Dal momento che la cultura, la scienza e l'istruzione sono la fonte principale, la base e il criterio dello sviluppo della società e dello Stato moderni, proprio essi devono essere riconosciuti come i settori più ricchi di prospettive anche dal punto di vista finanziario, sociale e persino politico. Altrimenti non si può nemmeno sperare in una trasformazione dell'Ucraina in uno Stato moderno di carattere culturale e informatico, capace di essere socio organico e a pieno titolo del sistema di civilizzazione europea. Solo sulla base dello sviluppo megaculturale e dell'integrazione della nazione è possibile garantire la sua entrata paritaria nella cultura europea e mondiale. Da questo punto di vista, la collaborazione dell'Ucraina con la Polonia ha un significato e una prospettiva particolari. Già adesso l'esperienza della Polonia ci aiuta a

7. *Ibidem*, p. 32.

8. S. Graciotti, *Ukrayins'ka kultura XVII st. i Jevropa* [Cultura ucraina del XVII sec. e l'Europa], in «Vsesvit» [«Universo»], 3-4 (1995), pp. 147-148.



ricostruire la sfera social-culturale della società ucraina secondo gli standard europei, a creare nello Stato ucraino una struttura di istituzioni e normative statali di modello europeo, ad europeizzare la mentalità nazionale, a trasformare l'ideale della democrazia umanistica in valore di base della cultura politica, a dimostrare alla gioventù come la personalità umana nel sistema di valori euroatlantico sia un valore autosufficiente e portatore di diritti umani inscindibili. Una delle forme efficaci di tale autopercezione europea dei giovani Ucraini è quella dei contatti personali con i giovani degli altri paesi europei, in particolare, con i Polacchi, come ci conferma l'esperienza di studio di studenti ucraini nelle università di Polonia. I processi dinamici della globalizzazione del mondo e della internazionalizzazione dell'istruzione ci convincono che al giorno d'oggi la forza consiste non solo nel sapere, ma nella creazione operativa di una rete di saperi. Dunque, il sapere dà non solo la forza, ma pure la capacità di mobilitare una grande quantità di conoscenze per raggiungere uno scopo preciso. Non a caso l'economia moderna, che si è trasformata in un insieme economico unito in base ai sistemi informatici e finanziari mondiali, viene chiamata "economia dei saperi", "economia intensa di conoscenza", "economia mondiale fondata sulla conoscenza", ecc.

Senza dubbio la globalizzazione porta a cambiamenti nel sistema dell'istruzione in grado di assicurare ai giovani la preparazione necessaria per farsi strada nella nuova economia.<sup>9</sup> Nello stesso tempo, non va dimenticata la necessità di formare nel processo di insegnamento il carattere e la concezione del mondo, di innestare nei giovani la percezione del mondo nella sua totalità, il bisogno di conoscere, la sete del sapere universale secondo la classica tradizione universitaria dell'educazione umanistica. Su questi principi metodologici si basa l'università polacco-ucraina di Lublino, che ha cominciato la sua missione di consolidamento europeo con la costituzione del collegio europeo delle università polacche ed ucraine. Già la prima immatricolazione al collegio universitario condotta nel 2001, prevedeva la padronanza delle lingue straniere, soprattutto ovviamente del polacco e dell'ucraino, l'acquisizione delle principali conoscenze scientifiche, l'essere in grado di usare il computer, la capacità di comunicare liberamente nel nuovo ambiente socio-culturale, di percepire le materie e i risultati

9. Vedere più dettagliamente: Y. Savel'yev, *Internatsionalizatsiya – osnova reformuvannya vyshchoji osvity Ukrainy* [Internazionalizzazione come base di riforme dell'educazione superiore dell'Ucraina], in «Psykhologiya i suspil'stvo» [«Psicologia e società»], 2 [4] (2001), pp. 26-32.

delle ricerche scientifiche di professori rappresentanti scuole scientifiche e culture diverse da quella propria. Già adesso i piani degli studi e i programmi dell'università polacco-ucraina rispondono agli standard internazionali, garantiti dalla presenza dei migliori docenti universitari. Questi piani e programmi, in linea di massima, devono soddisfare le necessità degli studenti che dovranno lavorare in uno spazio economico globale e essere concorrenziali sul mercato del lavoro internazionale. Nello stesso tempo, gli studenti dell'università polacco-ucraina avranno la possibilità di scoprire la cultura nazionale polacca nel contesto europeo e partecipare al dialogo interculturale, allargando in questo modo i propri orizzonti mentali. Questo sarà favorito da un sistema di *stages* effettuati dagli studenti dell'università polacco-ucraina nei vari istituti culturali dei due paesi e anche all'estero. Compito principale per un'università internazionale di questo livello è la creazione delle condizioni migliori per la formazione e l'autorealizzazione dei giovani in una società post-industriale, regolata da un'economia globale, l'acquisizione del sapere umanistico in tutti i rami fondamentali della scienza con lo scopo di contribuire alla formazione di una percezione integrale e universale del mondo. Solo un'istruzione sempre più attenta all'uomo e ai suoi diritti è in grado di garantire il livello necessario delle comunicazioni culturali e informative e di creare l'atmosfera adatta per l'entrata a pari diritto nello spazio culturale, informativo ed economico del mondo e dell'Europa.

L'integrazione, a prima vista, coinvolge gli Stati e le società, ma a vivere in questo progetto di integrazione sovranazionale saranno persone concrete. In una situazione di sviluppo dinamico dell'informazione e delle tecniche della comunicazione, della crescita di diversità culturali e ideologiche antagoniste, il ruolo di ogni individuo aumenterà sempre di più. Per l'Ucraina diventa estremamente importante conservare, in questo mondo dinamico che si sta globalizzando, la cultura nazionale, la lingua, le tradizioni, e nello stesso tempo partecipare ai processi della moderna civilizzazione. Perciò sono così determinanti quel complesso di saperi e quel sistema di valori nazionali e universali che saranno a disposizione dell'individuo ucraino al momento in cui entrerà nel dialogo con il mondo in nome di una cultura, di una nazione, di una civiltà. È difficile prevedere quali formazioni geopolitiche potranno apparire nel XXI secolo e quali conflittualità potranno avere, ma è evidente che «la politica nel processo di costruzione del futuro ordine mondiale dipenderà in maggior parte dagli Stati nazionali».<sup>10</sup> E

10. M. V. Ganns, *Geopolityka u 21 stolitti: jake majbutnie chekaje natsional'ni*

saranno di primaria importanza il livello intellettuale dello Stato nazionale, il suo sistema di istruzione e di comunicazione, la sua cultura e la sua capacità di adattarsi velocemente alle condizioni della globalizzazione. Se «lo Stato nazionale anche nel futuro rimarrà il punto centrale del processo politico»,<sup>11</sup> bisogna preparare sia l'individuo ucraino, sia lo Stato ucraino alle sfide che porterà la globalizzazione. Prepararsi, attraverso un intenso dialogo e scambi culturali, attraverso la collaborazione con i vicini occidentali e orientali e l'integrazione, alla meta comune dell'avvicinamento alla Grande Europa. Avvicinamento, entrata, ma non dissoluzione nell'unione sopranazionale; collaborazione, unione per risolvere i problemi comuni, ma non indebolimento dello Stato nazionale che non deve sparire nell'ambito di uno Stato totale, nemmeno se fosse ideale. L'Ucraina ha il diritto di avere un suo posto nello spazio economico, sociale e culturale a livello mondiale e regionale, il che sarà garantito dalla apertura sociale, culturale e informatica della società ucraina e della sua politica statale. Proprio questa apertura al dialogo e alla collaborazione permetterà all'Ucraina di avere un nuovo tipo di sviluppo di civilizzazione, fondato su un sistema di valori umani in cui avrà il predominio l'importanza dell'individuo, dei suoi diritti e del suo arricchimento intellettuale e spirituale.

*derzhavy?* [Geopolitica nel 21 secolo: quale futuro aspetta gli stati nazionali?] in «Deutschland», 6/99 (2000), p. 29.

11. *Ibidem*, p. 28.

## Discussione finale

DE ROSA: Ringrazio il professor Zhulynskyj per questa sua sintesi molto interessante, perché tra le altre cose ci proietta nell'attualità, nella storia contemporanea. Richiamo l'attenzione su questo processo di integrazione internazionale di cui è realizzazione l'Università polacco-ucraina, processo ricco di riflessi e innovativo. Come Istituto abbiamo già dato la nostra adesione a questo progetto e i professori Kloczowski e Zhulynskyj e quanti lavorano per esso attendono comprensione da parte del mondo universitario europeo già inserito in una Europa comune culturale, iniziando anche dalle università italiane. Inviterei anzi il direttore del Dipartimento di Storia medievale, moderna e contemporanea dell'Università di Padova, professor Paolo Bettiol, a parlarci dei rapporti che la grande università patavina intrattiene con gli istituti culturali del Centro-Est.

BETTIOL: Segnalo solo due direttrici che possono qui interessare. L'una è a livello di storia economica, politica e sociale, ambito in cui abbiamo attivato alcuni insegnamenti di storia dell'Europa orientale che possono incontrare l'attenzione che ho visto espressa questa mattina, in modo opportuno, quali gli studi promossi dalla professoressa Collodo e dal professor Rigon in relazione alla storia dell'Adriatico, non solo occidentale, ma anche orientale. Questo è un primo polo che vedo crescere nel dipartimento e che troverà ulteriore sviluppo anche in termini di personale docente dedicato a queste tematiche. L'altro è quello che più mi interessa, essendo io uno storico del cristianesimo, anche se su un fronte sì orientale, ma meridionale rispetto a quello che è stato qui affrontato, nell'ambito cioè delle Chiese della Siria e in qualche modo arabo-cristiane; al massimo mi spingo, per gli studi che avevo fatto a Lovanio, verso gli ambiti armeno e georgiano. In questo ambito, che non mi pare però del tutto estraneo agli interessi qui ri-



chiamati, vorrei sottolineare che stiamo avviando una nuova esperienza nell'ambito della definizione del biennio: l'istituzione di un corso di laurea specialistico in storia delle religioni, un corso che vede interessati i due Atenei di Padova e di Venezia, venendo così a combinare insieme competenze difficilmente compresenti. Dicendo Venezia penso soprattutto alla Facoltà di lingue e letterature straniere nei suoi settori relativi all'Estremo oriente, dall'India al Giappone per così dire, quello relativo agli ambiti dell'islam e dell'ebraismo, così come per noi è soprattutto l'ambito classico e il mondo cristiano. In questo ambito, al di là del rapporto con l'islam e l'ebraismo, più agevole a me e alle mie conoscenze, c'è l'altro grande momento che ameremmo coltivare, cioè quello bizantino e, al di là di quello, il mondo slavo. Spero che ci sia modo e spazio per crescere all'interno del biennio.

Come iniziativa ulteriore, a Padova fa perno anche un dottorato di Storia del cristianesimo e delle Chiese cristiane che ha già una certa tradizione e che si è rinnovato estendendosi, essendoci fino a pochi anni fa un dottorato di Storia della Chiesa medievale e dei movimenti ereticali. Dico che potrebbe essere interessante questa specialistica per coltivare una attenzione per problemi che mi sembrano studiati anche qui, così che si potrebbe in qualche modo costituire un piccolo asse veneto tra la Giorgio Cini e le Università di Padova e Venezia congiunte per pensare alla crescita e al consolidamento della tradizione di studi che ho detto qui religiosa, cristiana, ma non necessariamente solo ciò. Si pensi che la Facoltà di lingue e letterature straniere ospita anche una consistente attenzione al mondo letterario russo sotto il profilo letterario. Quindi penso che potremmo costruire qualche cosa di nuovo e, dato che la riforma ancora sollecita ad accrescere convenzioni o scambi con Università o istituti stranieri, la disponibilità e la possibilità c'è.

DE ROSA: Aggiungo qualche osservazione a proposito di quanto ha detto l'amico Zhulynskij sul progetto della Università polacco-ucraina. Non si tratta della «imposizione di un'unica ideologia, ma al contrario il pluralismo ideologico deve diventare un valore prioritario. Innanzi tutto bisogna dare la priorità ai diritti umani, al rispetto dell'individuo, delle sue scelte, all'indipendenza economica, tecnologica, all'innalzamento della mobilità informatica, alla creazione di un clima aperto al dialogo in materia di cultura e di religione, all'allargamento delle funzioni di consolidamento statale della lingua». E poi aggiunge che «non va dimenticata la necessità di applicare nel processo di insegnamento la classica tradizione umanistica universitaria». Io spero tanto che con la creazione di questa Università internazionale si riesca a mantenere qualcosa della

«classica tradizione umanistica universitaria», ciò che non possiamo dire stia avvenendo oggi per quel che riguarda la riforma universitaria italiana. Ho l'impressione, posso sbagliare, che non siamo un buon esempio, oggi come oggi. Ma confido molto nell'impegno della classe universitaria che non ha dimenticato il valore di quella tradizione, per riuscire a realizzare quella composizione tra interessi tecnologici produttivistici e interessi umanistici, classici, poiché senza la tradizione classica, che comprende anche il fattore religioso e culturale, possiamo dare un saluto anche alla tradizione tecnologica.

