

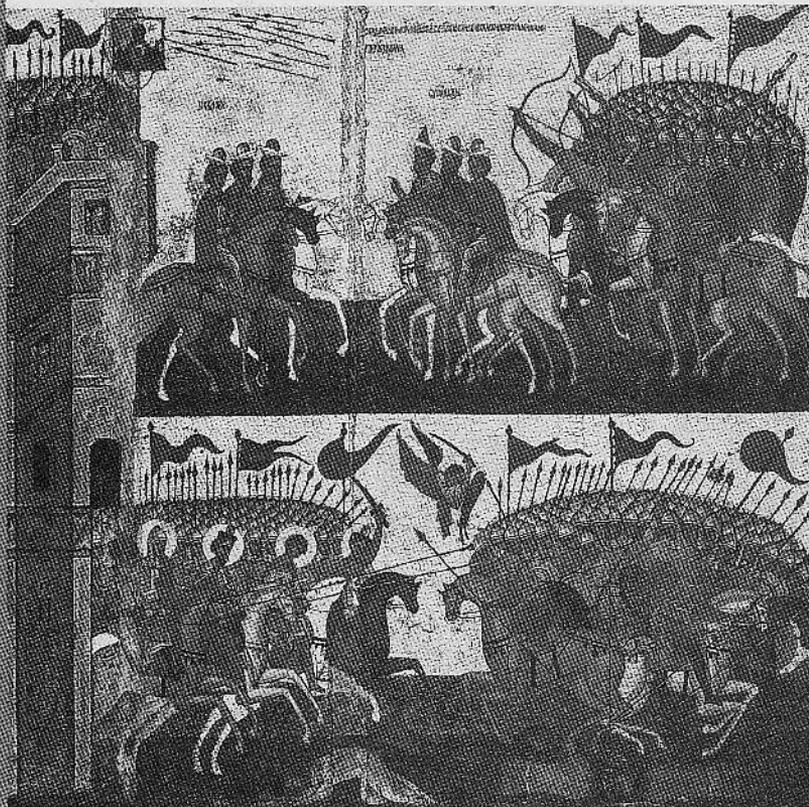
LO SPAZIO LETTERARIO DEL MEDIOEVO

3. LE CULTURE CIRCOSTANTI

Direttori: Mario Capaldo, Franco Cardini, Guglielmo Cavallo,
Biancamaria Scarcia Amoretti

Volume III
LE CULTURE SLAVE

A cura di Mario Capaldo



SALERNO EDITRICE

ALEKSANDER NAUMOW

DEFINIZIONE DELLE AREE CULTURALI
SLAVE MEDIEVALI TRA MONDO BIZANTINO
E MONDO ROMANO-GERMANICO

1. INTRODUZIONE

Le differenze culturali fra gli Slavi affondano le loro radici già nel periodo pagano e sono il risultato della loro enorme dispersione su un'area molto vasta, che portò i vari gruppi a uno sviluppo autonomo e a contatti di vario tipo con le popolazioni confinanti. Le ricerche archeologiche, etnografiche e storiche condotte nelle terre abitate dagli Slavi dimostrano la ricchezza e la varietà sia dei substrati culturali preesistenti, sia dell'apporto civilizzatore di locali gruppi tribali.

La conversione degli Slavi al cristianesimo fu un processo, o meglio un insieme di processi, che si svolse in tempi diversi e con varia intensità nelle singole regioni, provocando di conseguenza effetti molto differenziati da un luogo all'altro. La nuova religione non fu infatti un fattore unificante, né favorì l'integrazione degli Slavi, ma contribuì solo a far emergere dalla loro cultura alcune componenti a scapito di altre. Una simile affermazione contrasta certo con l'idea – alquanto utopistica – che crede all'integrità e all'armonia del cristianesimo durante il primo millennio. Il concetto di *Slavia Christiana*, che talvolta è stato postulato, è una costruzione velleitaria, poiché in realtà la nuova fede, così come il precedente paganesimo, non realizzò una comunità ideologica o culturale sorretta da una qualsivoglia coscienza unitaria. L'uso del termine "slavo" in formulazioni come «s. Cirillo battezzatore degli *Slavi* e dei Bulgari», «s. Clemente, vescovo *slavo*», «la stirpe e la lingua *slava*», ecc. non è altro che l'indicatore di un confronto tra la cultura "slava" e quella greco-latina e non prova in alcun modo l'esistenza di un sentimento di unità slava, né tanto meno indizia forme concrete di questa unità. Allo stesso modo, neppure la polisemia del termine *język* – che significa, com'è noto, sia 'etnia, popolo' che

'glossa, lingua' (e si ricordi che tale sinonimia è contemporanea alle antiche traduzioni della Bibbia, dove *język* significa anche 'barbari, pagani') può valere come una testimonianza oggettiva di una struttura unitaria sovraordinata alle tribù: anche in questo caso dobbiamo fare i conti con una visione "panslavistica" che, nonostante goda ancora di una certa autorità, è in realtà figlia dello slavismo barocco e romantico, continuamente rifiorite in svariate dichiarazioni e posizioni ideologiche. D'altra parte, abbandonare precipitosamente la concezione idealistica di *christianitas* sarebbe altrettanto sbagliato, poiché sebbene la conversione non comportasse la partecipazione dei nuovi stati slavi all'*universum* greco-romano, essa fu certo il segno di una graduale « maturazione politica ed istituzionale [degli Slavi], tale da comportare il loro ingresso da protagonisti nel sistema di convivenza internazionale, subentrato all'antico impero romano ».¹

La cristianizzazione degli Slavi fu un elemento importante nel contesto globale del decadente mondo greco-romano. L'assenza di un confine netto fra le aree di competenza delle due sedi patriarcali - la vecchia e la nuova Roma - costituì il fondamento della secolare controversia per il dominio ecclesiastico sull'Europa meridionale e orientale.

La Chiesa manifestò precocemente il bisogno di regolare le sue questioni disciplinari. Già il primo Concilio ecumenico (Nicea, 325) riconobbe specifiche prerogative ai tre principali centri del potere politico, Roma, Alessandria e Antiochia, riservando a Gerusalemme una posizione di rilievo, tanto per il suo particolare ruolo storico quanto per la rilevante posizione nei piani divini della redenzione umana. Questa tetrarchia si trasformò presto in pentarchia, allorché l'insignificante vescovato di Eraclea in Tracia fu innalzato al rango di nuova Roma. Il secondo e il quarto Concilio

1. Cfr. V. PERI, *Cirillo e Metodio. Le biografie paleoslave*, Milano, Edizioni O.R., 1981, pp. 22-23. L'autore inoltre aggiunge: « sia a Roma che a Costantinopoli, i circoli dirigenti avvertirono con tempestività la decisiva fase storica che si apriva per l'intera Europa orientale e la possibilità di integrare nuovamente dopo secoli quelle regioni ed i nuovi popoli, che vi si erano ormai insediati, nei confini ideali e geografici dell'impero universale e cristiano: *Orbis* per l'Occidente latino ed *Oikoumene* per l'Oriente greco ».

ecumenico (rispettivamente del 381 e del 451), riconobbero pari prerogative ai patriarcati di Costantinopoli e Roma e ribadirono la dipendenza del potere ecclesiastico da quello dell'imperatore, deviando per la prima volta dal principio di equivalenza tra sede patriarcale e sede apostolica. Il famoso e controverso canone xxviii del Concilio di Calcedonia formalizzò la divisione dell'impero cristiano in cinque patriarcati: a Roma fu assegnata la competenza sui paesi occidentali, ad Alessandria la giurisdizione su Egitto, Libia e Libia superiore, ad Antiochia su Siria, Cilicia e Mesopotamia, e a Gerusalemme su Palestina, Fenicia e Arabia. A Costantinopoli, la nuova Roma, fu riconosciuta la sovranità su Tracia, Grecia, Ponto, Asia e *Barbaria* (*Barbarikēs*). Dal momento che il termine *Barbarikēs* designava le terre estranee all'*universum* cristiano e nelle quali non si parlava greco, l'intenzione dei padri conciliari era quella di estendere progressivamente la giurisdizione patriarcale di Costantinopoli a tutti quei territori che sarebbero poi rientrati nei confini dell'Impero, come pure alle regioni nelle quali si ritenesse opportuno inviare delle missioni.