Il problema dell'Università internazionale polacco-ucraina mi fa pensare a problemi analoghi, tra i quali quello della deficienza della componente della tradizione classica anche nell'Unione europea, così come oggi va avanti. Sappiamo delle sollecitazioni notevoli che vengono da quel discorso sui diritti umani, sull'ispirazione di fondo che deve avere in senso veramente comunitario il mondo della ricerca. È un discorso che tanto il mondo della ricerca scientifica, quanto della ricerca umanistica devono continuare a fare, ognuno con le proprie forze. Permettetemi di ricordare un episodio incancellabile della mia vita sul rapporto tra la tradizione e la grecità classica e il mondo nascente dell'europismo, episodio che riguarda i miei incontri con un personaggio singolare nella storia politica e culturale italiana, Luigi Sturzo. Esiliato a causa del fascismo, Sturzo emigrò prima in Inghilterra, poi negli Stati Uniti. Rientrò in Italia e accolse con grande entusiasmo l'idea della comunità europea. Però, dopo che seguì la discussione dove stabilire la capitale dell'Unione europea e seppe che la scelta si orientava su Strasburgo, in una conversazione con me, che poi lui tradusse in un articolo che emozionò parecchio l'opinione pubblica, disse: «Perché Strasburgo? Così lontana dal Mezzogiorno, così lontana dall'Est? I miei amici (e si rivolgeva in particolare ai cattolici) hanno mai sentito parlare di Tessalonica, di Costantinopoli, di Antiochia, di Alessandria, di Gerusalemme, di Siracusa? Hanno mai pensato che l'Europa viene di là ed è debitrice di quella cultura? Diranno che io sono un romantico, ma questa è la verità». Queste dimenticanze bisognerebbe recuperarle, anche in questi discorsi che andiamo facendo sull'Europa, inserendovi un po' più di anima. È importante che questo avvenga, perché la nostra voce non si affievolisca di fronte ai nuovi giganti e ai nuovi spettri che si stanno alzando dall'economia mondiale. Per questo, i discorsi fatti in questi giorni sono importanti, alti, e noi li offriamo all'opinione pubblica come oggetto di riflessione con la loro qualità di gratuità, come contributo ad una Europa più larga, così come è stata sollecitata da tutti gli interventi ascoltati in questa sede.

E vengo a quello che il convegno ci lascia come progetto per continuare il nostro lavoro, perché questo convegno vuole avere un seguito. Continueremo in questi scambi anche perché alcuni dei temi qui affrontati vanno ancora approfonditi e altri, molti altri ve ne sono da affrontare.

L'amico Sante Graciotti a proposito di questa Ucraina, vecchia e nuova, ha detto che non è facile fare capire la storia delle due Slavie e delle due Europe che cercano oggi di incontrarsi, con un processo che è essenziale. Tra le cose che restano in sospeso è certo il ripercorrere la storia delle unioni, cercate e fallite, come qualcuno di voi ha detto, tema centrale nelle relazioni che abbiamo ascoltato sul concilio di Firenze e l'Unione di Brest, e che poi è maturato lentamente nel tempo liberandosi di certe ipoteche. Altro aspetto importante emerso, soprattutto nell'intervento della Jakovenko, quello della tolleranza che non aveva ancora una sua teorizzazione filosofica, ma che era un modo concreto di adeguarsi alla vicinanza con chi era di altra fede o di altra confessione, per poter convivere. Questo c'è stato, ma spesso è stato trascurato per la sopraffazione dei discorsi ideologici. Altro tema da riprendere è tutto il complesso movimento basiliano per vederne la circolarità, per approfondire la conoscenza di questa impronta greco-bizantina sul cristianesimo. Abbiamo sentito parlare delle Grotte di Kiev, da Antonio e la Palestina, all'Athos, e poi verso nord e verso ovest, verso l'Italia meridionale, la Sicilia, la Calabria, la Campania. Fino al XV secolo abbiamo una ricchezza di cenobi che sono vicini a quelli di Kiev, così come sarebbe interessante approfondire il discorso dei santuari, degli *scrittori*. Altra traccia: l'Ucraina dopo la caduta del muro di Berlino. Che cosa sta succedendo, non solo in sede politica, in quel Paese, con i nuovi modelli di vita che stanno entrando, che non si pongono problemi di rapporto, di rispetto, di adeguamento alla tradizione. La vertigine dello sviluppo tecnologico e produttivistico è troppo forte se non ci sono dei principi che lo contengano e lo guidino; vi sono legati anche problemi di sussistenza, importanti, ma che forse non necessariamente devono comportare la distruzione del sistema del *welfare state*. Le sollecitazioni che l'Europa deve avere nei confronti di questi Paesi deve essere rispettosa del loro patrimonio di cultura e tradizione, integrandoli.

E, infine, un invito al quale si affida anche la possibilità di poter continuare questo lavoro. La nostra rivista è aperta alla vostra collaborazione, mandateci i vostri studi che vanno nel senso indicato da questo nostro incontro. E poi dovremo rivederci e proporre nuovi studi,



nuovi convegni. Questo è solo il primo. Mi auguro che siate d'accordo con me nel continuare la strada appena iniziata.

KOVALSKA: Ricordo della mia reazione di rammarico quando appresi del convegno tenutosi circa dieci anni fa sulla storia dei paesi del Centro-Est europeo perché l'Ucraina non era rappresentata. Ripensandoci, probabilmente allora né gli storici ucraini né quelli italiani erano preparati per un incontro del genere, perché l'Ucraina è diventata uno Stato indipendente solo dieci anni fa, nel 1991, e prima la sua storia, come storia di un paese indipendente non era scritta dagli Ucraini, ma dagli altri, in particolare dai Russi. Così quella che si conosceva era una storia molto modificata per il contesto ideologico e dall'altra parte l'Occidente conosceva una storia dell'Ucraina scritta prevalentemente da altri, con un punto di vista diverso, particolare. Quello attuale è il momento giusto per l'incontro sulla base di questa disponibilità reciproca alla collaborazione per ricostruire la verità storica. Da questo punto di vista è molto importante la collaborazione tra studiosi ucraini e polacchi, come tra quelli ucraini e russi, per superare gli antagonismi veri o strumentali che ci sono stati nel passato. In questo senso è molto significativo l'appello degli storici polacchi che suona come "Per la libertà nostra e vostra!", che vuol dire nel nostro caso libertà nell'esprimere giudizi, libertà dalle impostazioni ideologiche, per migliorare la comprensione tra gli Stati e i popoli in vista della creazione di un mondo migliore.

Si è detto della storia religiosa: purtroppo la Chiesa russa continua a vedere la Chiesa ucraina come poteva fare nel Medioevo. Oggi non è pensabile che nel mondo democratico il territorio di uno Stato indipendente sia proclamato territorio canonico della Chiesa di un altro Stato, con il quale pure lo Stato intrattiene rapporti diplomatici e che quindi è stato riconosciuto nella sua indipendenza.

Esprimo la mia personale gratitudine e quella dello Stato ucraino in primo luogo al professor De Rosa per la comprensione dei problemi esistenti e per aver creato le possibilità per questo dialogo e per la futura collaborazione, dialogo importante non solo per l'Ucraina che cerca di comprendere meglio l'Europa, ma anche per la stessa Europa in vista di un futuro allargamento che dovrebbe comprendere anche l'Ucraina. L'incontro tra gli storici sociali, religiosi, politici, è quanto mai attuale e importante per tutte le parti in causa. L'Ambasciata ucraina presso la Santa Sede ringrazia tutti i collaboratori dell'Istituto di storia sociale e religiosa per il loro contributo in termini di tempo e di disponibilità all'organizzazione di



questo convegno e garantisce qualunque possibile contributo da parte sua per le iniziative future.

KOLODNYJ: Esprimo il più vivo ringraziamento da parte dell'Accademia delle Scienze, del Dipartimento di storia religiosa, tra l'altro attualmente esistente nell'ambito dell'Istituto di Filosofia (ma ne è progettato l'allargamento e l'autonomia). Abbiamo appreso con piacere che in Italia esiste un Istituto che ha i nostri stessi obiettivi e gli stessi interessi nell'ambito storico. Ora che grazie a questo primo incontro si è avviata una conoscenza reciproca, ci auguriamo di poter stringere sempre di più i rapporti con l'Italia anche per studiare tematiche più specifiche, ad esempio quella dell'arrivo del cristianesimo in Ucraina, perché in realtà non si è trattato di una aggressione ma di un accogliere l'appello evangelico di andare ed insegnare. Bisogna quindi comprendere con l'aiuto della storia come la diversità confessionale attuale è una questione artificiale, che non corrisponde allo spirito originario del cristianesimo. Anche la collaborazione tra storici che rappresentano diversi punti di vista può essere in questo senso importante.

RICHKA: Ritengo che i discorsi fatti in occasione di questo convegno siano stati del massimo interesse. Ovviamente ad alcuni problemi si è potuto solo accennare, ma sarebbe importante approfondirli e allargarli. C'è un aspetto che ritengo andrebbe sottolineato per meglio definire le ricerche in futuro. Nella storiografia occidentale il territorio della Rus' antica viene considerato come un unico spazio culturale, anche se già la Rus' comprendeva venti nazionalità ben diverse e vi erano due centri di attrazione distinti, uno a nord, Novgorod, l'altro a sud, Kiev, entrambi slavi. Nonostante costituissero una unità politica, i due centri hanno portato avanti uno sviluppo diverso e quindi è molto importante distinguere. In Occidente sia per gli storici, sia per la gente comune la Rus' viene identificata sempre con la Russia, ma, in realtà, nel contesto dei rapporti con l'Occidente, entrambe queste formazioni avevano rapporti con il mondo latino e quindi bisognerebbe tenere presenti queste peculiarità, questa articolazione.

ANDRIAN: Dal 1997 lavoro, con il dipartimento di Geografia dell'Università di Padova, con l'Ucraina all'interno di un progetto europeo, il progetto Tacis, di collaborazione inter-universitaria nel settore tecnico-scientifico, in particolare nel settore ambientale. In questi quattro anni, assieme ai colleghi tedeschi e belgi, ci siamo accorti che per operare in Ucraina anche i progetti scientifici e tecnologici devono essere

radicati su una base culturale. Purtroppo, troppo spesso in questo esercizio ci siamo trovati di fronte a colleghi ucraini che avevano abdicato alla loro cultura nella ricerca spasmodica del rapporto con l'Occidente, il che significava che da parte nostra ricevevano una serie di informazioni tecnico-scientifiche aggiornate, ma rinunciavano alla propria formazione. A me piacerebbe molto, in vista della progettazione di programmi futuri, che le persone interessate possano contribuire ad aiutarci a costruire una collaborazione culturale effettiva che parta da quell'*ethos* culturale di cui qui si è parlato.

KOLODNYI: La sede di rappresentanza del progetto Tacis si trova al quarto piano dell'edificio in cui ha sede il nostro istituto. La possibilità di incontro e di stringere rapporti è dunque la migliore possibile...

JAKOVENKO: Vorrei tornare un istante sulla visione semplificata da parte dell'Occidente nei confronti del mondo orientale di cui ha parlato Richka. La realtà storica e sociale è ben diversificata. A suo tempo Graciotti ha introdotto un concetto, già rivoluzionario per il mondo occidentale, di distinzione tra Slavia latina e Slavia ortodossa. Bisognerebbe però andare avanti, suddividendo la stessa Slavia ortodossa, ma con criteri ben diversi da quelli che vengono tradizionalmente applicati, perché le formazioni all'interno di questa unità della Slavia ortodossa orientale non hanno gli stessi limiti delle formazioni confessionali e nazionali. Bisognerebbe studiare il sistema sociale e religioso di ciascun periodo applicando il principio degli strati culturali, suddividendolo in sotto-culture. Oggi non si mette in discussione il concetto di borghesia polacca *scliakta* che ha sviluppato un proprio tipo di cultura. Questo discorso va rivolto al mondo scolastico: i collegi gesuiti si trovavano sia in Polonia, sia in Ucraina, in un territorio vastissimo, ma essendo collegati, parlavano la stessa lingua per così dire, sviluppavano la stessa cultura. Non sono d'accordo né con Graciotti, né con Pachlovska sulla divisione del territorio d'Ucraina in una parte occidentale che accettava la cultura latina e una orientale che resisteva ad essa, perché in questa non si verificano forti elementi di resistenza, così come nella parte occidentale non si registrano significativi segnali di accettazione e apprendimento della cultura latina occidentale.

DE ROSA: Dobbiamo chiudere. Porgo a tutti voi i miei più cordiali, sinceri e affettuosi ringraziamenti e l'arrivederci al prossimo incontro.



## Summaries

**Cesare Alzati**, *The relations between the Roman Church and the Eastern Christianity in history and ecclesiology*

In the 4th century the two categories of East and West began to designate distinct ecclesiastical areas characterised by specific doctrinal orientations. The “Petrine principle” was the reason for diversification. The breakdown of the unitary institutional framework, which had guaranteed convergence on dogmatic formulations despite the diversity of local traditions, speeded up the crisis with the rise of the question of *Filioque*, and, later on, with the reflection provoked by the insertion of the East in the Roman ecclesiastical system after the crusades. The problem of uniting the Churches then became the problem of reception of the Eastern Church under Petrine authority, as occurred at the Council of Lyon in 1274. At the Council of Ferrara-Florence in 1439 the confrontation sprang from mutual respect for the other’s ecclesiastical tradition, but its outcome was marked historically by the fall of Constantinople and by the rejection of the union by the various Churches. For Rome, unions subsequent to the Council of Trent were to return the “Greeks” to Roman obedience; for the Eastern Churches they were the restoration of communion with Rome. The two differing views were only really overcome with Vatican II and during the pontificate of Karol Wojtyła, when the Roman Church adopted the concept of East and West as two lungs of the Church. As a place where the two traditions have met and intertwined, Ukraine is therefore in a privileged position to comprehend the European identity and the mystery of the Church.

**Volodymyr Rychka**, *Kiev in the inter-civilisation dialogue between the Christian East and the Christian West (2nd half of 10-11th century)*

Kiev showed an active interest towards the Christian religious world within the two empires, of East and West, as confirmed by the visit of Princess Ol’ga in 954-955 to the capital of the Byzantine Empire, and the sending of a delegation in 959 to the court of the Germanic sovereign, Otto I. Even adhesion



to Christianity, with espousal of the Greek-Byzantine rite, and subordination to the Constantinople Patriarchate, did not imply a halt to contacts with Rome. When, at the time of Cyril and Methodius, Chersonesus had the status of an autocephalous diocese, the “popes of Chersonesus”, who had a leading role regarding the question of baptism in all Rus’ and regarding the organisation of the ecclesiastical system, promoted the worship of Saint Clement, the third Bishop of Rome who was martyred at Chersonesus and whose relics were partly transferred by Prince Volodymyr to the Church of the Dormition of the Mother of God in Kiev. Eastern and Western Christianity were not perceived as in conflict, as evidenced by the liturgical calendar of the Ostromir Gospel of 1056-57, in which the feasts of the Western Church also appear, and by the wide interest in the transfer of the relics of St. Nicholas of Mira. The conflict between Rome and Constantinople that led to the schism was experienced in Kiev with a certain indifference, in fact the oldest records in Kiev pay no attention to this event. Rather, the atmosphere of mutual indifference between the two branches of Christianity was in a certain sense fostered by the Greeks, who were entrusted with the Metropolitan throne in Kiev from the beginning of the 12th century. The anti-Latin literature of Kievian Rus’, of Byzantine inspiration, in the end gradually infiltrated an attitude of censure and condemnation of the Western Church into the national substratum.

**Maria Bylkhova**, *The Monastery of the Caves in Kiev as the spiritual foundation for the formation of Russian monasticism*

The first reports of the emergence of monasteries in Kiev go back to the first half of the 11th century. *The Russian Primary Chronicle (Tale of Bygone Years)* tells of two monasteries founded by Prince Jaroslav, son of Vladimir, and dedicated, in accordance with the Byzantine imperial tradition, to the two saints whose names had been taken by Jaroslav himself and his wife. Both these first two monasteries and those that were later built by the princes emerged as small, reserved organisations at the service of the prince and his family. Of a completely different nature was the foundation of the Monastery of the Caves, originated by Anthony, the father of Russian monks. He lived on Athos for a long period before returning to Rus’ where he settled in a cave away from the city, living according to strict monastic asceticism. The adherence of his disciples to this way of life led to the formation of a small underground monastery of twelve monks, who were later joined by others under the guidance of an abbot nominated by Anthony himself. Right from its beginnings the monastery was independent of the power of the princes, from whom Anthony received possession of the places where he and his disciples had made their retreat. If it is true that while Feodosij, Anthony’s successor, was *hegoumenos*, the Studite rule was introduced in the Monastery of the Caves, a claim that is still subject to debate, the cenobitic life would have already been present in Rus’ in the 11th century. After the death of Feodosij it would have later as-

sumed those transformations destined to characterise Russian monasticism. All the great Russian monasteries were founded on the example of the Monastery of the Caves and their *hegoumenos* almost always came from the Kievian monastery itself. Pilgrimages and monastic literature made great contributions to spreading knowledge of monasticism. The role of the Monastery of the Caves in Kiev was also essential in the cultural field, since Russian literature was born within its walls. Its spiritual authority was enormous, not only among the simple faithful, but also with regard to the princes who turned to their *hegoumenos* for advice, even when taking important political decisions.

**Olga Nedavnaya**, *The spiritual choice between Christian East and West as the founding problem in the formation of culture and civilisation in 10th-15th century Ukraine.*

Even before their initial adherence to Christianity, the pagan concept the Russians had of themselves and of the world revealed weaknesses, as shown in the *Book of Veles*. This is an epic work that presents them as the favourite sons of Dazbog, strong, proud and lovers of freedom, but at the same time uncertain of their own self-identity in the environment, in the cosmic order, from the spiritual perspective. This breakdown in the certainties that had been supplied by the pagan religious concept was the fruit of the meeting with the new religion that was spreading among the various Slav peoples by missionary activities centred on Rome and Constantinople. In Kievian Rus' immediately after conversion to Christianity, the differences between the two great Churches were not seen as in contrast. The first writings in Russian religious literature insist, rather, on the assertion of the self-sufficiency of Rus', which had received divine benediction, and on praise of Prince Volodymyr who is likened to the apostles, to Solomon, to Constantine. In the course of time, however, the construction of an "autonomous" Christianity gave ground to gradual, although not total, integration with the Byzantine spiritual tradition of Eastern Christianity. In the political field this tradition gave rise to the strong concept of autocratic power and in the religious field to extreme asceticism, traits that contrasted with the original characteristics of the Russian people i.e. attachment to freedom on the one hand, and a positive, joyful concept of life on the other. The current rebirth of political and religious life in the new Ukraine can replace this synthesis, that never completely succeeded, with the more fruitful values of personal dignity and freedom.

**Marcello Garzaniti**, *Models of worship and devotions in mediaeval Rus' from the records of pilgrims to Jerusalem and Constantinople*

The practice of pilgrimage is one of the most important phenomena in the religious history of mediaeval Rus'. Probably following the example of

the Scandinavian crusaders who crossed their lands on their way to Jerusalem, as early as the end of the 10th century Russian pilgrims made for the Holy Places, passing through Constantinople, which was so rich in churches and evidence of the apostles and the first councils that to them it appeared as the “New Jerusalem”. On the basis of records of pilgrims’ accounts, in particular the *Journey to the Holy Land* by Hegoumenos Daniil in the 12th cent. and the *Pilgrims Book* by Archbishop Antonij of Novgorod in the following century, it is possible to reconstruct the worship and devotions of pilgrims from Rus’, to identify the Eastern-Christian origin of the models used in their practices and understand the increasingly strong links between Rus’ and the Eastern Mediterranean world that were being established by the spread of pilgrimages to the Holy Land. The two accounts give an interesting description of how the Russian pilgrim experienced his pilgrimage and the impressions aroused in him by the rites in which he participated, by the miraculous icons he venerated and by the relics honoured in his prayers. This type of pilgrimage was therefore also a means of defining some of the distinctive characteristics of devoutness in Rus’: the centrality of the liturgical life, connected with the worship of images and the veneration of the saints and their relics, sensitivity to the complexity of the ceremonies, the inner attitude of awe, humility, joy, grief and compunction.

**Lyudmyla Filipovych**, *Christianity in Kievian Rus’*: transformation of the ethnic perception (perception and conception of the world and the relation to it).

The passage from paganism to Christianity cannot be considered as a sudden event, since it implies a profound shift in the paradigms relating to perception of the world and of individual and group behaviour models. Already before conversion, within a polytheist and pantheist conception, the ancient Russians had gradually begun to develop the concept of a single multi-form god, Dazhbog, the giver of life, the progenitor of all living things, the creator of Prava, universal order, embracing to itself Java, the visible world, and Nava, the afterworld. The conception of what the ancient Russians define as “our gods” contributes to the creation of ethnic self-consciousness, in that the people are identified with the specific characteristics of their own gods. With the arrival of Christianity, the national identity of the Russians no longer transpires through the perception of themselves as part of nature, but as part of the Christian community into whose history they are about to enter. At the level of beliefs, the meeting of the two systems of conceptions and ideas gives rise to that religious syncretism, a two-way process, that is manifested in the “dual faith” phenomenon. Among the learned, the problem of defining the position occupied by the Russians in the history of salvation sees the crux of the matter as the relationship with Byzantium, with the Greeks. A variety of solutions are given to this. Metropolitan Ilarion, in his *Discourse on the Law and Divine Grace*, not only asserts the equal right of all peoples to access to the Truth, but even sug-



gests the superiority of the neophyte peoples where the faith can be contained as in “new flasks”, and recognises directly in God, who inspired the choice of Volodymyr, the merit of conversion. In contrast, sources with a pro-Byzantine orientation, such as the *The Russian Primary Chronicle (Tale of Bygone Years)*, emphasise the role of the Greeks differently, even though they attempt to remove Russian history from the Byzantine ecclesiastical-political mould; and yet others rely on the so-called legend of Korsun’, which attests the existence of alternative interpretations.

**Maria Pia Pagani**, *The “perfidious” protagonist: Isidore of Kiev at the Council of Florence in 1439*

As Metropolitan of Russia for three years, Isidore of Kiev left records in his *Peregrinatio* of his participation at the Council of Florence in 1439. After participating in the work of the Council and attending, among other things, the celebrations for the anniversary of the coronation of Pope Eugene IV, festivities of which sacred representations of the Annunciation and the Ascension were a part, one organised in the Church of SS. Annunziata and the other in the Church of Santa Maria del Cammine, he was at last able to be present at the proclamation, on 6th July, of the union of the Latin and Greek Churches. Nominated by the Pope as Cardinal for Ruthenia at the end of that year, he met substantial difficulties during his return journey and reached Moscow in March 1441. There, during the sumptuous liturgy of Holy Week, as cardinal of the Roman Church and Metropolitan of the Russian Church, he announced the event of the union in the Cathedral of the Dormition. But in a couple of days he was imprisoned by Prince Vasilij II because of opposition from the Muscovite clergy and deposed with the charge of apostasy due to his unionist beliefs. A synod of bishops in 1443 condemned the union and independently nominated Jonas as the new Metropolitan, without authorisation from Byzantium. In the hagiography narrating the works of the latter, Isidore, who had already opposed Jonas many times, is presented as perfidious and heretical; he is also presented as a traitor in the work of Pacomio Logoteta on the Council of Florence. Isidore managed to escape, returned to the Pope in Rome and later became bishop of Saint Sabina. He was in Constantinople again when the solemn proclamation of the union of the Churches was made, just before Constantinople fell into the hands of the Turks, which he described in his *Epistola funebris*. He never returned to Russia.

**Nataliya Jakovenko**, *The neighbour’s faith: the reciprocal perception of catholic and orthodox believers in Ukraine in the 16th and 17th centuries*

The theory of the existence of strong inter-confessional religious antagonism in Greater Poland in the 16th and 17th centuries should be considered partial. It is a question of a historiographic axiom derived from readings of a single



type of source, the tracts written by monks who were involved in the extremely heated disputes of the time, between both Protestants and Catholics and Catholic and Orthodox believers. While at the level of these ecclesiastical sources, there is undeniably a strong polemical stance which is also indirectly apparent in the descriptions of impending divine punishment of “the others” who are described as culturally inferior, the picture drawn from the study of different sources is quite different. Records of the religious life of the faithful in practice show completely peaceful cohabitation in both family and public life. The spread of mixed marriages, more frequent among the aristocracy but also present among the bourgeois, in itself conservative, middle class; in their wills testators nominated guardians for their children of a different confession from their own; different confessions in the baptism of children of mixed couples, on the basis of agreements often made at the time of marriage, almost always making distinctions by gender, the daughter taking the confession of the mother, the son that of the father; funeral ceremonies in which some parts allowed for unified rites; the use of “the others” sacred objects during ceremonies: all these elements, when analysed by period and by class, show a widespread religious “indifference”, which allowed social cohabitation within Greater Poland, a pluri-confessional state. This situation broke down in the second half of the 17th century with the “nationalisation” of the Churches.

**Ewa Rybalt**, *Clement VIII and the Ukrainian bishops at the time of the 'Union of Brest'. Pre-history of the modern ecumenism*

Even though recent historiography (Gudziak, Papierzynska-Turek, Halecki, Jobert, etc.) has made improved in-depth investigations into the various aspects of the Union of Brest, it has yet to reach a univocal evaluation. Currently there are two theories interpreting this episode, one as a historical event ending in itself, the other as a moment in the long process by which the Church of Kiev maintained relations with both Rome and Constantinople. The Ukrainian Church had continued to consider as valid the union reached at the Council of Florence in 1439, which was instead rejected by the Church of Moscow. The political situation that was created after the Lublin agreement in 1569, by which Ukraine passed under the direct dominion of Poland, the self-proclamation of Moscow as a patriarch's see, the Protestant expansion, drove the Church of Kiev to seek unification with the Church of Rome, subject to the acceptance of 33 articles relating to a number of questions, such as the marriage of priests, the practice of communion with the use of bread and wine, etc. The union was approved by Clement VIII but was based on a different ecclesiology from that of the Church of Kiev, which for centuries had contemplated the concept of the local church. The fact that this fundamental concept was interpreted differently by the Roman curia and by the Pope himself, whose juridical-ecclesiastical training left no space for

the idea of churches *sui iuris*, is also shown in the iconography of the paintings commissioned by Clement VIII to decorate St. John in Lateran – the life of the Emperor Constantine, founder of the basilica of the Bishop of Rome –, for St Peter’s – the miracles of St. Peter, the first Pope –, for the Clementine room in the Vatican – the “Allegory of Science and Art”, whose iconographic meaning concerns the exclusive possession by the Church of Rome of the right point of view.

**Sante Graciotti**, *Ukraine between the two Slavias and the two Europes*

The division of the Slav world into two great sides, the one Western Catholic, the other Eastern Orthodox, is the result of a dual aggregating process at the cultural level, which follows the historical distinction between the two parts of the Roman Empire, that is, the two parts into which the Slavs found Europe divided as they entered its history. The borders between the two Slavias were difficult to permeate, rather they travelled in parallel though at different rates. And this distinction also had its effects on the level of cultural flow, as demonstrated paradigmatically by the spread of awareness of Baronio’s *Annales ecclesiastici* in the Slav world. However, there have been places where they met, the most important being Ukraine, which from its origins was simultaneously in contact with Rome and Byzantium. Pre-Mongol Rus’ was probably not fully aware of the separation of Christian East and West, and under this domination it was Rus’ itself to distinguish itself in two parts, with the gradual orientation of Rus’-Ukraine towards the West and its insertion in the political ambit and also partly in the religious ambit of Poland-Lithuania. It is at this stage that “two Ukraines” were formed, that is, two communities with different cultural orientations. This distinction intensified during the great blossoming of the Polish “Renaissance” during the 1600’s, which only involved the western part of Ukraine, the source of its most illustrious representatives. Piotr Moghila and the Collegium Kioviense that he founded took possession of the humanist-renaissance culture to create an independent Ukrainian Greek-Orthodox culture, a unified Greek-Slav-Latin culture that spread from Ukraine to Russia and Serbia and kept its influence right up to the 1800’s. It is its cultural history that gives Ukraine a central role even today, in the formation of a single Europe.