Il concetto di potere monarchico e di primato del vescovo romano, manifestantesi nel tentativo di introdurre una dipendenza giurisdizionale tra i patriarcati, unito al crollo dell'universalismo imperiale in Occidente, provocò nelle terre slave conseguenze diverse a seconda dei contesti locali. La conversione delle popolazioni slave alla fine del primo millennio coincise con l'ultima fase di definizione dei loro organismi statali. La mancanza di un forte potere centrale e di adeguate strutture amministrative erano state fino a quel momento tra le principali cause del fallimento delle missioni iro-scozzesi e di quelle partite dalle sedi episcopali latine di Ratisbona, Salisburgo, Frisinga, Passau e Aquileia, e rivolte agli Slavi stanziati in quelle regioni, in particolare lungo il Danubio (tra queste, si pensi alla missione di s. Amando, vescovo di Maastricht, m. 679). Tale situazione mutò sostanzialmente nella seconda metà del IX e nel X secolo, e ciò indusse i capi delle tribù slave a sfruttare la cristianizzazione per perseguire i propri scopi separatistici: il battesimo era infatti la condizione necessaria per comparire sulle mappe dell'Europa centrale. Nello stesso tempo, l'ingresso nel no-

vero degli stati cristiani consentiva di recuperare il relativo ritardo nel processo di acculturazione, pur non cancellando del tutto le strutture sociali e politiche esistenti e una relativa autonomia.

Le prime concrete iniziative rivolte alla cristianizzazione e intese come un elemento di politica "nazionale" ebbero luogo nella Grande Moravia. Prima di allora, nonostante la nuova religione non avesse mancato di influenzare le diverse popolazioni slave nei vari angoli dell'impero, mancano prove che confermino l'intenzione di creare nuove strutture ecclesiastiche. In generale, le terre da poco e non pienamente convertite si trovavano - a causa di un'interpretazione estensiva del termine di "Illirico" - sotto la giurisdizione del papa, essendo considerate per antica tradizione appartenenti a Roma; quando perciò l'imperatore Leone III Isaurico si annesse l'Illiria, la Sicilia e le province bizantine dell'Italia meridionale, la Santa Sede intraprese una vera e propria campagna di rivendicazione degli antichi diritti del territorio di San Pietro.

Il principato della Grande Moravia fu invece oggetto dell'azione missionaria concorrente di Roma e di Costantinopoli. Come testimonia la *Vita di Metodjo*, le missioni provenienti dall'Italia, dalla Germania e dalla Grecia,² erano in gran parte legate all'intensa attività evangelizzatrice dell'episcopato bavarese sui territori dell'ex khanato avaro:

Vennero presso di noi molti maestri cristiani dall'Italia e dalla Grecia e dalla Germania, insegnando a noi in maniera diversa; noi Slavi siamo gente semplice e poco colta e non abbiamo chi ci educhi nella verità e ci spieghi il significato (delle varie affermazioni).³

Già nell'831 una parte dei Moravi ricevette il battesimo dalle mani di Reginhard, vescovo di Passau, anche se esso non eliminò le pratiche pagane, che perdurarono almeno sino alla fine del secolo. Formalmente le terre morave non erano sottoposte a nessuna del-

2. Pur non potendosi escludere un'attività missionaria greca guidata da Costantinopoli, è più probabile che si tratti qui di missionari provenienti dalle regioni adriatiche settentrionali o, in alternativa, italo-greci: va infatti ricordato che nel periodo della crisi iconoclasta, l'attività evangelizzatrice della Chiesa orientale si era alquanto indebolita.

3. Cfr. *Vita Methodii (VM)*, v 2, in PERI, *Cirillo e Metodjo*, cit., p. 105.

le diocesi confinanti, né possedevano un vescovo specificamente designato a capo della missione. Fu proprio questa mancanza di chiarezza giurisdizionale che indusse l'arcivescovato di Salisburgo ad imporre la sua supremazia su quelle terre. Il papato d'altra parte, non volendo rischiare un conflitto con i governanti franco-orientali e con il clero tedesco, non giunse alla proclamazione di una struttura ecclesiastica autonoma, neppure quando Svatopluk (870-894) cercò di ottenerla dichiarando la sua sottomissione al papa. Roma manifestò il suo interesse per gli Slavi soltanto quando Metodio fu ordinato arcivescovo per la Pannonia – già sede di s. Andronico (*VM*, VIII 17) – e per le popolazioni di lingua slava in genere (*VM*, XII 5):⁴ un interesse dunque rivolto sia agli Slavi già cristianizzati sia a quelli che sarebbero stati convertiti solo più tardi (*VM*, VIII 1-2).⁵ Alla base di questo riconoscimento c'era ovviamente il fatto che gli apostoli slavi avevano riconosciuto l'appartenenza delle regioni slave alla sede apostolica senza muovere obiezioni contro la disposizione canonica (*VM*, VIII 10). Considerati i profondi contrasti in atto fra i due patriarcati per l'Illiria e l'Italia meridionale, l'approvazione di questa attività da parte di Costantinopoli costituisce un fatto di non comune rilevanza.

2. COMUNITÀ BIZANTINO-SLAVE

2.1. I Balcani

Il conflitto giurisdizionale tra Roma e Costantinopoli emerse in tutta la sua asprezza nel caso della Bulgaria, il cui Stato era sorto dalla convivenza fra i Protobulgari, popolazione turca imparentata con i Cazari, e le tribù slave (metà del VII secolo). La progressiva fusione dei due elementi etnici, le diverse tradizioni religiose e le differenze linguistico-culturali favorirono il consolidamento della

4. « Il nostro fratello Metodio è santo ed ortodosso ed espleta un'attività apostolica e tutte le regioni abitate da slavi sono affidate alle sue mani da Dio e dalla Sede Apostolica... » (ivi, pp. 110-11).