**Manuela Pellegrino**, *Eastern rite Catholicism and Polonisation in revolutionary Ukraine: the mission of Father Giovanni Genocchi in 1920-1921*

In the years following the 1917 revolution, Ukraine was at the centre of profound religious conflicts between its western part, prevalently Catholic with the Eastern rite, and its eastern part, prevalently Orthodox but intent on eluding russification and on constituting its own church, to be independent of

Moscow. The Holy See was uncertain whether to support the strengthening of the Uniate Church, which the Ukrainian nationalist movements also supported in the role of liberator, or to support the position of Poland, which was completely opposed to the creation of an independent Ukraine on the grounds that this would have led to the expulsion of Polish Catholics and the birth of an autocephalous Orthodox Church. In 1920 the Vatican decided to send an apostolic mission, officially for humanitarian reasons, in reality to gain a better understanding of the strategy to be adopted in this complicated situation. The mission was entrusted to Father Giovanni Genocchi who was unable to reach Ukraine, however, but whose reports were based on news gathered in Vienna and Warsaw. He gave a substantially negative opinion of the Poles' behaviour against Uniate Ukrainians in Galicia and well understood that, for reasons unconcerned with the confessions, the Poles were extremely interested in taking possession of the wealth contained in the rich Galician subsoil. He also reached the conclusion that pressure to spread Catholicism would have given rise to strong resistance, which could instead be avoided if support were given to Catholicism of the Eastern rite. For the opening of the Ruthenian seminary in Rome, trusting the statements of the Bolshevik government as regards religious freedom, Benedict XV sent a letter to Metropolitan Sheptyts'kyj in which he really hoped for the conversion of the East through the tighter bond with the Ruthenians, and this aroused the opposition of the Poles.

**Michael Kwiatkowski**, *History of the Eastern Church in contemporary historiography: Ukrainian writing over the last ten years*

Ukrainian religious historiography is under construction. The confessional contrasts present in the country have weighed heavily and still do, where three jurisdictions of the Orthodox Church and two of the Catholic Church exist side by side. Under the Communist regime the Roman Catholic Church was reduced in number, while the Eastern-Catholic and autocephalous Orthodox Churches were suppressed, and the Orthodox Church was centralised under the Patriarchate of Moscow. At the time of Gorbachev's *perestroika* and *glasnost'*, disputes began in the parishes over the choice of the Church of reference; then, when the suppressed Churches were later legally rehabilitated, came the problem of the restitution of confiscated assets, a problem that is unresolved and a source of tension. Other reasons for tension can be found in the fear on the part of the Orthodox Church of Moscow, held to have benefited most from the suppression of the others, of losing its credibility and predominance. It is therefore in dispute with the Catholic and autocephalous Orthodox Churches, and with respect to the latter there is still the problem of the legitimacy of its self-proclamation as mother-church, a problem which brings in the Church of Constantinople. The Roman Catholic church is carrying out an activity of "new evangelisation", which is in con-

flict with the methods and expectations of the Eastern-Catholics. This complex situation explains the poor scientific nature of an abundant historical output, which is often inspired by the confessions, and which lacks the basic legacy of critical editions of sources, social history studies etc. However, over the last ten years the outlook has improved, with reprints of fundamental works that had been unobtainable or were published abroad, and with the publication of valid works such as those of I. Ohienko, A. Velykyj, I. Vlasovs'kyj, J. Slipyj, and others. As well as good manuals, new specialised magazines have also appeared, published by especially active research centres such as the L'viv Theological Academy.

**Anatolij Kolodnyj**, *The state of Orthodox Christianity in Ukraine today as a result of its history*

Ukraine today has more orthodox dioceses than any other country in the world and the number has doubled over the last ten years. Correspondingly, there has been an enormous increase in the number of parishes, of monasteries, institutes of religious education and of religious newspapers and magazines. Alongside this evident re-birth there is, however, a deep crisis manifested in the division of the Ukrainian orthodox Church into three independent churches, in the loss of Orthodox predominance, in its scarce missionary and charitable work that compares unfavourably with that of the Protestant churches, in the poor theological preparation of the clergy, in the reduced number of practising believers. Exerting great influence is the internal division within the Ukrainian Orthodox Church, which should be considered from the historical and geopolitical perspective of relations between Ukraine and Russia. The autocephalous Orthodox Church and the Church of the Kiev Patriarchate do not recognise the Patriarchate of Moscow, under whose jurisdiction they passed in 1686, in the role of mother-church, claiming that Moscow seceded from the Church of Kiev in 1448 without the consent of the true mother-church, that is, the church of Constantinople. The Ukrainian Church under the jurisdiction of Moscow, on the other hand, considers itself the only canonically Orthodox Church in Ukraine and aspires to recognition of autonomy from Moscow for itself alone. Tangible interests, connected with the material possessions of the Churches, make it difficult to arrive at a solution that will end the anomalous existence of an autonomous, independent state whose territory, from the point of view of canon law, belongs to another state.

**Jerzy Kłoczowski**, *Poland-Ukraine: a difficult legacy*

Thanks to very recent collaboration between Ukrainian and Polish historians, the intimately related events of the two countries can now be examined, overcoming the bitterness that in the past often found them on opposite



sides. It is necessary to begin with the difference between the histories of Poland and Ukraine that arose between the 13th and 14th centuries, when the former was constituted as a strong independent state while the latter saw part of its territory submit to the Tartars and part incorporated into the Grand Duchy of Lithuania and the Kingdom of Poland. Later on, the latter part was unable to achieve its own political configuration and was therefore absorbed into the Polish state. Not even on the occasion of the Union of Lublin in 1569 did Ukraine present itself as a third political entity beside Lithuania and Poland in the Republic of the two nations, and neither did it later manage to constitute an independent Cossack state under Russian protection. The break-up of Poland from the eighteenth century on and the weakness of Ukraine in Russia as a whole have been the background to the dramatic relations between Poland and Ukraine over the last three centuries. These relations were made up of conflict, of diffidence, of aggressive nationalism, which in the 20th century gave rise to a genuine fratricidal war in Galicia. The events of the Second World War, with the partisan alignments that ensued, became superimposed and complicated the already difficult relations between Poles and Ukrainians, two peoples often forced to live together by history, but who paradoxically have a stereotypical, diffident understanding of one another.

**Oxana Pachlovska.** *Poland and Ukraine: from past conflicts to present dialogue looking towards Europe.*

From the middle of the 16th to the end of the 18th century, the history of Catholic-Latin Poland and Orthodox-Byzantine Ukraine was partly unified, which contributed to making Ukraine a country with two souls, one looking west and the other east. Particularly significant was the intrinsically ethical and libertarian cultural path taken in the 19th century by the two countries when neither constituted a state, that led them to open towards Europe. This was based on the traditional capacity for dialogue, on the tendency to self-criticism that matured in 16th century Poland when it was the refuge of Protestant “heretics”, and in Ukraine between the 15th and 17th centuries when it took shape as a pluralistic organism containing several religions and cultures. Classical Latin culture is also a part of Orthodox Ukrainian tradition, in the synthesis developed by the Academy founded by Mohyla in Kiev or in the Academy of Ostrog. In the 19th century, Poland and Ukraine, united by a state of oppression, became closer to one another at the political and cultural level, which were felt to be one and the same, replacing a romantic spirit of brotherhood with the previous contrasts and developing a Ukrainian and Polish messianism in opposition to that of Russia. In the following century the closeness was only intermittent, interrupted during the period between the two wars and certainly not helped by the differing policies regarding the Ukrainian minorities in Poland and the Poles in Ukraine. Despite everything, culture has continued to uphold the need for

dialogue, for that dialogue which is now especially intense but the outcome of which will depend not only on the will of the two countries but also on the evolution of the world chessboard and on the disappointment caused by the way the West looks to the East from the economic point of view alone.

**Mykola Zhulynskyj**, *Ukraine and Poland: dialogue or approach to Greater Europe?*

In Ukraine in June 2001 Pope John-Paul II stated that “Ukraine has a distinct European calling”, being a country of European civilisation situated at the cross-roads between Eastern and Western Europe, unique in its Byzantine and Latin tradition and supported spiritually by strong communion in the Christian faith. In the context of a Europe that aspires to recognise that it is also based on a spiritual heritage with a dual historical consciousness and a Christianity that takes account of its two souls, Ukraine has thus an altogether specific role. To be able to present itself as the heir to the cultural and spiritual potential of the peoples of the ancient land of Rus’ and come closer to Europe, Ukraine must consolidate its own democratic identity and as it travels this path it can be supported by the aid of Poland. Compared to Poland, Ukraine today does not possess the same consciousness of its own culture and national identity, since it has the “impression” of belonging only to the Byzantine-Slav culture and state pattern, while the Latin culture was actually very widespread in Ukraine, especially as regards the formation of aesthetic ideals and European values. If we are to spread the knowledge of the criteria at the base of modern society and the state, and form a European self-consciousness in young Ukrainians, collaboration with Poland is important, through Ukrainian students carrying out their studies in Polish universities, and in particular at the Polish-Ukrainian University of Lublin, where there is the desire to unite knowledge of the more currently relevant disciplines in line with cultural and economic globalisation with the universal thirst for knowledge of the classical humanist university tradition.



## Indice dei nomi

- Abramo, Avraamij di Suzdal', 160, 162, 166, 167, 168, 171, 174  
Abramovych, Abramovich, D., 74, 87  
Abramson M. C., 212  
Adadurov V., 237  
Adalbert di Trir, 64  
Adamkowicz-Iglinska B., 291  
Ademar Szabanski, 65  
Adenauer K., 304  
Adriano III, 40  
Adrianova-Peretz V. P., 54  
Aeneas Parisiensis, 38  
Afanasiev J., 219, 282, 295  
Agatone, papa, 40  
Ajnalov D., 124, 125  
Alberigo G., 43, 44, 45  
Alberto da la Sale, 158  
Alberto Magno, 218  
Albertrandi Z. J., 183  
Albright D. E., 303  
Alce V., 38  
Alcuinus, 37  
Aldobrandini Cinzio, cardinale, 210  
Aldobrandini Giovanni, 207  
Aldobrandini I, v. Clemente VIII  
Aldobrandini Pietro, cardinale, 210  
Aleksej Michajlovič, zar, 216, 218  
Aleksij Studita, 85, 87, 89  
Aleksij, vescovo di Mosca, 177  
Alessandro il Macedone, 103  
Alessandro, V, 45  
Alessandro, VI, 200  
Alessio II, patriarca di Mosca, 252  
Alzati C., 31, 34, 50  
Ambrogio di Milano, 33  
Amman A.M., 161, 172  
Anastas di Khorsun, 67  
Anastasia, santa, 132  
Anastasio, santo, 131  
Andrea, santo, 68, 150, 255  
Anfinogeno, sacerdote in Santa Sofia di Costantinopoli, 124  
Anna Porfirogenita, 113  
Anna, principessa di Kiev, 69, 76, 77  
Anna, santa 131  
Anselmo, d'Aosta, 218  
Anthimos VII, 53  
Antonij, Dobrynja Jadrejkovic, arcivescovo di Novgorod, 117, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 132, 134  
Antonio delle Grotte, 84, 85, 90  
Antonio di Obizi, 158  
Antonio il Grande, 80, 322  
Antonio, metropolita di Heraclia, 159  
Appatov S. J., 303  
Argentieri F., 303  
Arkipov A., 66  
Armstrong J. A., 299  
Arquz Filippo, 53  
Arranz M., 114  
Arrignon J. P., 71  
Atanasio, atonita, 82  
Atanasio il Grande, 80  
Atenagora, 17  
Athanasius Alexandrinus, Atanasio, 29, 30  
Aubert R., 58  
Audo Josef, 53  
Augustyniak U., 185  
Aureliano, 32



- Babjak A., 243  
 Bahaliĭ D., 294  
 Baisic V., 25  
 Bakula B., 308  
 Baldini A., 33  
 Baldovino, re di Gerusalemme, 120, 121, 122  
 Baran V., 302  
 Bardy G., 33  
 Baronio C., 208, 212, 213, 216  
 Bartolomeo di Michele Del Corazza, 160, 161  
 Bartolomeo, patriarca, 14  
 Bartolomeo, patriarca attuale, 244  
 Barysĕnak S., 278  
 Basilio di Cesarea, il Grande, 30, 81  
 Bastgen E., 37  
 Batalov A., 127  
 Baumgarten N., 76  
 Bazylevych A., 241  
 Beauvois D., 289  
 Beauvois D., 307  
 Beck H. G., 49  
 Bédarida F., 23  
 Belobrova O. A., 117  
 Benedetti, monsignore, 225, 227  
 Benedetto, santo, 56, 100  
 Benedetto VIII, 40  
 Benedetto XIV, 52  
 Benedetto XV, 228  
 Beniowski, 291  
 Benvenuti Papa A., 162  
 Benz E., 50  
 Benzoni G., 158  
 Bernardo di Clairveaux, santo, 77, 155  
 Bessarione, cardinale, 167  
 Bessarione G., 171, 178  
 Bettiol P., 319  
 Biagio, santo, 133  
 Bidez J., 29  
 Bielobog, 138  
 Bilas L. R., 278  
 Bilocerkowycz J., 302  
 Birch J., 301  
 Blank S. J., 303  
 Bobrzynski M., 268  
 Bogensberger, 25  
 Bolchovitinov E., vescovo, 219  
 Bolotov V. V., 167  
 Bondar S., 148  
 Bonelli M., 207  
 Borgia, papa, v. Alessandro VI, 48  
 Boris Aleksandroviĉ, duca di Tver, 160  
 Boris, principe, santo, 130, 132  
 Borret M., 32  
 Borschak E., 289  
 Borso d'Este, 158  
 Boumbra A., 200  
 Brandmuller W., 45  
 Bratko-Kutyns'kij O., 142, 143  
 Braun R., 35  
 Brogi Bercoff G., 284, 286, 287  
 Brokgaus F. A., 157  
 Browarek T., 300  
 Brown P., 23,  
 Browne M., 301  
 Brunelleschi Filippo, 63  
 Bruno Giordano, 206  
 Brzezinski Z., 302  
 Budovnits I., 150, 151  
 Bukkvoll T., 303  
 Bulashev G., 146, 147  
 Bulgakov Makariĭ, 61, 97, 173  
 Bulhart V., 29  
 Buri V., 210  
 Bush G., 312  
 Butrimas A., 307  
 Butyĉ I., 279  
 Butyĉ M., 294  
 Byegunov J., 68  
 Byezsoonov P., 67  
 Byliński J., 189  
 Bzezinski Z., 311, 314  
 Cacciamo D., 207  
 Cajkowski M., 291  
 Calvi L., 294  
 Calvino, 18  
 Capelle B., 36  
 Capizzi C., 44  
 Carcione F., 33  
 Carter J., 302  
 Casaroli A., 26,  
 Casimiro il Grande, 277  
 Caspar E., 37  
 Castelli P., 158  
 Cazzola P., 171  
 Ceccherelli A., 293