5. Il papa scrive a Kocel, principe di Pannonia: « Non a te soltanto, ma anche a tutte quelle regioni slave lo invio come Maestro da parte di Dio e del santo Apostolo Pietro che occupa il primo trono e tiene le chiavi del Regno celeste » (ivi, p. 106).

corrente filobizantina e l'adozione della religione cristiana orientale. Il lungo processo si concluse con il battesimo secondo il rito bizantino del khan Boris (852-889), che per l'occasione prese il nome cristiano di Michele, da quello del suo padrino nella fede, l'imperatore bizantino Michele III (865). Come è stato osservato:

insieme all'adozione del cristianesimo come religione ufficiale, l'abile capo dei Bulgari sollecitò subito presso i patriarcati di Costantinopoli e di Roma, sfruttando le rivalità giurisdizionali tra loro sussistenti anche a proposito del suo paese, la costituzione di un patriarcato bulgaro. La sua politica fu una delle cause principali dei dissidi che divisero le Chiese di Roma e di Bisanzio nei decenni '60-'80 del secolo IX e che si composero solo nel Concilio dell'879-880, in modo, del resto, instabile e precario.⁶

La decisione assunta da Boris pose fine all'oscillazione tra i due poli della civiltà e della fede cristiana, e le risoluzioni del sinodo iscrissero una volta per tutte la Bulgaria nell'area orientale. Nuovi tentativi di approfittare del conflitto tra vecchia e nuova Roma si riproposero solo agli inizi del XIII secolo, ma furono di breve durata e in gran parte dovuti alla IV Crociata e alla fondazione dell'Impero Latino. La Bulgaria concretizzò dunque il suo legame con l'universo dell'Europa cristiana attraverso l'appartenenza al *Commonwealth* bizantino (i cui confini, come è noto, non sono mai stati definiti con precisione), dando vita a una comunità dinamica all'interno di territori etnicamente compositi. Ma non per questo fu un partner con pari diritti: tanto lo Stato che il popolo bulgaro nelle fonti greche godettero sempre di una percezione negativa che neppure il battesimo e i legami dinastici fra sovrani bulgari e corte bizantina (per es. lo zar Pietro, 927-969) riuscirono ad attenuare.⁷

L'unione fra Bisanzio e la Bulgaria (e in seguito la Serbia e la Rus'), ebbe una dimensione principalmente culturale e diede vita a una comunità fondata sulla cooperazione (secc. IX-X, XIV), e ancor più sulla dipendenza culturale degli Slavi, tanto dalla tradizione cristiana antica quanto dalle correnti religiose della cultura bizantina contemporanea. Per quanto strano possa sembrare, sensi-

6. Cfr. *ivi*, pp. 19-20.

7. P. ANGELOV, *Bălgarija i bălgarite v predstavite na vizantijsite*, Sofija, LIT, 1999.

bilmente migliore fu l'immagine della Bulgaria in Occidente (p. es. nella considerazione di Ottone II) o presso osservatori stranieri come Ibn-Jakub (973), che nella sua relazione descrive il paese come uno Stato potente, ben organizzato e dotato di una fiorente cultura. A Bisanzio prevalse invece l'obiettivo di eliminare lo Stato bulgaro e le aspirazioni politiche ebbero in generale la meglio su qualsiasi sentimento di comune appartenenza confessionale e culturale; persino dopo la conquista della Bulgaria e lo smantellamento delle sue istituzioni, i Bulgari non furono mai inseriti nella categoria dei Romei (cioè dei Romani), ma al contrario percepiti come un elemento estraneo. Da qui anche i frequenti giudizi sull'indole dei Bulgari e il loro comportamento ribelle; da qui anche le accuse di eresia (si pensi al bogomilismo), che generarono un atteggiamento negativo anche nei confronti della lingua e della scrittura slava. Lo slavo, adottato come lingua ufficiale dello Stato e della Chiesa bulgara, era senz'altro molto diffuso già intorno alla metà del X secolo e tuttavia, fino alla creazione del II impero (fine XII sec.), non soppiantò mai il greco, né sul piano della liturgia, né su quello della vita pubblica, né infine sul versante spirituale, tanto che fu praticamente confinato nell'illegalità durante l'intero periodo della dominazione bizantina (971-1018). Tutta la storia dei rapporti fra Chiesa bulgara e patriarcato di Costantinopoli non fa che confermare la convinzione dei Bizantini secondo cui l'autocefalia e l'indipendenza della Chiesa bulgara dal patriarcato non erano che un fenomeno provvisorio. A Bisanzio la fratellanza era un concetto del tutto estraneo, sia sul piano politico che ecclesiastico; per questo motivo, anche il mantenimento dello *status* autocefalo della Chiesa di Ocrida (dopo la conquista dello Stato di Samuele, nel 1019) e la sua collocazione subito dietro al patriarcato nella gerarchia ecclesiale bizantina non testimoniano tanto il reale rango dell'istituzione sottomessa, quanto la soddisfazione derivante dalla riconquista delle perdute province, statali ed ecclesiastiche.⁸

Problemi analoghi avrebbero riguardato anche i Serbi, a propo-

8. Cfr. *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. J. DARROUZÈS, Paris, Institut Français d'études byzantines, 1981, pp. 93, 152-53.

sito dei quali le prime notizie compaiono verso la fine del XII secolo e le cui origini cristiane vanno in buona misura analizzate insieme a quelle croate, nell'ambito del tema bizantino di Dalmazia. Nonostante i molti dubbi sui tempi e i modi del passaggio della Dalmazia dalla giurisdizione papale al patriarcato di Costantinopoli, è certo che verso la fine del IX secolo la regione tornò sotto l'autorità di Roma.

La comparsa del cristianesimo nelle terre croate e serbe non può essere circoscritta a un periodo particolare. Fu un processo che si sviluppò in un arco di tempo molto lungo (secc. VII-IX) - grazie all'iniziativa congiunta del clero dalmata e dei vescovi di Roma, Costantinopoli e Aquileia-Grado - e che coinvolse la popolazione slava che stava man mano giungendo nella penisola balcanica e che si sarebbe poi irradiata nei territori d'influenza dei Franchi e dell'impero bizantino.

Il battesimo dei Croati, è vero, ebbe luogo per iniziativa dell'imperatore bizantino Basilio I (867-886); d'altra parte è certo che nelle terre croate si sentì presto l'influenza tanto del patriarcato di Aquileia (da cui dipendeva il vescovato di Nin) quanto della missione cirillo-metodiana, in particolare per l'uso liturgico della lingua slava e dell'alfabeto glagolitico. Nessuno di questi fatti smentisce tuttavia la loro appartenenza ai possedimenti di San Pietro, come conferma, tra l'altro, la convocazione dei sinodi di Spalato - che si trovava pur sempre in territorio bizantino - sotto l'egida papale (925, 928), nonché il prevalere della stessa Spalato nei confronti di Zara, capoluogo della provincia imperiale bizantina. Con le risoluzioni adottate dai suddetti sinodi si mirava all'unificazione delle Chiese locali sotto il controllo dell'arcivescovo spalatino (*Dalmatiae ac totius Croatiae primas*) e alla limitazione dell'autonomia culturale degli Slavi, che trovava espressione nell'uso di una propria lingua liturgica; per dare una descrizione colorita di una lingua e di costumi a lui tanto invisi, l'arcidiacono Tommaso di Spalato (XIII sec.) arriverà addirittura a definire lo Slavo come "Goto", suggerendone in tal modo la parentela con l'eresia ariana. Come lo slavo, anche la lingua greca andò incontro a restrizioni. E tuttavia nelle chiese dalmate il greco continuò ad essere usato ancora a lungo, al-

meno sino alla fine del XII secolo.⁹ La convinzione della secolare e originaria appartenenza di queste terre a Roma fu un elemento costante nella politica dei pontefici, che non allentarono mai l'impegno ad unire il potere spirituale e temporale, fino all'incoronazione di Zvonimir, principe di Croazia e Dalmazia (1075). Meno definita rimase invece, entro la fine dell'XI secolo, l'organizzazione ecclesiastica nelle regioni interne (lungo la Drina e il Danubio), dove solo grazie all'interessamento dei regnanti ungheresi verrà istituito a Zagabria un vescovato che avrà lo scopo, alquanto curioso, di contrapporsi all'*error idolatriae* (1094).

I Serbi seguirono un destino analogo a quello dei Croati. Il loro battesimo, avvenuto ai tempi di Eraclio e realizzato da sacerdoti latini, ebbe luogo nella fase in cui la Chiesa di Roma si trovava direttamente sottoposta all'autorità imperiale: il processo si concluse, probabilmente, all'epoca di Basilio I e del patriarca Fozio, verso la metà del IX secolo, e dovette lasciar fuori il territorio compreso fra la Neretva e Cetinje, allora noto col nome di "Paganìa". Con l'aiuto di Bisanzio, all'inizio del X secolo la Serbia resisté alla dominazione bulgara, ma alla fine dello stesso secolo dovette capitolare per essere inglobata nello Stato di Samuele, e finire di conseguenza sotto la giurisdizione dell'arcivescovato di Ocrida. Samuele cercò di dividere le terre conquistate in due zone, ponendo le diocesi orientali sotto Ocrida e quelle occidentali sotto l'arcivescovato di Dubrovnik. Dopo il crollo del suo regno, le diocesi orientali passarono sotto il controllo di Bisanzio, mentre la Dalmazia settentrionale rimase nell'orbita romana e la Dioclea divenne per un certo tempo un principato autonomo e potente, con una propria sede metropolitana a Bar, avallata dall'antipapa Clemente III (1089), con competenza su « Dalmati, Greci e Slavi ». La bolla riferita allo *status* di metropolia di Bar, datata 1067 ed emessa in nome del papa Alessandro II, è comunque da ritenersi un falso.

La parte sud-occidentale della penisola balcanica fu caratterizzata, in quel periodo, da rapporti relativamente stretti fra le due

9. Cfr. *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae*, ed. T. SMIČIKLAS, Zagreb, JAZU, 1904, vol. II p. 290.

tradizioni cristiane e da una certa collaborazione tra potere imperiale e papato: di ciò fanno fede numerose testimonianze sull'attività dei monaci benedettini in Dioclea, sulle rive del lago di Skadar e nell'interno della regione, come pure svariate fonti che documentano i contatti tra le chiese dell'Adriatico orientale e i monasteri italo-greci dell'Italia meridionale.

2.2. *La Rus' kieviana*

Dopo la Bulgaria e la Serbia, la terza componente linguistico-culturale della comunità bizantino-slava fu la Rus' kieviana. È probabile che il cristianesimo abbia fatto la sua comparsa in questa regione ancora ai tempi della missione morava di Cirillo e Metodio, anche se per la creazione di un'organizzazione ecclesiastica occorrerà attendere il 988, anno del battesimo ufficiale del principe Vladimir. A tale proposito, la memoria mitologica ricorda di un breve soggiorno dell'apostolo Andrea, che nel corso della sua missione lungo il Dnepr, dal Chersoneso verso Roma, avrebbe visitato le regioni intorno a Kiev e Novgorod. Che il cristianesimo fosse già presente lungo gli itinerari commerciali slavo-orientali ce lo confermano numerosi dati archeologici e soprattutto alcune testimonianze scritte che attestano la presenza di cristiani fra i guerrieri dei principi (944). Tutto ciò induce a ricostruire un quadro problematico dell'antica Rus' nel quale occorre tener presente diversi fattori, tra cui il contesto multietnico, i complessi rapporti tra l'elemento slavo autoctono e quello scandinavo nonché il ruolo di quest'ultimo nella formazione dello Stato kieviano e nella conversione e diffusione del cristianesimo.¹⁰ A una fase iniziale nella quale dovette esistere una qualche forma di simbiosi scandinavo-bizantina, in un secondo tempo si aggiunse la componente slava: la complessità geopolitica di questo nuovo Stato rifletteva da vicino la lacerazione che allora caratterizzava l'intera Europa tra un'area romano-franca e una bizantina, con in più una "opzione" musulmana rap-

10. Cfr. V.JA. PETRUCHIN-T.A. PUŠKINA, *Old Russia: the earliest stages of Christianization*, in *Rom und Byzanz im Norden*, ed. M. MÜLLER-WILLE, Stuttgart, Steiner, 1999, vol. II pp. 247-58.

presentata dal khanato dei Cazari e una componente ebraica molto attiva.

Non solo lo scontro interno fra culture così eterogenee, ma nemmeno il contesto esterno giovava al consolidamento dello Stato. Il cristianesimo della vecchia Rus' poté uscire dall'illegalità solo dopo la scelta intrapresa dalla "saggia" Ol'ga (Helga-Elena), che dopo avere oscillato fra Occidente e Oriente, alla fine, con un atto di avvedutezza politica, si battezzò a Costantinopoli (nel 946 o forse nel 955/957). Costantino Porfirogenito, suo padrino nel battesimo, si aspettava certamente un atteggiamento di vassallaggio della Rus' nei confronti dell'Impero, ma Ol'ga tentò la strada dell'autonomia, cercando l'aiuto dei Franchi e chiedendo a Ottone I l'invio di vescovi e sacerdoti per la creazione di una struttura ecclesiastica (959). Ottone I conduceva allora tra gli Slavi, in competizione con Bisanzio, un'intensa attività evangelizzatrice che si tradusse nell'istituzione dell'arcivescovato di Magdeburgo (968), preposto all'organizzazione di strutture ecclesiastiche nell'Oriente slavo, sulla falsariga del ruolo che aveva ad Amburgo per i territori settentrionali. Proprio il primo arcivescovo di Magdeburgo, Adalberto di Treviri (m. 981), nel 961-962 intraprese una missione verso la Rus' che, pur concludendosi infruttuosamente, gli guadagnò, nell'agiografia occidentale, la nomea di apostolo, mentre dai Russi fu trattato come un esponente della politica imperiale germanica e in fin dei conti rifiutato sia dalla corte (in parte pagana) sia dai cristiani locali, già legati al rito orientale. Ancora prima della conversione ufficiale al cristianesimo l'aristocrazia kieviana, composta di guerrieri scandinavi, avrebbe scelto di appartenere all'area culturale bizantina.

Il leggendario resoconto sulla "scelta della fede" tramandato nella *Cronaca dei tempi passati* (986) – che è un confronto fra ebraismo (Cazari israeliti), islam (Bulgari camiti) e cristianesimo occidentale (« dei Germani e di Roma ») e orientale (« dei Greci ») – è il riflesso della reale situazione della Rus' intorno alla metà del X secolo. Tralasciando qui il rifiuto di abbracciare la fede islamica o l'ebraismo, la preferenza del principe Vladimir per il rito orientale è prova di un preponderante orientamento russo verso Bisanzio, sicuramente dettato da una tradizione preesistente oltre che dall'i-

dea di ottenere un vantaggio sul piano geopolitico. La scelta della lingua slava nella liturgia non significò una perdita di importanza dell'elemento scandinavo (che avrebbe continuato ad esercitare una funzione mediatrice), né la scelta del cristianesimo orientale condusse all'interruzione dei contatti con l'Occidente. Benché infatti l'attività missionaria del benedettino Bruno-Bonifacio di Querfurt (m. 1009) sia da considerarsi leggendaria, abbiamo una serie di testimonianze sui contatti tra la Rus' e il mondo latino, come per es. l'introduzione della festa occidentale della traslazione di s. Nicola a Bari (9 maggio, dal 1087), l'attività di Antonio Romano a Novgorod (m. 3 agosto 1146), la presenza dei benedettini irscozzesi e di Giacinto Odrowąż ed altri domenicani a Kiev (fino al 1233).