- Cedulini P., 198  
 Celestino, papa, 40  
 Ceresi V., 225  
 Chalupczak H., 300  
 Chandler Kirwin W., 212  
 Chernobog, 138  
 Chiarori V., 167  
 Chichurov I., 72  
 Chmel'nyč'kyj B., 279  
 Chmykhov M., 140  
 Chobych S., 240  
 Choma I., 196, 225-228,  
 Chrysoŭ E. K., 33  
 Chubatyj M., 62, 97  
 Chynczewska-Hennel T., 278, 284, 307  
 Cini G., 320  
 Ciriaco, santo, 123  
 Cirillo, santo, 15, 16, 17, 18, 22, 56, 67,  
 83, 178, 217  
 Clark D., 303  
 Clement O., 231  
 Clemente I, papa, 67, 68, 210, 213  
 Clemente III, papa, 73  
 Clemente IV, papa, 44  
 Clemente VII, Giulio de' Medici, papa  
 209  
 Clemente VIII, Ippolito Aldobrandini,  
 papa, 195, 198, 206-209, 211-214  
 Collodo S., 319  
 Collucci M., 77  
 Commendone G., 183  
 Comnena Anna, 43  
 Comneno Alessio, 43  
 Congar Y., 34, 44  
 Contini G., 165  
 Corazzini G., 160  
 Coro A. M., 211  
 Cortesia da Verona, 158  
 Cosimo de' Medici, 159, 160  
 Costantino il Grande, 33, 98, 151, 212, 262  
 Costantino IV, 34  
 Costantino, monaco, santo, 127, 131  
 Costantino VII Porfirogenito, 64  
 Costantino XII, 176  
 Costanzo II, 29  
 Cracco G., 31, 68  
 Créciun M., 50  
 Crisolora G., 46  
 Cristoforo, papa, 40  
 Ćubatyj M., 278  
 Cyhanok O., 284  
 Czarnocki A., 306  
 Czech M., 278  
 Czetvertenski O., 186  
 Czetvertinski G., 252  
 Czortoryjska O., 190  
 D'Ancona A., 163, 168  
 Dacko I., 195  
 Dahrendorf R., 283, 309  
 Dalla Palma S., 158, 166, 168, 180  
 Damaso, papa, 31, 40  
 Daniil egumeno, 117, 118, 119, 120, 121,  
 122, 123, 130, 134  
 Danilevskij N., 219  
 Danilo, Danylo, re, 217, 244  
 Danilova I., 163  
 Darrouzès J., 44  
 Daškevyč J., 278  
 Davies N., 280  
 Davydyuk V., 140  
 Dazhbog, 93, 94, 137, 144  
 De Gasperi A., 304  
 De Giovanni L., 33  
 De Rosa G., 11, 15, 22, 31, 68, 157, 196,  
 229, 323  
 De Senneville-Grave G., 29  
 Décarreau J., 159  
 Delehayé H., 82  
 Delektorsij F. J., 172  
 Delso C., 284  
 Dembkowski H. E., 278  
 Demetrio, despota di Morea, 158, 160  
 Demetrio Paleologo, 158  
 Demkowič-Dobryjans'kyj M., 289  
 Dieten van I. A., 43  
 Dievoczka O., 205  
 Dimitrios, patriarca ecumenico, 57  
 Dionigi di Alessandria, 30  
 Dionigi di Roma, 30  
 Dionisio, patriarca di Costantinopoli, 252  
 Dmitriev M. V., 283  
 Dmitrievskij A. A., 125  
 Dobrojev O., 230  
 Dobrynja Jadrejkovič, v. Antonij  
 Dobschutz von E., 31  
 Dolinar F. M., 25  
 Dorotheo, patriarca d'Antiochia, 169

- Dorrouzes J., 74  
 Dositheo, metropolita di Monombasia, 169  
 Doutrelau L., 32  
 Drahomanov M., 297  
 Duby J., 196  
 Duchesne L., 36  
 Dumont C., 54  
 Dupont Melnyczenko J. B., 237  
 Dupront A., 23  
 Dupuy B. D., 44, 50  
 Dvornik F., 36, 39-41  
 Dylagowa H., 264, 274, 307  
 Dymyd M., 242  
 Dzijuba I. M., 294, 301  
  
 Easzkievicz H., 274  
 Eberhardt P., 267  
 Efrem l'Evirato, 85  
 Efrem, metropolita di Kiev, 72  
 Efron I. A., 157  
 Ekzempljarskij A. V., 172  
 Elpidio, prete, 29  
 Enea di Parigi, 37  
 Engels W., 50  
 Enrico I Capeto, 69, 76  
 Enrico II, 40  
 Enrico III, 210  
 Enrico IV, 18,  
 Enrico IV, 210  
 Enrico di Valois, 283  
 Enrico da Susa, 43  
 Erasmo da Rotterdam, 198  
 Eremin I. P., 41  
 Eudocimo il Giovane, santo, 131  
 Eufemia, santa, 132  
 Eufemio, studita, 82  
 Eugenio IV, Gabriele Coldulmer, 46,  
 158, 160, 161, 166, 170, 171, 174,  
 175, 178  
 Eusebius Ceasarensis, 32, 33  
 Eusebius Vercellensis, 29  
 Eutimio, santo, 123  
 Evstafij, archimandrita, 173  
  
 Falkenhauser von V., 132  
 Farmer C., 302  
 Farnese, famiglia, 209  
 Farnese Alessandro, cardinale, 207, 209  
 Featherstone J., 63  
  
 Fedalto G., 42, 49, 162  
 Feder A., 29  
 Fediv L., 245  
 Fedoriv J., 235  
 Feltrino Boiardo, 158  
 Fëodor Opašev, 173  
 Feodor Studita, 88  
 Feodosij delle Grotte, Pečerskij, 41, 72,  
 85, 86, 87, 88, 90, 105, 114  
 Feoktist, vescovo di Chernigov, 87  
 Ferraccioli M., 284  
 Filaret, Denisenko, patriarca, 253, 254  
 Filargo, 45  
 Filippo, vescovo di Mosca, 177  
 Filippo II, 210  
 Filosseno, prete, 29  
 Finke H. K., 46  
 Fiodor, zar, 205  
 Firmiliano di Cesarea, 31  
 Fliche A., 44  
 Flodoardus Remensis, 38  
 Florja B. N., 278  
 Forlin Patrucco M., 30  
 Formoso di Porto, 39  
 Fozio, 39, 57, 173, 174  
 Francesco Saverio, santo, 20  
 Franko O., 294  
 Frassinetti A., 32, 35  
 Fubini R., 159  
 Fukuiama F., 309  
 Fulcherio di Chartres, 121  
 Furet F., 23,  
 Fursa M., 109  
 Fyedotov, Fedotov G., 68  
 Filipovyč L., 92  
  
 Gabriele Coldulmer, v. Eugenio IV  
 Gadlo A., 67  
 Gaetano Thiene, santo, 20  
 Gajecky G., 284  
 Gajek J. S., 73  
 Galasso di Pii, 158  
 Ganns M. V., 318  
 Garcia y Garcia A., 42  
 Garfagnini G. C., 160  
 Garlicka A., 300  
 Garnett S. W., 303  
 Garzaniti M., 114, 115, 116, 117, 128,  
 130, 131

- Gasparri P., 222, 223, 224  
 Gavriil di Novgorod, 88  
 Gennadios, metropolita d'Italia, 14  
 Genocchi G., 221  
 Georgij, metropolita, 72, 85  
 Gerasimo, Gerasim, metropolita, 157  
 Geremia II il Grande, patriarca, 14  
 Geremia II Tranos, 204, 205, 207  
 German, vescovo di Novgorod, 87  
 Germano, patriarca di Costantinopoli, 129, 131  
 Gerson J., 45  
 Gertruda-Olisava, principessa di Kiev, 70, 71, 76  
 Giedroyv J., 300, 301  
 Gieysztor A., 76, 78  
 Gill J., 44, 46, 47, 158, 160, 169  
 Gioffari G., 70  
 Giona, Iona, vescovo, 172, 173, 177  
 Giorgio, santo, 132  
 Giovanni, santo, 119, 130, 133  
 Giovanni Battista, 131, 150  
 Giovanni di Carlo, domenicano, 159  
 Giovanni Evangelista, santo, 123  
 Giovanni, monaco, 38  
 Giovanni Paolo II, papa, 12, 15, 16, 110, 111, 236, 244, 252, 282, 311  
 Giovanni VIII Paleologo, 40, 46, 158, 159, 160  
 Giovanni XXIII, papa, 25, 46, 52, 55  
 Girardet K. M., 30  
 Giraud G., 284, 297  
 Giuda, apostolo, 15  
 Giuseppe, santo, 123  
 Giuseppe, Iosepho II, patriarca di Costantinopoli, 158, 159, 160, 168  
 Giuseppe II, metropolita di Kiev, 200  
 Giustiniano imperatore, 127  
 Gleb, principe, santo, 130, 132  
 Glemp J., cardinale, 245  
 Gluksmann A., 294  
 Glushak A., 148  
 Goethe W., 12, 13  
 Gogol' N., 219  
 Goichot E., 23  
 Gołębujowski S., 191  
 Goleman W., 307  
 Golubinskij, Holubinskij E., 61, 172, 174, 235, 242  
 Golychenko T., 141  
 Gorbaciov, Gorbačov M., 25, 230, 252  
 Gornostaj O., 190, 192  
 Glorieux P., 45  
 Gors'kij V., 148  
 Goszczynski S., 290  
 Grabovski M., 290  
 Grabowicz, Hrabovič G. G., 291  
 Grabski S., 299  
 Graciotti S., 284, 286, 315, 322, 325  
 Grégoire R., 38  
 Gregorio, santo, 132  
 Gregorio Magno, papa, 18, 40  
 Gregorio, protosincello, 47  
 Gregorio VII, papa, 71  
 Gregorio XIII, papa, 207  
 Grekov B., 154  
 Gremek B., 313  
 Grigorij, monaco, 175  
 Grivec F., 35  
 Grumel V., 40  
 Grushevskij M., 181  
 Gryson R., 33  
 Guasti C., 163  
 Gudziak, Gudzyak B., 197, 198, 204, 240, 241, 242, 279  
 Hablevych M., 242  
 Hackel S., 234  
 Hajjar J., 52, 53  
 Halecki O., 45, 197, 278, 279  
 Haluščynskij T., 42  
 Hampe K., 37  
 Hannick C., 128  
 Hansen G. C., 29  
 Hanson P. C., 35  
 Harasym I., 242  
 Hartel G., 31  
 Hartmann W., 38  
 Hastington S., 109  
 Haugh R., 39  
 Havanio I., 241  
 Havel V., 310  
 Haverkamp A., 128  
 Hefele C. J., 30, 33  
 Hellwig-Schmid R., 294  
 Hemmerdinger B., 32  
 Hergenroether J., 35, 36, 38, 39, 40  
 Hermaniuk M., 244



- Hermanrich, vescovo di Passau, 39  
 Hetetreu van W., 50  
 Hilarius Pictaviensis, 29  
 Hincza X. M., 187  
 Hitler A., 271  
 Hlyz' I., 294  
 Hofman J., 292  
 Hofmann G., 43, 158  
 Holiv M., 237  
 Holovashchenko S., 240  
 Homsy B., 51  
 Honczar M., 303  
 Horak S.M., 285, 300  
 Hruszewskij, Hruševs'kyj M., 205, 278, 286  
 Hryniewicz W., 200, 203, 204, 211, 246, 248  
 Hryniv J., 283  
 Hrytsak, Hrycak J., 248, 264, 268, 274, 307  
 Husar Lubomyr, cardinale, 230, 245  
  
 Ibn Botlan, 41  
 Iglinski G., 293  
 Ignazio di Loyola, 20  
 Ilarion, Ilarione, metropolita di Kiev, 41, 69, 83, 84, 92, 96, 97, 98, 147, 148, 149, 150, 151  
 Ilovajskij D., 172  
 Ingigerda, Irina, principessa di Kiev, 84  
 Innocenzo III, papa, 42  
 Innocenzo IV, papa, 225  
 Innocenzo VII, papa, 45  
 Ioachim, patriarca di Gerusalemme, 169  
 Ioann, arcivescovo di Novgorod, 87, 88  
 Ioann di Vyshnya, Vyshenskiy, 182  
 Ioann II, metropolita 73, 75,  
 Iraeneus, 32  
 Irina, principessa di Kiev, 70  
 Isajevyč J., 284  
 Isichenko I., 239  
 Isidoro di Kiev, 17, 27, 157, 160, 162, 164, 167-180  
 Ivan III il Grande, 178  
 Ivan IV il Terribile, 178  
 Ivanchenko-Ivanova, 241  
 Ivanov V., 58  
 Izvekov M., 80  
 Izyaslav Jaroslavich, principe di Kiev, 84  
 Izyaslav Vladimirovich, principe di Kiev, 70  
  
 Jacimirskij A. J., 117  
 Jackson T., 66  
 Jacobson R., 215  
 Jacquot O., 299  
 Jaitner K., 209  
 Jakov Mnikh, 98  
 Jakovenko N., 184, 202, 247, 264, 274, 278, 284, 307, 322  
 Jan Velevicki, 184  
 Janin R., 54  
 Janion M., 295, 307, 309, 310  
 Jaroc'kyj P., 286  
 Jaropolk-Pietro, principe di Kiev, 71  
 Jaropolk Svyatoslavich, 64  
 Jarosh O., 241  
 Jaroslav il Saggio, 69, 76, 92  
 Jaroslav Vladimirovich, Giorgio, 83  
 Jasienica P., 203  
 Jatsenko O., 232  
 Java, 93, 137, 138  
 Javorskij S., 219, 287  
 Jędrzejewicz J., 293  
 Jefrem, vescovo di Rostov, 88  
 Jerlicz J., 184, 189  
 Jeryomin A., 236  
 Jezhy Tyszkewicz, 184  
 Joannou P. P., 31, 39  
 Joasaf, metropolita di Corinto, 191  
 Jobert A., 50, 198, 285  
 Jonesko T., 285  
 Jozewski J. H., 270, 272  
 Jurij Dolgorukij, 88  
 Jurij, re, 217  
 Jussef Gregorio, 53  
  
 Kaczmarczyk J., 279  
 Kallistos di Diokleia, 244  
 Kamiński A. S., 264, 274, 305, 307  
 Kappeler A., 289  
 Karamzin N. M., 170  
 Karathanasis A., 49  
 Karpov A., 68  
 Kartashev A., 101, 105  
 Kas'janov H., 302  
 Kazakova N. A., 162, 169, 177

- Kazanskij P., 82  
 Kazhdan A., 82  
 Kelly N. D., 35  
 Kempa T., 185  
 Kentschynskij B., 287  
 Kępiński A., 279  
 Keşik J., 270  
 Khoma J., 235  
 Kis' R., 282  
 Kliment, Klym Smolyatych, metropolita  
   di Kiev, 101, 104  
 Kłoczowski J., 23, 25, 65, 196, 264, 274,  
   278, 284, 306, 319  
 Klonowicz S., 287  
 Knowles M. D., 58  
 Koenig F., 312  
 Kolessa O., 293  
 Kolodnyj A., 92, 99, 139, 242, 286  
 Komulowicz A., 198  
 Kondakov N., 71  
 Konstantynenko K., 284  
 Kopistenskiy Zakharia, archimandrita 183  
 Korčmaryk F., 285  
 Korek J., 301  
 Korolko M. K., 283  
 Kostzanka A., 187  
 Kostomarov N. M., 142, 143, 181, 289,  
   292, 293, 294  
 Kovalska N., 13, 323  
 Kowal P., 302  
 Kowalewski Z., 299  
 Kozak S., 289, 292, 294  
 Krajcar G., 157  
 Krajcar J., 160  
 Kralyuk P., 143, 148, 149  
 Kras P., 278  
 Krasinski Z., 294  
 Krause V., 36  
 Kravchuk A., 241  
 Krawchenko B., 302  
 Krawchuk A., 244  
 Kreuza L., 183, 184  
 Krezub A., 298  
 Krupnyc'kyj B., 287, 288  
 Kryp'jakevyč I., 277, 278, 279  
 Kubacki W., 293  
 Kuchma L., 252  
 Kulakauskas A., 307  
 Külzer A., 115  
 Kumor B., 70, 71  
 Kuncevicz J., 188  
 Kurmosov J. O., 302  
 Kušelev-Bezborodko G., 130  
 Kutrzeba S., 278  
 Kuz'min A., 67  
 Kyrčiv R. F., 291  
 Lablonskis K., 278  
 Labun'ka M., 69  
 Lang S., 162  
 Lanne E., 35  
 Laourdas B., 39  
 Lappo I., 278  
 Larousille de O., 303  
 Laščenko R., 278  
 Laski J., 198  
 Łaskiewicz H., 278  
 Lattes W., 165  
 Laurent V., 44, 74, 159, 159  
 Lavrentij, vescovo di Turov, 87  
 Lazarev V. N., 41  
 Le Goff J., 23, 196  
 Leclercq H., 33  
 Leib B., 43  
 Lem S., 308, 309  
 Lentsyk V., 243  
 Leone, imperatore, 129  
 Leone IV, papa, 40  
 Leone Magno, papa, 40  
 Leone X, papa, 48  
 Leone XIII, papa, 53  
 Leonello d'Este, 158  
 Leopardi C., 130  
 Leszczinska M., 187  
 Levandovs'kij V., 95, 109, 298, 307  
 Lewis A., 303  
 Liber G., 301  
 Liberio, papa, 29  
 Libutius di Mainz, 64  
 Lichačev D. S., 41, 113, 133, 160  
 Lidov A. M., 127, 130  
 Lies L., 35  
 Lieven A., 302  
 Likhachov D., 142, 148, 151  
 Likowski E., 204, 208  
 Lilio Tifernate, 176  
 Lill R., 23,  
 Link-Lenczowski A. K., 305

- Lipinskij, Lipiński V., 62, 278  
 Lisi C., 164  
 Ljubavskij M., 277  
 Ljubinković R., 41  
 Lo Gatto E., 175  
 Lobovyk B., 99, 141, 148  
 Locatelli G., 35  
 Logan H. B., 35  
 Loparev C., 117, 121, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 132  
 Lorenzo de' Medici, 159  
 Lortz J., 238  
 Loseva O. V., 116  
 Lozko G., 146  
 Lubachivskij M. I., cardinale, 243, 245  
 Lubitseva O., 235, 238, 239  
 Luca, evangelista, 130  
 Luciani G., 294  
 Ludovico il Germanico, 39  
 Luigi IX, 171  
 Luka, vescovo di Byelgorod, 87  
 Luka Zhidyata, vescovo di Novgorod, 72  
 Łukassiewicz S., 306  
 Łukomski G., 298  
 Lulewicz H., 190  
 Lutero, 18  
 Luykx Boniface, archimandrita, 244  
 Lužny R., 201, 279, 286  
 Lužnyc'kyj H., 286  
 Lypyns'kyj V., 278, 284, 286  
 Lysjak-Rudnyc'kyj, Lysyak-Rudnytskyj, Rudnytsky I., 109, 275, 276, 307  
 Lytavryn G., 63  
 Lytvynov V., 284  
  
 Macario il Grande, 81  
 Machovski S., 189  
 Machynia M., 190  
 Macioce S., 213  
 Mackiw T., 287  
 Madey J., 51  
 Maglione, monsignore, prelato domestico del papa a Berna, 223  
 Malanjuk J., 276, 280, 287, 288  
 Malczewski A., 290  
 Mancinelli F., 212  
 Mańkowski Z., 278  
 Manning C., 287  
 Manousakas M., 49  
  
 Mansi, 36  
 Manuele, imperatore, 130  
 Manuele II, 45  
 Maometto II, 176  
 Marchuk V., 238  
 Marco, santo, 150  
 Maria Maddalena, santa, 167  
 Maria, santa, 132  
 Marin Martinez T., 35  
 Marin, vescovo di Jurijev, 87  
 Marinelli L., 293  
 Marini, cardinale, 228  
 Markiewicz M., 305  
 Massimiliano, arciduca, 207  
 Martel A., 286  
 Martinez Diez G., 35  
 Martino V, papa, 45  
 Martin V., 44  
 Marynovych M., 248  
 Masalski A., 186  
 Masljak V., 285  
 Masłowski M., 284  
 Matteo, Matvij, vescovo di Cracovia, 77, 155  
 Matteo di Edessa, 121  
 Mauroeides P., 49  
 Mavrodin V., 105  
 McAllister I., 233  
 Medici, 48, 159, v. anche Lorenzo, Cosimo, Clemente VII  
 Melitone di Sardi, 32  
 Melnychuk P., 242  
 Mercati A., 46  
 Mercati G., 177  
 Mercier C., 32  
 Metodio, santo, 15, 16, 17, 18, 22, 37, 39, 56, 67, 178, 217  
 Metrofane di Cizico, patriarca di Costantinopoli, 172  
 Meyendorff J., 234  
 Mezentsev K., 235, 238, 239  
 Michel A., 42  
 Michel P., 25  
 Michele Cerulario, 41  
 Michele III, 57  
 Michele VIII, 44  
 Michele sincello, 38  
 Mickiewicz A., 290, 292, 293, 294, 295, 304, 308

- Micu S., 51  
 Mijakovskij V., 293, 294  
 Mikhail, principe di Kiev, 152  
 Mikhail studita, 85  
 Miles L., 211  
 Miller D. H., 37  
 Milosz C., 302, 308  
 Mina, vescovo di Polotsk, 87  
 Mnikh Y., 151  
 Mohyla P., 285  
 Moingt J., 35  
 Mokry W., 289  
 Molčanov M., 297  
 Moldovan A. M., 41, 117  
 Mommsen Th., 33  
 Monnet J., 304  
 Montini, v. Paolo VI, 54  
 Morini E., 42  
 Moschonas N. G., 49  
 Mostovych A., 302  
 Motsya O., 141  
 Mrocza L., 298  
 Mstislav, patriarca, 254  
 Muller L., 64  
 Muller R., 69  
 Mur'janov M., 70  
 Muzychka I., 148, 235  
 Myc'ko I. Z., 285  
 Myciek B., 298, 300  
 Mydryj W., 272  
 Myšanyč O., 276, 286, 287  
  
 Nalyvajko D., 280, 285, 287  
 Nava, 93, 137, 138  
 Nazaryenko, Nazarenko A., 63, 65, 113, 116  
 Neri Filippo, santo, 206  
 Nestore, cronista, 26, 89, 105, 143, 215  
 Nestorio, eretico, 123  
 Nestor-Iskander, cronista, 176  
 Niccolò V., 175  
 Niceta Coniata, 43  
 Niceta Stethatos, 41, 42  
 Nichnyk B. M., 243  
 Nicola II, 77  
 Nicola, papa, 38  
 Nicola di Mirlichia, santo, 70  
 Nicolò, marchese d'Este, 158  
 Ničyk V., 283, 286, 287  
  
 Nieznanowski S., 286  
 Nifont, vescovo di Novgorod, 87  
 Nikifor, metropolita, 105  
 Nikita, vescovo di Novgorod, 87  
 Nikityenko N., 70  
 Nikolaj, vescovo di Perejaslav, 87  
 Nikolaj, vescovo di Tmutarakan', 87  
 Nilles N., 51  
 Nonis Pietro, 21  
 Nowicki J., 284  
  
 Obolenskiy D., 63  
 Ogijenko, Ohienko I., 62, 235, 238, 242  
 Ohloblyn O., 279, 287  
 Okinshevich L., 278  
 Ol'ga, principessa di Kiev, 63, 64, 128  
 Olaf Tryggveson, re di Norvegia, 66  
 Oldakowski J., 302  
 Ostrogski O., 187  
 Olszański T. A., 306  
 Onys'ko N., 232  
 Opaliński E., 192  
 Opitz H. G., 29, 30, 33  
 Orbini M., 215  
 Origene, 32  
 Orselli A. M., 37  
 Ortiz de Urbina I., 30  
 Orzechowski, Orichovs'kyj, Orichovius  
     Ruthenus S., 218, 287  
 Osadčuk B., 301, 302  
 Ostrogorsky G., 45  
 Ostrogski C., 203  
 Ostrogski W. K., 186  
 Ottone I, 64  
  
 Pachlovska O., 286, 287, 289, 293, 294, 314, 325  
 Pâclișanu Z., 50, 51  
 Pacomio il Grande, 81  
 Pacomio Logoteca, Pachomij Logofet, 174  
 Pagani M. P., 27  
 Paleologo, v. Demetrio, Giovanni VIII  
 Paleotti Gabriele, 210  
 Palese S., 35  
 Palladio, architetto, 20  
 Palladio di Ratiaria, 33  
 Paolo, santo, 18, 119, 150  
 Paolo VI, papa, 17, 25, 55