Un elemento importante della politica culturale di Kiev fu la propensione ad appoggiarsi alla precedente tradizione slava. Il greco rimaneva naturalmente la lingua della gerarchia ecclesiastica e dei contatti internazionali, e tuttavia l'orientamento autonomista della cultura russa antica indusse ad attingere in particolare alla tradizione cirillo-metodiana, che venne mutuata dai Balcani e dalla Boemia. In modo del tutto simile alla Bulgaria, una versione di cristianesimo "in lingua slava" poté assicurare alla Rus' kieviana un processo di integrazione delle varie componenti etniche e consentire di mantenere l'influenza del clero greco entro limiti accettabili. Il consolidamento della componente religiosa slava fu infine favorito dalla fioritura del monachesimo, che servì da contrappeso all'elemento greco delle sedi episcopali.

Non erano, queste, le uniche peculiarità della cultura russa antica. Come in altri stati, anche nelle regioni slavo-orientali si ebbero fermenti e rivolte anticlericali (1024, 1071), che di norma ebbero carattere sociale o politico, e solo raramente furono espressione di tendenze apertamente pagane. La scelta fra Oriente e Occidente doveva rappresentare un dilemma ben più grande che non quello tra paganesimo cristianizzato e cristianesimo ufficiale; quello che negli studi viene definito come *dvoeverie* ('doppia fede') è insomma in buona misura il frutto della retorica di predicatori bizantini e slavo-orientali, tanto che i pur esistenti movimenti di impronta

dualistica non possono essere definiti semplicemente come pagani. L'organizzazione ecclesiastica costituì un fattore unificante anche nel periodo di disgregazione territoriale, e a ciò contribuirono non poco i locali culti di principi (Boris e Gleb, Vladimir e Ol'ga) e monaci (Antonio e Teodosio). Grazie alla conservazione di Kiev come centro spirituale, la Rus' mantenne a lungo una sua unità, fino all'occupazione mongola. D'altra parte non bisogna dimenticare che per secoli le terre russe confinarono con popolazioni nomadi di stirpe turanica stanziata nelle immense distese della steppa, tra cui Caracalpacchi, Peceneghi e Cumani: grazie ad essi « i russi cominciarono a sentirsi baluardo della Fede e depositari di una missione. Il mondo dei *polovcy* (Cumani) dominò i pensieri dei governanti, dei combattenti, dei religiosi e il cristianesimo russo scorse nella steppa lo sfondo della sua epopea crociata ».¹¹

3. LA BOEMIA

I Cechi si accostarono al cristianesimo grazie a quanto era avvenuto nella Grande Moravia: il principe della tribù dei Cechi Bořivoj fu infatti battezzato alla corte del principe moravo Svato-pluk intorno agli anni '80 del IX secolo, ossia nell'ultimo periodo di attività di Metodio.

Di ritorno da Costantinopoli, Metodio si concentrò sulla traduzione delle Sacre Scritture e di altri libri cercando di proteggere i destini della missione slava, che venne infine approvata dal regno orientale dei Franchi, salvo essere delegittimata subito dopo la morte dell'arcivescovo (6 aprile 885). In quell'occasione il vescovo Wiching, fin dall'inizio avverso a Metodio, esautorò il vescovo designato Gorazd, proibì l'uso liturgico dello slavo e inflisse pesanti condanne ai seguaci della missione. Il principe Svato-pluk da parte sua scelse l'unificazione con i suoi vicini latini, desideroso com'era di mantenere buoni rapporti col regno dei Franchi e la Chiesa bavarese, e suo figlio Mojmir II arrivò ad ottenere un notevole grado di autonomia per la sua Chiesa; intorno all'anno 900 i legati del

11. R. PICCHIO, *Storia della letteratura russa antica*, Milano, Nuova Accademia, 1959, p. 33.

papa Giovanni IX (898-900) consacrarono un metropolita moravo e tre vescovi suffraganei, istituendo o mantenendo cinque vescovati. La liturgia in lingua slava, pur non estinguendosi del tutto, fu però confinata nell'illegalità, tanto che se ne possono cogliere solo alcuni echi nelle terre ceche e, forse, nella Polonia meridionale. La stessa provincia ecclesiastica morava restaurata non durò molto più a lungo dello Stato moravo, che collassò intorno all'anno 906.

Il battesimo volontario di Bořivoj e di sua moglie Ludmila provocò malumore nell'ambiente pagano, e ciò nonostante, grazie all'aiuto del moravo Svatopluk, Bořivoj riuscì a consolidare il processo di cristianizzazione, iniziato nella valle della Vltava e progressivamente estesi alle altre tribù boeme, per concludersi infine, verso la metà del X secolo, con il consolidamento del potere territoriale dei Přemyslidi. Dall'895 tutte queste tribù si trovavano ormai sotto la giurisdizione del vescovato bavarese di Ratisbona.

Un momento importante per la Chiesa cecca fu l'istituzione, nell'anno 973, di una sede vescovile a Praga (e forse a Olomouc), ottenuta grazie all'insistenza del principe Boleslao II, e ricoperta da un vescovo che veniva nominato dall'arcivescovo suffraganeo di Magonza. Più o meno nello stesso periodo, sempre a Praga, nei pressi della chiesa di S. Giorgio, sorse anche il primo convento benedettino. Questa nuova tradizione si integrò rapidamente con i culti locali preesistenti e così la cattedrale di S. Vito divenne il centro del culto di s. Venceslao, ucciso dal fratello Boleslao I (929-967), mentre il convento delle benedettine diffondeva il culto di Ludmila, nonna paterna di Venceslao, anch'essa assassinata per ordine della nuora Drahomira nel 925 (16 settembre). Se quest'ultimo culto rimase locale e solo col passare del tempo si propagò agli Slavi ortodossi, quello di Venceslao varcò in breve tempo i confini delle terre ceche, conquistandosi grande popolarità, in Oriente come in Occidente: basti pensare al caso dell'infermo proveniente dalla Franconia guarito miracolosamente dalle reliquie del santo, o alla *Vita di Venceslao* (1039) del monaco Lorenzo da Monte Cassino, o infine alla presenza di un intero ciclo liturgico sul principe martire nella Rus' di Kiev.

Nel ciclo agiografico ebbero una certa eco anche il processo di

consolidamento del cristianesimo e i rapporti tra potere temporale e organizzazione ecclesiastica in ambiente boemo. In quei territori risulta altresì evidente l'intersezione tra l'Oriente, inteso come continuazione della missione bizantina in Moravia, e l'Occidente, rappresentato dalle tradizioni di Ratisbona, Magonza, Baviera, Svevia e della lontana Roma.

Proprio Roma giocò un ruolo fondamentale nella formazione di una delle più importanti personalità slave della fine del primo millennio, s. Adalberto (956 ca.-23 aprile 997). Proveniente da una famiglia di principi, si formò a Magdeburgo e in giovanissima età fu eletto vescovo di Praga dove, fedele alle esigenze di un monachesimo in pieno rinnovamento grazie alle riforme di Cluny e Gorze, lottò contro usanze inveterate come il traffico di uomini e di prigionieri cristiani. Avendo visto fallire tutti i suoi sforzi, nel 988 Adalberto abbandonò Praga per Roma e, dopo uno sfortunato tentativo di pellegrinaggio in Terra Santa e un breve soggiorno a Monte Cassino, dove incontrò fra gli altri s. Nilo da Rossano, nel 990, dietro consiglio dello stesso Nilo, si fece monaco nel convento dei ss. Bonifacio e Alessio sull'Aventino. Il monastero, fondato da Sergio di Damasco, oltre ad accogliere una comunità di monaci greci e latini, era un punto di riferimento per tutti i forestieri provenienti dall'Oriente cristiano: il suo modello fu fondamentale per Adalberto il quale, costretto a rientrare a Praga nel 992, portò con sé la tradizione dell'Aventino e fondò a Břevnov, non lontano dalla capitale, il primo monastero maschile, abitato da dodici monaci provenienti da Roma e guidati dall'abate Anastasio, sottoposto direttamente (ed eccezionalmente) al papa. La denominazione di questo convento, che doveva rappresentare un punto di riferimento per la cultura ceca antica è molto significativa, essendo esso dedicato alla Madonna, a s. Benedetto e ai patroni dell'Aventino, Alessio e Bonifacio.

Una convinta affermazione dell'unità cristiana da parte di s. Adalberto, nonostante l'esistenza di divergenti tradizioni in Oriente e in Occidente, è contenuta nel finale della *Leggenda di s. Gorgonio* composta dallo stesso Adalberto intorno al 993, nella quale si legge che, mentre il corpo del martire Gorgonio veniva portato a Roma, quello del compagno Doroteo rimaneva in Oriente: uno - aggiun-

ge Adalberto - a protezione della Grecia, l'altro della Chiesa romana, e tuttavia la tomba di ciascuno emanava la forza di entrambi. Sullo sfondo del suo orientamento ecumenico Adalberto rinverdì anche i culti di Ludmila e Venceslao e di Cirillo e Metodio, e a più riprese sostenne la necessità di convertire le popolazioni pagane, in pieno accordo con il programma di Ottone III, che prevedeva una congiunta *renovatio imperii Romanorum* e *renovatio Ecclesiae*. Osteggiato e deluso, lasciò di nuovo Praga e tornò sull'isola tiberina, dove ricevette tra l'altro la visita di Ottone III (dal quale era venerato come un maestro e un padre), mentre intanto i monaci di Břevnov venivano dispersi e tutta la famiglia di Adalberto sterminata. Quando papa Gregorio V gli comandò di far ritorno a Praga, il duca di Boemia impedì a Adalberto l'ingresso in città e così questi si ritrovò esule. L'ultima sua impresa fu la missione fra i Prussiani sostenuta dal re di Polonia Boleslao il Valoroso, che offrì al santo una scorta per penetrare in Prussia fino a Danzica; da là Adalberto, con l'aiuto di pochi monaci, proseguì la sua opera apostolica, che però era destinata a durare appena pochi giorni: nella primavera del 997 finì infatti trucidato con i suoi compagni sulla costa baltica.

Non è da escludere che la pur breve attività di Adalberto durante il secondo soggiorno praghese abbia in certo qual modo rivitalizzato l'interesse per la componente slava della cultura cristiana ceca antica: nel X secolo, infatti, la gerarchia ecclesiastica bavarese non dimostrava alcun interesse per l'Oriente, mentre la tradizione slava rimase evidentemente viva in alcuni ambienti legati alla corte. L'uso liturgico della lingua slava riprese nel monastero benedettino di Sázava (1032-1055, 1062-1096), fondato da s. Procopio (m. 1053): in questa fase, la tradizione slava godette dell'appoggio di una parte del clero e di alcuni sovrani, primo fra tutti il re ceco Vratislav II (1061-1092) che richiese alla curia romana il riconoscimento dell'uso obbligatorio dello slavo in tutta la Boemia, ricevendo però da Gregorio VII una risposta che non permetteva di nutrire alcuna speranza.

Questo non fu del resto l'ultimo tentativo di utilizzare lo slavo come idioma ausiliario nella Chiesa ceca. Ancora nell'anno 1346, re Carlo IV, di lì a poco imperatore romano, concordò con papa Cle-

mente VI (m. 1352) le condizioni per la fondazione di un monastero benedettino a Praga, nel quale la lingua liturgica fosse appunto lo slavo ecclesiastico e l'alfabeto utilizzato l'antico glagolitico (1347); accanto al convento sarebbe inoltre sorto il *Gymnasium Slovanense*. Con questa iniziativa Carlo IV voleva da un lato esprimere il profondo legame della dinastia lussemburghese con la tradizione morava e con l'antica dinastia di Mojmir, e dall'altro contribuire all'impellente necessità per la Chiesa romana di estendere la sua influenza a Oriente, anche grazie ai monaci slavi, che in questa operazione potevano rivelarsi di grande utilità. I monaci praguesi mantenevano vivi i contatti con l'area croato-dalmata e bosniaca, con i centri di cultura occidentali (tra cui la Polonia e i suoi monasteri di Oleśnica e Kleparz) e con l'Università di Praga: a questo proposito, il ceco Jan Hus, sviluppando l'idea di un alfabeto fonetico latino e di una cultura in lingua nazionale, si sarebbe ispirato appunto al glagolitico e alla lingua slavo-ecclesiastica. Per la liturgia e l'omiletica in lingua slava dell'Europa cattolica si trattò del periodo più felice dai tempi di Cirillo e Metodio: la protezione imperiale e i privilegi attribuiti dal papa conferirono a questo evento uno *status* e un'importanza straordinari.

4. LA POLONIA

Tra gli studiosi è diffusa l'idea che il cristianesimo abbia fatto sentire la sua influenza in Polonia assai prima del battesimo ufficiale avvenuto nel 966. Uno degli argomenti a sostegno di questa tesi è un'ambigua - e tutt'altro che confermata - notizia contenuta nella *Vita di Metodio*:

Un principe pagano assai potente, che aveva la sua sede nella terra dei Vislani, scherniva i cristiani e faceva loro angherie. [Metodio] gli mandò a dire: «Sarebbe bene per te, figlio, essere volontariamente battezzato nella tua terra, per non essere battezzato da prigioniero contro la tua volontà e doverti ricordare di me».¹²

12. VM, XI 2-3, cfr. PERRI, op. cit., p. 109.

Certamente i valori della nuova fede furono introdotti in Polonia meridionale già durante la prima metà del X secolo, quando quelle terre si trovavano sotto il dominio ceco, e può darsi che a Cracovia e a Breslavia avessero sede addirittura dei vescovati. Esistono del resto testimonianze secondo cui lì vigeva una doppia giurisdizione, un fatto che alcuni hanno ricollegato alla presenza della liturgia. Lo stesso battesimo del re dei "Polani", Mieszko I, appare strettamente legato alla vicenda ceca dal momento che questi prese in moglie Dubravka, la figlia di Boleslao I, e la prima cattedrale a Gniezno fu dedicata a s. Vito, patrono della diocesi praghese. Dal punto di vista ecclesiastico anche la Polonia, come la Boemia, dipendeva da Ratisbona ed era strettamente legata alla Baviera (si veda p. es. il culto di s. Ulderico, o Udalrico), mentre i rapporti con la Sassonia si intensificarono solo dopo il matrimonio di Mieszko con la principessa tedesca Oda, allorché fu introdotto il culto di s. Lamberto e della stessa Oda. Infine, poco prima di morire, Mieszko compì un atto senza precedenti in Europa, offrendo tutto il suo regno a San Pietro e divenendo così diretto vassallo del papa. In generale, la cristianizzazione della Polonia si realizzò più rapidamente che quella della Boemia. Un impulso determinante in questo senso fu dato dalla presenza di Adalberto, dalla sua attività apostolica nella regione costiera (Pomorze) e dal suo stesso martirio. Si ritiene addirittura che il primo monastero polacco sia stato fondato proprio da Adalberto e dai suoi monaci di Břevnov.