- Paolo da Krosno, 218  
 Paolo di Tebe, santo, 80  
 Paolo il Confessore, santo, 132  
 Paolo Samosateno, 33  
 Papierzyńska-Turek, 197, 278, 299  
 Parasceve, santa, 132  
 Pardi G., 158  
 Parenti S., 115  
 Parkhomenko V., 65  
 Parmentier L., 30  
 Partcz C., 298  
 Partyka A., 298  
 Pascal P., 26  
 Paslavs'kyj I. V., 286  
 Pasolini P. P., 309  
 Passek V. V., 173  
 Pastori P., 171  
 Pašuto V. T., 277  
 Pavan A., 297  
 Pavlov A., 73  
 Pavov S., 235, 238, 239  
 Pekar A., 68  
 Pelens'kyj J., 278, 306  
 Pellegrino M., 221  
 Pentkovskij A., 85, 87, 88, 89, 114  
 Perels E., 38  
 Peri V., 36, 169, 204,  
 Pertugi A., 176  
 Pertusi A., 42, 49  
 Perun, 144, 145  
 Peruzzi R., 169  
 Petlura S., 268, 270  
 Pëtr, vescovo di Mosca, 177  
 Petrenko L., 236  
 Petrus Antiochenus, 40  
 Petruszewicz E., 270  
 Photius Constantinopolitanus, 35, 36, 39,  
 40  
 Piacentini M., 293  
 Picchio R., 171  
 Piccolomini Enea Silvio, v. Pio II  
 Pierozzi Antonino, arcivescovo di Firen-  
 ze, 163  
 Pietri C., 31  
 Pietro, apostolo, santo, 132, 150, 167, 213  
 Pietro d'Antiochia, 40, 42  
 Pietro il Balbuziente, 74  
 Pietro il Grande, zar, 216, 217, 218  
 Pikhoja R., 73  
 Pilat W., 291  
 Pilsudski J., 268, 270, 271  
 Pio II, Enea Silvio Piccolomini, papa,  
 177, 178  
 Pio IV, papa, 49  
 Pio V, papa, 207, 210  
 Pio IX, papa, 52, 53  
 Pio XI, papa, 53  
 Pio XII, papa, 55  
 Pitirim Metr., 234  
 Plisiecki P., 274  
 Plöchl W., 43  
 Ploska M., 306  
 Ploumides G., 49  
 Poczynajlo W., 293  
 Podlaski K., 307  
 Podskalski G., 73, 115  
 Polak B., 298  
 Poloc'kyj S., 218  
 Polonska-Vasylenko, Polons'ka-Vasylen-  
 ko, 62, 97  
 Ponomaryov P., 80  
 Pontani A., 179  
 Popescu D., 35  
 Popov A., 162  
 Poppe A., 63, 66, 72, 74  
 Posner R., 308  
 Possevino A., 207  
 Potichnyj P. J., 291, 301  
 Potij Ipatij, metropolita di Kiev, 201, 205  
 Potocki A., 268  
 Potocki R., 270  
 Potocki W., 290  
 Poulat E., 23  
 Prava, 93, 137, 138  
 Presnyakov A., 63  
 Prinzing G., 132  
 Prisyolkov M., 61, 104, 153  
 Pritsak, Pricak O., 63, 288  
 Prokopović F., 219  
 Pruche B., 30  
 Przechodzki E., 293  
 Przyboś A., 188  
 Pstucki Mizail, metropolita, 200  
 Puškin A., 294  
 Rachuba A., 190  
 Radyševs'kyj, Radyszews'kyj R., 286,  
 291

- Radziwill Czorny N., 183  
 Radzywiłł A. S., 188, 191, 193  
 Raina Mogylanka, 184  
 Rapov O., 155  
 Ratislav, 57  
 Ratramno di Corbie, 37, 38  
 Ratti A., 223-226  
 Rawita-Gawroński F., 279  
 Reginone di Prume, 64  
 Rembrandt, 290  
 Renoudin P., 50  
 Revel J., 23  
 Riasanovsky N. V., 178  
 Riccardi A., 130  
 Riedinger R., 36  
 Rigon A., 319  
 Riurukovich, dinastia, 76  
 Roberg B., 44  
 Roberson R., 234  
 Roberti J. C., 162, 170  
 Rogier L. J., 58  
 Ronchey S., 178  
 Ronchi De Michelis L., 50  
 Rossetti G. L., 34  
 Rousseau A., 32  
 Rozov N., 69  
 Ruban V., 139  
 Rudnytsky I. L., 297  
 Runciman S., 41, 43  
 Rybakov B. A., 114, 141, 146  
 Rychka V., 68, 141  
 Ryedzyevskaja E., 66  
 Ryl'skij F., 146
- Saba, santo, 123  
 Šabul'do F. M., 277  
 Sacchetti F., 165  
 Sahanowwicz H., 307  
 Sakowicz K., 183  
 Šalina I. A., 130  
 Salomone, personaggio biblico, 126  
 Sanguszka D., 190  
 Sanguszka R., 190  
 Sansone, santo, 132  
 Sapieha J., 190  
 Sapieha N., 190  
 Saunders D., 286  
 Savel'yev Y., 316  
 Sbriziolo I. P., 41
- Scapinelli, cardinale, 222  
 Ščennikova L. A., 130  
 Schadel E., 35  
 Scheidweiler F., 30  
 Schmitt T. J., 38  
 Scholarios, patriarca di Costantinopoli, 176  
 Schwartz E., 32, 33, 36  
 Scipioni L. I., 38  
 Scolario G., 176  
 Scott W., 290  
 Ščurat V., 293  
 Semjaka D., 161  
 Senyk S., 114, 242, 244  
 Šeptyc'kyj, Sheptytsky, Sheptytskiy A., 222, 228, 241, 259, 269  
 Serczyk W. A., 290  
 Sergej di Radonezhsk, 89  
 Sergio III, 40  
 Seripando G., 27  
 Ševčuk V., 283  
 Shakhmatov A., 67  
 Shayan V., 142, 145  
 Shchapov L., 95  
 Shchavyelyeva N., 71  
 Sherr J., 303  
 Shevchenko I., 240, 285  
 Shevchenko, Ševčenko T., 257, 268, 292, 293, 308  
 Shevelov G., 293  
 Sidorov A., 79, 81  
 Sieben H. J., 44  
 Sienkiewicz H., 266, 291  
 Sierocka-Pośpiech M., 188  
 Sigmunt III Wasa, Sigismondo Vasa, re di Polonia, 188-189, 207  
 Sikorski W., 271  
 Silvestrini A., 11, 14, 19, 26,  
 Silvestro Syropulos, vescovo di Herakleia, 159  
 Simeone di Suzdal', 174  
 Simon D., 132  
 Simon, vescovo di Vladimir e di Suzdal, 87  
 Simoncini G., 300  
 Simonetti M., 30, 35  
 Sisto IV, papa, 171, 200  
 Sisto V, papa, 207  
 Siwicki M., 298

- Skarbek J., 306  
 Skarga P., 183  
 Skirmunt C., 222  
 Skochylas I., 241  
 Skuminowicz T., 183  
 Slavinec'kyj E., 218  
 Slipyj J., 235, 239  
 Śliwa T., 298  
 Sliwowska W., 294  
 Sljusarenko A. H., 288  
 Słonimski, 309  
 Słowacki J., 290, 291, 295  
 Smaragdo, abate, 37, 38,  
 Smimov S., 75  
 Smolij V., 279  
 Snyder T., 305  
 Socrates, 29, 30  
 Sokolov I., 82  
 Sokolowski W., 185  
 Soros G., 303  
 Sosnowska D., 291  
 Sozomenus, 29  
 Spillmann K. R., 303  
 Spineta, marchese, 158  
 Šporljuk R., 289  
 Sreznevskij I. I., 133  
 Stakhiv M., 239  
 Stalin, 18, 299  
 Stantchev K., 115  
 Stavropoulos P., 14  
 Stead G. C., 35  
 Stecki T. J., 190  
 Stefan, vescovo di Vladimir-Volynskij,  
 87, 88  
 Stefano, vescovo di Roma, 31  
 Stefano V., 37  
 Stefano d'Antiochia, 30  
 Stefano il Nuovo, santo, 127, 131  
 Stepankov V., 279, 280  
 Stępień S., 298  
 Stępnik A., 275  
 Stercho P., 239  
 Sterligova I. A., 127  
 Stichel R., 128  
 Stokes G., 305  
 Strada V., 219  
 Stratij J., 284  
 Straub J., 33  
 Stryjek T., 272  
 Sturzo L., 321  
 Subtelny O., 266, 287  
 Sulpicius Severus, 29  
 Suttner E. C., 240  
 Švaguljak M., 299  
 Svarog, 144  
 Sviders'kyj J., 62  
 Svyerdlov M., 64  
 Sydorenko A., 285  
 Sysyn F., 279, 285  
 Szczasny Heburť J., 287  
 Szybieka Z., 307  
 Szyborska W., 308  
 Taft R., 125, 229  
 Tamborra A., 53  
 Taran L., 246  
 Tarasenko M., 96  
 Tarnovska S., 186  
 Tazbir J., 193, 283  
 Teodoro, santo, 132, 133  
 Teodoro studita, 82  
 Teodosia, santa, 132  
 Teodosio il Grande, 33  
 Teodulfo d'Orléans, 37, 38  
 Teofilacto, metropolita di Kiev, 83  
 Terleckij, vescovo di Luck, 205  
 Tertulliano, 32  
 Tăutu A. L., 44, 46  
 Tezaghi G., 159  
 Theodolphus Aurelianensis, 37  
 Theodoretus Cyrrensis, 30, 31  
 Theophilo, patriarca d'Alessandria, 168  
 Thompson E. W., 294  
 Tichonravov N. S., 167  
 Timoteo, vescovo di Grevenà, 49  
 Titmar di Merzeburgo, 67  
 Tito, 26  
 Tokary Tokarzewski-Karaszewicz de J.,  
 223  
 Tokmakov I. F., 173  
 Tolochko P., 65  
 Tomashek M., 195  
 Tomashivs'kyj S., 62, 77  
 Tomaso, patriarca, 38  
 Tomaszewski J., 271, 305  
 Tomenko M. V., 288  
 Tommaso, Foma, monaco, rappresen-  
 tante del duca di Tver, 160

- Tommaso, santo, 150  
Tommaso d'Aquino, santo, 218  
Tomšić F., 35  
Torzecki R., 271, 298  
Toyneby A., 109  
Traiano, imperatore, 67  
Trevor-Roper H., 232  
Tsamblak Gregorio, 217  
Tsirpanles Z., 49  
Tulaba L., 25  
Turcuş Ş., 43  
Turij O., 240, 241, 279  
Tvorogov O. V., 133, 177  
Tyszkiewicz, conte, 222, 223
- Udal'cova Z., 61  
Umberto di Silvacandida, 41, 42  
Urbano VIII, papa, 228  
Uspenskij B. A., 123, 131
- Valfrè di Bonzo T., 222  
Valois N., 45  
Varfolomij, Bartolomeo patriarca di Costantinopoli, 255  
Varlaam, egumeno del Monastero delle Grotte, 84, 85  
Varlaam Khutynskij, 88  
Vasilij, Vasil'evic II lo Scuro, 161, 170, 171, 172, 173  
Vauchez A., 23  
Velevicki J., 183  
Velychenko S., 279  
Velykyj A., 235, 238  
Venevitinov M. A., 117  
Ventrone P., 166  
Vereščyns'kyj, Wereszczyński J., 287  
Vernyhora, 291  
Verstjuk V. F., 296  
Veselovskij A., 162  
Vesely J. M., 40, 178  
Vespasiano da Bisticci, 157, 158, 166, 168-171, 174, 175, 178  
Vian G., 178  
Vigilio, papa, 40  
Vincke J., 45  
Vishenskiy I., 182  
Vitale Brovarone A., 165  
Viti P., 160  
Vives J., 35
- Vladimir Monomakh, 88, 100, 105  
Vladimir il Battezzatore, il Grande, principe di Kiev, 66, 67, 70, 92, 97, 99, 104, 113, 150, 151, 152, 155, 251, 255, 262  
Vladimir Svyatoslavovich, 69  
Vlasovs'kyj I., 239  
Vodoff V., 217  
Volodymyr, Romanyuk, patriarca, 254  
Vovelle M., 23,  
Voznjak M. S., 294  
Vries de W., 34, 52, 53  
Vsevelod of Skopelos, vescovo, 244  
Vysotskij S., 63
- Walafrius Strabo, 36  
Walewskij A., 303  
Walicki A., 289  
Wanner C., 303  
Ware T. Kallistos, vescovo, 234  
Węgierski A., 187  
Werminghoff A., 35  
Westerink L. G., 39  
White S., 233  
Will C., 40  
Williams D., 303  
Wilson A., 303  
Wiszniewiecki J., 184  
Wladyka W., 300  
Włodarski B., 277  
Wójcik Z., 278, 279, 306  
Wojtyła Karol, v. Giovanni Paolo II 55, 57, 58, 110  
Wolchik L., 303  
Wolski J., 279  
Wypianski S., 291
- Yanivskyj D., 294  
Yarmus S., 148  
Yelens'kyj V., 235  
Yelensky V., 234
- Žaboklicki K., 293  
Zabuha M., 241  
Zaccaria, papa, 40  
Zajcev P., 293  
Zajikin V., 65  
Zales'ka-Onyškevyč L., 293  
Zaleski B., 290



- Zaleski L., 222, 228  
Zamlyns'kyj V. O., 279  
Zamojski T., 191  
Zamoyski J., 207  
Zanobi, vescovo di Firenze, santo, 162  
Zapperi R., 209, 210  
Zarra T., 16  
Zarri G., 130  
Zbaražski J., 183, 186  
Zelenko K., 298  
Żelewski R., 188  
Zelzer M., 33  
Żeromski S. T., 295  
Zerov M., 290  
Zhdanov F., 150  
Zhukovskaja L., 77  
Zhukovskij, Žukovs'kyj A., 246, 285  
Zhulinskij M., 319, 320  
Ziejka F., 279  
Zimin A., 161  
Živov V., 217  
Žmigrodzka M., 295  
Zorzi L., 163, 164, 165  
Zuchniak M., 302  
Žuk, monsignore, 224  
Žukovskij V., 308  
Żurawski P. P., 298  
Zviglyanich V., 303