La Polonia suscitò l'interesse di Ottone III perché consentiva di continuare l'attività di Adalberto e diffondere il cristianesimo a nord e ad est, con possibile conseguente allargamento dell'impero in queste direzioni. Da Ottone III e da papa Silvestro II il principe Boleslao il Valoroso ottenne l'istituzione dell'arcivescovato di Gniezno, a capo del quale fu posto il fratellastro di s. Radzim, Gaudenzio (999); durante il Concilio di Gniezno (1000) Ottone III dichiarò il proprio legame spirituale con il mondo latino, mentre il sovrano polacco ottenne il diritto all'investitura e il compito di combattere i pagani. Proprio questa missione negli anni creò una sempre più nutrita schiera di martiri per la fede: nel 1003, per esempio, morirono martirizzati a Międzyrzecze cinque frati (Benedetto

da Benevento, Giovanni da Cervia, i due novizi polacchi Isacco e Matteo e il servitore Cristino) e nel 1009, al confine fra Russia e Prussia, perse la vita il grande missionario Bruno-Bonifacio da Querfurt con 18 suoi compagni.

Il cristianesimo in Polonia si sviluppò nel quadro dei rapporti tra la cristianità d'Oriente e quella d'Occidente e su un sostrato pagano. Esiste per la verità un appello ai regnanti a scacciare i monaci (slavi?) e la notizia di un anatema scagliato sul paese dal primo arcivescovo, ma si tratta di informazioni talmente incerte da non permettere alcuna conclusione. I legami sempre più stretti col cristianesimo tedesco – specialmente quelli con la corrente riformista dell'abbazia di Gorze, allora in piena espansione – assunsero tutta la loro rilevanza in particolare dopo le nozze di Mieszko II con Rycheza, nipote di Ottone III. A questi contatti si devono poi aggiungere quelli, intensi, con la corrente ben organizzata dell'ascetismo eremita, guidata da s. Romualdo da Ravenna. La componente orientale si rafforzò invece grazie alla politica di Boleslao il Valeroso e alla presenza a corte delle sorelle e dei boiari del principe di Kiev, Jaroslav, nonché del famoso chierico greco Anastasio (dopo il 1018). Seguendo le orme degli Ottoni, i regnanti polacchi sostennero il plurilinguismo liturgico, tanto che in loro presenza le funzioni si dovevano probabilmente svolgere oltre che in latino, anche in slavo e in greco: a questo proposito non sarà superfluo ricordare il vanto con cui la famiglia di Ottone III, e dunque la stessa Rycheza, ricordava le origini della madre di Ottone, Teofano, parente dell'imperatore d'Oriente Giovanni Zimisce.

L'affermazione del cristianesimo in Polonia fu, come si è detto, molto rapida ed incise in profondità sulle strutture sociali; forse anche per questo, negli anni '30 dell'XI secolo (probabilmente dopo la morte di Mieszko II, avvenuta nel 1034), esplose una reazione pagana – soprattutto anti-latina e anti-germanica – che indusse i Cechi a portare via tutte le reliquie dei santi locali ed ebbe come conseguenza l'indebolimento della fede cristiana. Una ricostruzione dello Stato si ebbe con Casimiro il Rinnovatore (1034-1058), che sfruttò abilmente i rapporti della madre Rycheza con la Renania e le relazioni con la Rus' di sua moglie, Maria Dobronega, principes-

sa kieviana (due figli di questo matrimonio siederanno poi sul trono polacco, mentre la loro sorella andrà in sposa a un regnante ceco). Il grande scisma del 1054, tuttavia, cominciava lentamente a diffondere la sua ombra anche in questa parte d'Europa.

5. CONCLUSIONI

Il breve *excursus* sulla diffusione del cristianesimo in area slava ha messo in luce alcuni elementi che vale la pena sottolineare.

L'arco temporale durante il quale le tribú slave accolsero la nuova fede è molto vasto. In un primo momento il cristianesimo si affermò un po' dovunque attraverso conversioni individuali, diffuso ora da santi eremiti, ora da commercianti, viaggiatori o reduci e prigionieri cristiani. In un secondo momento seguirono conversioni promosse da imperatori e sovrani locali, spesso a seguito di conquiste militari, o in conseguenza di azioni missionarie coordinate da patriarchi e sovrani. Proprio le missioni fecero emergere non poche controversie circa la competenza territoriale, e ciò nonostante, il Sacro Romano Impero germanico tenne sempre in scarsa considerazione le interpretazioni canoniche di Costantinopoli, tanto che, ora autonomamente, ora d'accordo col papato, organizzò la cristianizzazione dell'Europa pagana secondo programmi propri.

Il formale universalismo della Chiesa non poté impedire che le controversie giurisdizionali accompagnassero tutto il processo di conversione degli Slavi al cristianesimo; nonostante ciò, la diatriba tra Roma e Costantinopoli (fatta eccezione per la questione dell'Ilirico) non fu mai così rilevante come quella fra il seggio di Pietro e i vari vescovati e arcivescovati latini, soprattutto germanici (Aquila, Salisburgo, Passau, Ratisbona, Frisinga, Magonza, ecc.). Un efficace rimedio alle rivendicazioni consisteva nel subordinare i territori direttamente a Roma, come fece ad esempio Metodio, giustificando la propria attività in Moravia e Pannonia, e dopo di lui il principe e cristianizzatore polacco Mieszko I. Col passare del tempo, i papi assunsero infine la funzione di amministrare non solo i vertici ecclesiali ma anche i sovrani cristiani.

Il desiderio di istituire diocesi e arcidiocesi (ad Occidente) o au-

tocefalie (a Oriente) non derivava dalla vanagloria dei regnanti locali o del clero, ma rispondeva ai problemi concreti delle Chiese autoctone. In Oriente, ma inizialmente anche in Occidente, si enfatizzò molto il carattere nazionale e autoctono dell'organizzazione ecclesiastica e grande fu la cura di canonizzazioni e tradizioni locali, nell'ambito delle quali vennero considerate autoctone anche le reliquie, le icone miracolose e i più svariati oggetti di culto presenti sul territorio. Intorno a questi culti nacque presto una letteratura originale in latino, slavo ecclesiastico e più raramente in greco e in lingua nazionale. Al tempo stesso si cercò di sviluppare una gerarchia ecclesiastica autoctona, anche se per lungo tempo le varie chiese slave furono governate da vescovi stranieri, greci a Oriente e tedeschi a Occidente, con una situazione alquanto migliore per quanto riguarda abati ed egumeni.

L'area slava medievale si presenta caratterizzata da tradizioni stratificate e in alcune regioni capaci di interessanti sintesi. Alla base della letteratura in antico slavo ecclesiastico sta la tradizione greca di Costantinopoli - insieme a quelle già assimilate di Alessandria, Antiochia, Siria e Palestina -, che mediò importanti materiali paleocristiani latini, nonché l'antica eredità italo-greca (anteriore alla metà del IX secolo). La tradizione italo-greca più recente venne invece recepita dagli Slavi dell'Europa centrale senza più la mediazione di Costantinopoli. La tradizione latina costituì d'altra parte la base del cristianesimo slavo-occidentale e convogliò al suo interno correnti tra loro molto diverse sia dal punto di vista cronologico che geografico (iro-scozzesi, franche, bavaresi, borgognone, lotaringe, passando per tutta la gamma delle componenti italiche).