## Indice dei luoghi

- Adriatico, 26, 36, 158  
Aegiptus, 31  
Africa, 31  
Ain Karim, 119  
Alessandria, Alexandria, 30, 168, 211; v. anche Gregorio di, Theophilo patriarca di  
Amay-sur-Meuse, 53  
Anglia, 18  
Antiochia, 29, 31, 41, 169, 204-205, 211, 222; v. anche Stefano d', Pietro d', Dorotheo patriarca di  
Aquileia, 22, 33  
Arčar, 33  
Arles, 29  
Arno, 160, 169  
Asia, 110, 150, 176  
Athos, 42, 43, 81-83, 88-89  
Augusta, 157  
Austria, 267, 280
- Balcani, 22  
Ballamand, 195  
Baltico, 134  
Basilea, 157, 172, 174  
Beirut, 123  
Beresteczko, 191  
Berlino, 24  
Betlemme, 119, 122  
Bielorussia, Belarus', 24, 202, 221, 264, 265, 269, 301-302, 306  
Bisanzio, Costantinopoli, 8, 14, 27, 38, 41-43, 45, 53, 55-57, 61, 63-64, 66, 68, 72-74, 77, 79, 82-83, 85, 95, 97, 101, 104, 114, 116-117, 126, 128-130, 147-149, 151-153, 155; 159, 168, 171-172, 175-177, 182, 198, 201, 203-205, 211, 216-217, 232, 235, 244-245, 251-252, 254-257, 260-261, 275; Studion, 85-86, 114; chiesa di S. Sofia, 41, 113-114, 116, 119, 124-129, 131, 133-134, 176; monastero della S. Madre di Dio, 125, 131; monastero di San Giovanni Battista, 132; chiesa e monastero di S. Michele, 129-131; chiesa della S. Madre di Dio a Is-Pigas, 130; chiesa di S. Nicola, 131; monastero di San Giorgio, 132; chiesa di san Giovanni il teologo, 132-133; chiesa di San Demetrio, 157; v. Giuseppe patriarca di, Germano di; v. Fanar  
Bosforo, 175, 178  
Braclav, 202  
Brasile, 225  
Brest, Berestja, 18, 50, 109, 194-201, 203-204, 206, 210-211, 218, 238, 240, 242  
Bruxelles, 58  
Budapest, 171, 175  
Bulgaria, 39, 216-217  
Byelgorod, v. Luka di
- Cadice, 58  
Cafarnao, 119  
Calamon, 123  
Calcedonia, 36  
Canada, 256  
Canterbury, 38  
Cappadocia, 80  
Carpi, v. Galasso di Pii

- Caucaso, 293  
 Cecenia, 308  
 Cechia, 77, 270  
 Cesarea, 31  
 Chernigov, v. Feoktist di  
 Chevetogne, 53  
 Cholm, 191  
 Cipro, 42-43, 119  
 Città di Castello, 176  
 Cizico, 172  
 Clairveaux, v. Bernardo di  
 Corbie, 38  
 Corinto, 191, 213  
 Costantinopoli, v. Bisanzio  
 Costanza, 45, 46, 217  
 Cracovia, v. Matteo di  
 Cremlino, 299  
 Crimea, 183, 209, 213  
 Croazia, 11, 24, 26, 216
- Danubio, 33, 36  
 Dniepr, 72, 96, 269  
 Drina, 216
- Ebron, 119  
 Efeso, 36, 119, 123, 150  
 Egitto, 80-81, 150  
 Emmaus, 119  
 Eraclea, 123, 176  
 Este, v. Nicolò marchese d'; Borso di;  
 Leonello d'  
 Estonia, 266  
 Esztergom, 51  
 Europa, 11, 13-15, 19-20, 27-28, 50, 55-  
 59, 65, 69, 76-77, 95, 110-111, 136,  
 155, 178, 196, 208, 210, 215-216,  
 219-220, 232, 264-267, 275-276,  
 285, 288-289, 291, 301-302, 304-  
 306, 309-312, 314-315, 317-318  
 Faenza, 159  
 Fanar, 257  
 Federazione Russa, 258  
 Ferrara, 46, 157, 159, 161, 169, 172,  
 199, 200; cattedrale di S. Giorgio 158  
 Firenze, 17, 27, 46, 51, 157-160, 165,  
 169-172, 175, 179, 180, 197-200;  
 chiesa di S. Maria del Fiore, 46, 162,  
 168, 180; chiesa S. Maria Novella,  
 159, 161, 167, 180; chiesa S. Maria
- Maggiore, 160; chiesa S. Trinità, 160;  
 chiesa S. Maria Annunziata, 162;  
 chiesa dei Carmini, 165  
 Francia, 18, 45, 69, 171, 207, 210 v. En-  
 rico I  
 Frascati, 210
- Galič, Galicz, Halych, 173, 199, 202,  
 265  
 Galilea, 119, 122  
 Galizia, 221, 224-227, 267-271, 298  
 Gdansk, 189  
 Gerico, 119, 126  
 Germania, 65, 208, 271, 273, 281  
 Gerusalemme, 16, 38, 41, 43, 82, 98,  
 115-119, 121, 124; chiesa del Santo  
 Sepolcro di 119, 121, 123, 125, 127,  
 131-132, 155, 167, 169, 304  
 Giaffa, 119  
 Giordano, 119, 122  
 Gniezno, 55  
 Gorizia, 22  
 Grecia, 85
- Heraclia, Herakleia, v. Antonio metropo-  
 lita di, Silvestro Syropulos vescovo di
- Illirico, 216  
 India, 150  
 Italia, 14, 24, 29, 49, 52, 157, 162, 171,  
 179, 208, 217  
 Iznik, 244
- Jalta, 300  
 Jaromir, 191  
 Jugoslavia, 24, 216  
 Jurijev, v. Marin di
- Kamenec, 222  
 Kiev, 20, 51, 61-74, 77, 83, 84, 104, 117,  
 147, 151, 154-155, 175, 184, 189-191,  
 194, 197-199, 201-202, 204-206, 211,  
 218-219, 221-222, 232-236, 240, 244,  
 249, 252-257, 259, 264, 266, 268, 270,  
 285, 306; monastero delle Grotte, Pe-  
 cerskaja Lavra, monastero Kiev-Pe-  
 cersk, 27, 72, 79, 84-89, 104-105, 113-  
 114, 192; cattedrale della Madre di  
 Dio 67, 85; chiesa di S. Clemente detta

- della Vergine Desyatinnaja, 67; chiesa di S. Sofia, 70, 72, 117, 124; chiesa di S. Demetrio, 72; monasteri di S. Giorgio e di S. Orina, 83; v. anche Rus' di Kiev, Isidoro di, Ilarion di
- Koden, 190
- Korsun', Khersones, 67-68, 153
- Kosovo, 26
- Kostroma, 173
- Krosno, 218
- Kwedlinburg, 65
- L'viv, Leopoli, Lwow, Lemberg, 15, 205, 221-222, 232, 241-242, 264-265, 268, 270-271, 298, 300, 306
- Leipuny, 190, 240-242
- Leopoli, v. L'viv
- Lepanto, 207, 210
- Lettonia, 266
- Lione, 44, 46-47, 199
- Lipsia, 157
- Lituania, 11, 24, 26-27, 171-172, 190, 201-203, 217, 221, 264-265, 270-271, 300, 306
- Livonia, 171, 266
- Lubecca, 157
- Lublino, 23, 198, 201-202, 246, 264-265, 276, 306, 316
- Lutsk, Luc'k, 186, 188, 222
- Maastricht, 8
- Macedonia, v. Alessandro di
- Mambre, 119
- Mantova, 178
- Mar Nero, 67, 213
- Marca Ispanica, 36
- Mare del Nord, 36
- Marsiglia, 45
- Merzeburgo, v. Titmar
- Mesembria, 157
- Mirlichia, v. Nicola di
- Modena, 159
- Mohilev, 222
- Moldova, 255
- Monombasia, v. Dositheo metropolita di
- Monte Oliveto, 38
- Monte Soratte, 213
- Moravia, 56
- Morea, v. Demetrio despota di
- Mosca, 17, 27, 127, 157, 161, 171, 174, 179, 189, 204-205, 207, 219, 221, 230-235, 249-250, 252-261, 281; cattedrale della Dormizione del Cremlino, 27, 170; monastero di S. Simone, 173; monastero della Santissima Trinità e di S. Sergio, 176; v. anche Vasilij lo Scuro
- Moscova, 171-172
- Murom, 172
- Nantes, 211
- Napoli, 58
- Navarra, v. Enrico di
- Nazareth, 119, 122
- Nicea, 29, 167, 171; v. anche Bessarione di
- Norcia, v. Benedetto da
- Norvegia, 66
- Novgorod, 67, 72, 87-88, 124, 127, 133, 143, 161, 175, 219; chiesa della Trasfigurazione, 88; chiesa di S. Sofia, 121, 124; v. anche German di, Ioanni di, Nikita di, Nifont di, Gavriil di
- Novogrodek, 200
- Occidente, 14, 16-17, 27-28, 30-31, 43, 45, 49, 56, 58, 62, 64, 66, 68-70, 72, 74, 77, 91, 97, 101, 107, 111, 116, 121, 133-134, 136, 155, 167, 169, 176, 178, 180, 196, 198-199, 205, 216-221, 288, 303, 308, 312
- Ochrid, 41
- Oriente, 14, 17, 19-21, 28, 30, 32, 39, 42, 45-47, 50, 53-57, 62, 68-70, 72, 74, 83, 91, 97-98, 101, 107, 111, 121, 133-34, 136, 155, 159, 163, 166, 169, 176-178, 180, 195-196, 199, 201, 205, 207, 216-217, 219, 221, 224-226, 228
- Orleans, v. Teodolfo d'
- Ostrog, Ostroh, 203, 285
- Ostromir, 70
- Palestina, 80, 83, 98, 134, 152
- Parigi, 25, 38, 198, 223, 228, 300, 308
- Passau, 39
- Patmo, Patmos, 119, 150
- Peejaslav, 88



- Peloponneso, 157, 178  
 Piccola Russia, v. Ucraina  
 Pisa, 45  
 Podolia, 228  
 Podolsky, 222  
 Polissia, 202  
 Polonia, 11-12, 24, 26, 55, 76-77, 181, 192-194, 199-203, 205, 207-209, 211, 217-218, 221, 228, 263-267, 269-272, 275-283, 288-292, 294, 296-299, 302-307, 310-313, 315-316, 318  
 Polotsk, v. Mina di  
 Poznan, 201  
 Pskov, 87  
  
 Rakowiec, 208  
 Ratiaria, 33  
 Ravenna, 70, 171  
 Regensburg, 71  
 Repubbliche Baltiche, 302  
 Riga, 157  
 Rjazan', 172  
 Roma, 16, 25, 29, 30-32, 34, 36, 38-42, 50-54, 57, 65, 68-69, 72, 95, 108, 116, 129, 133, 147-148, 155, 157, 167-168, 175, 177, 197-201, 203, 206-214, 216-217, 221-223, 226-228, 232, 234-237, 241, 244-245, 252, 275, 306; basilica di S. Giovanni in Laterano, 212-213; basilica di S. Maria Maggiore, 211; basilica di S. Paolo, 36; basilica di S. Pietro, 36, 212-213; città del Vaticano, 206, 209, 212-213, 223, 236; chiesa (basilica) di S. Clemente, 178, 209  
 Rostov, 88  
 Rus', Rus' di Kiev, Rus-Ucraina, 14, 20, 26, 41, 61-78, 79, 83, 85, 87-90, 95, 97-99, 104-105, 108, 113-118, 120-124, 128, 130, 132, 134-136, 141, 147, 149-154, 183, 198-199, 201-202, 217, 251, 255, 265, 275, 288, 312  
 Russia, 12, 20, 27-28, 111, 127, 157, 160-161, 169, 171, 175, 177, 216-219, 222, 225-226, 228, 252-255, 257-258, 261, 266-267, 269, 270, 287, 293-294, 297, 303, 307  
 Rutenia, 77, 278  
 Sabina, 175  
 San, 268  
 San Pietroburgo, 20, 219  
 Sardi, 31  
 Scandinavia, 143  
 Sclavonia, 78  
 Sebaste, 131  
 Serbia, 216, 217  
 Siena, 175  
 Silva Candida, 38  
 Sinai, 80  
 Sion, 127  
 Siria, 80  
 Slavia, 27, 115, 215-217, 294  
 Slovenia, 24  
 Smolensk, chiesa dei SS. Boris e Gleb, 189  
 Soligalič, 173  
 Spagna, 207, 210  
 Susa, 44  
 Suzdal', 160, 162, 166-167; tempio dell'Assunzione di, 88; v. Simon di, Abramo di  
 Svizzera, 208  
  
 Tabor, 119  
 Tebe, v. Paolo di  
 Terra Santa, 115-118, 134  
 Tessalonica, 56, 178  
 Tiberiade, 119  
 Tirolo, 157  
 Tirreno, 158  
 Tmutarakan', v. Nikolaj di  
 Tracia, 123  
 Transilvania, 43, 50, 51  
 Trento, 24-25, 27, 204  
 Treviso, 25  
 Trir, 64  
 Troade, 119  
 Turchia, 244  
 Turov, v. Lavrentij di  
 Tver, 160, 171, 175; v. anche Boris Aleksandrovič  
  
 Ucraina, Piccola Russia, Rutenia, 12, 15, 18, 24, 27, 59, 91, 107-109, 181, 191, 196, 199, 217-223, 228-241, 245-246, 249-250, 252-270, 275-281, 284-292, 294, 296-297, 301-307, 310-315, 317-318; v. anche Rus'

- Uman', 290  
Ungheria, 11, 27  
URSS, Unione Sovietica, 24, 62, 230, 236, 271, 301  
USA, 256, 281  
  
Valle di Lamon, 159  
Varsavia, 188, 222-224, 226-227, 283  
Veneto, 23, 25  
Venezia, 48-49, 158, 169, 171, 205; monastero di S. Giorgio in Alga, 173  
Verona, 158, v. Cortesia da  
Vicenza, 11, 20-23, 25, 177  
  
Vienna, 25, 58, 222, 224, 226-227, 270  
Vilnius, 300  
Vilno, cattedrale della Santa Trinità, 188  
Visla, 96  
Vistola, 299  
Vladimir-Volynskij, v. Simon di  
Volyn', Volinia, Wolyn, Wolynia, 184, 190, 199, 202, 228, 265, 269-273, 299  
  
Zagabria, 25  
Zbruch, 141  
Zyrovice, 191  
Žytomyr, 222