L'esistenza di una propria lingua liturgico-letteraria, in buona misura comprensibile anche all'ascoltatore medio, fece della Slavia un'area culturale eccezionale. Si trattava infatti di una lingua che, normalizzata dall'intervento individuale di Costantino-Cirillo e Metodio, divenne grazie alla sua diffusa ricezione lingua ufficiale dei vasti territori abitati dagli Slavi e addirittura l'idioma di gruppi etnici e nazioni non slave, ma con esse confinanti. In una parte del territorio e in determinati contesti storici e sociali questa lingua divenne in molti casi, oltre che strumento di comunicazione, anche

un simbolo e una sorta di dichiarazione di appartenenza: questo fatto, del tutto evidente nella scelta dell'alfabeto (glagolitico e cirillico) interessò anche la riflessione culturale e teologica. Come lingua liturgica, lo slavo ecclesiastico possedeva infine una sua *dignitas*, anche nel caso in cui potevano sorgere problemi con l'elaborazione e l'interpretazione della *norma*.

Contrariamente alle apparenze, l'individuazione di netti criteri di separazione tra gli Slavi appare tutt'altro che semplice. In generale, tutte le idee che circolano in questo senso non sono che una replica della generica distinzione del cristianesimo antico in greco e latino, a sua volta corrispondente alla divisione dell'impero romano; inoltre, a fronte del graduale ridimensionamento territoriale e politico nella parte greca, sul versante occidentale le dinamiche dell'evoluzione storico-culturale non consentono giudizi univoci e onnicomprensivi. Occorre inoltre ricordare che nell'area bizantina alcuni stati slavi come la Bulgaria e la Rus' sorsero grazie a una simbiosi tra aristocrazia straniera e genti slave e ciò rende ancora più complicata la questione dei rapporti e delle influenze, sia in campo religioso che linguistico. Nel caso della Serbia medievale, i termini di questa ambivalenza culturale si riflettono nella consapevolezza di poter scegliere fra la tradizione bizantina e quella romano-adriatica.

Bisanzio, con i suoi centri spirituali localizzati nei monasteri del Monte Athos, a Costantinopoli (Studion), in Palestina (S. Saba) e sul Sinai (S. Caterina), e d'altra parte sospinta in direzione dell'Europa dal mondo islamico, dovette affidare la sua sopravvivenza puntando sull'elemento slavo (e in parte rumeno). L'eredità spirituale dell'Oriente greco si rivestì così di un nuovo abito linguistico. Gli Slavi da parte loro, ignorando molto di quel patrimonio culturale e artistico, si concentrarono su una tradizione religiosa concepita in modo alquanto restrittivo – escludendo p. es. la filosofia, la teologia e la filologia greca – tanto che l'antico sostrato del cristianesimo greco perse di fatto ogni significato. Per contro, in quelle regioni dove la componente slava fu a lungo inglobata nei territori grecofoni, fu forte la necessità di curare in particolar modo la lingua slava come simbolo di appartenenza.

Il patriarcato di Roma, nel periodo in cui gli Slavi si affermarono sulla scena storica e culturale d'Europa, si latinizzò fortemente, al punto che divenne inimmaginabile l'elezione di un papa siriano, greco o italo-greco. Si ebbe cioè il passaggio da una *latinitas* intesa come eredità della tradizione romana a una *latinitas* percepita in senso linguistico, dove la lingua latina è sentita ora come strumento, ora come segno distintivo di civiltà.¹³ Prima che l'umanesimo conferisse al latino un carattere universalistico per le élites intellettuali, i paesi slavi iscritti nell'orbita di Roma avrebbero profuso i loro sforzi per mantenere le proprie lingue come sistema di identità e di valori complementare al latino. Questo rivolgersi alle lingue native, che riguarda Croati, Dalmati, Cechi e Polacchi, rappresenta un reale tratto distintivo della *latinitas* romana (pur con la sua eterogeneità di tradizioni locali) rispetto alla coesistenza delle lingue slavo-ecclesiastica e greca a Oriente.

Volendo sostenere l'esistenza di una categoria come la *cyrrillianitas*, complementare e antagonista alla *latinitas*, si dovrà sottolineare che « la semantica del termine nasce da radici completamente differenti e non è necessariamente convergente, nel suo aspetto pragmatico, con la nozione di latinità ».¹⁴ In questo caso, infatti, il fondamento della comunità culturale è la lingua e il sistema di valori cristiano che essa esprime; inoltre, mentre il greco e il latino portano con sé anche la memoria della cultura classica, l'antico-slavo, benché utilizzato in diversi contesti sociali, resta sempre una lingua ecclesiastica.

Proprio i tentativi di definizione della lingua slava hanno portato alla creazione di una significativa quantità di formule, ciascuna dotata di fondamento e in qualche misura corrispondente alla realtà oggettiva: si pensi alle locuzioni onnicomprensive come *Slavia cyrillo-methodiana* e *Slavia christiana*, o, in senso contrastivo, *Slavia latina* e *Slavia orthodoxa*, o ancora *Slavia orientalis vs. Slavia occidentalis* e

13. Cfr. A.W. MIKOŁAJCZAK-M. WALCZAK-MIKOŁAJCZAK, *Latinitas i Cyrillianitas – poszukiwanie duszy Europy*, in *Collectanea Polono-Bulgarica*, ed. M. WALCZAK-MIKOŁAJCZAK, Gniezno, TUM, 2001, to. I p. 14.

14. Ibid.

così via.¹⁵ A queste formule corrisponde naturalmente anche una serie di immagini e metafore, che vanno dalle « due glorie della Chiesa », secondo l'espressione del metropolita Gregorio Camblak, ai « due polmoni », giusta la definizione di Vjačeslav Ivanov e, più recentemente, di Giovanni Paolo II. La nuova categoria di *cyrillianitas* certo non risolve tutti i problemi e del resto « nessuna formula di questo genere è in grado di esaurire tutta la ricchezza dell'oggettività storica. Estendendo comunque l'influsso dell'archetipo comunitario del cristianesimo a tutta la cultura europea, senza distinzioni particolaristiche, nell'*ethos* e nel *logos* degli Slavi scorgeremo un terreno di dialogo specifico ». ¹⁶ Nel terreno della *cyrillianitas* si intersecano infatti entrambe le sfere di influenza civilizzatrice, poiché la Slavia è l'unica area d'Europa in cui etnie consanguinee furono cristianizzate sia da Roma che da Bisanzio.

6. BIBLIOGRAFIA

- The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress on the Millennium of the Conversion of Rus' to Christianity, Thessaloniki, 26-28 November 1988, Thessaloniki, Hellenic Association for Slavic Studies, 1992.*
- S. ČIRKOVIĆ, *I Serbi nel Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1992.
- I. DUJČEV, *Medioevo bizantino-slavo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1965-1971, 3 voll.
- F. DVORNIK, *Gli Slavi nella storia e nella civiltà europea*, Bari, Dedalo, 1968, 2 voll.
- D. OBOLENSKY, *Il Commonwealth bizantino. L'Europa orientale dal 500 al 1453*, Roma-Bari, Laterza, 1974.
- G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, Torino, Einaudi, 1998.
- R. PICCHIO, *Letteratura della Slavia ortodossa*, Bari, Dedalo, 1991.
- Gli Slavi occidentali e meridionali nell'Alto Medioevo*. xxx Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 15-21 aprile 1988, Spoleto, CISAM, 1983, 2 voll.
- A.P. VLASTO, *The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1970.

15. Su ciò vd. S. GRACIOTTI, *Le due Slaviae. Problemi di terminologia e problemi di idee*, in «Ricerche Slavistiche», XLV-XLVI 1998-1999, pp. 5-86.

16. MIKOŁAJCZAK-WALCZAK-MIKOŁAJCZAK, op. cit., p. 20.