

INTEGRAZIONE, ASSIMILAZIONE, ESCLUSIONE E REAZIONE ETNICA

A cura di Adriano Pavan e Gianfranco Giraudo
Postfazione di Gianfranco Giraudo

Volume II

Editura Muzeului Țării Crișurilor, 2012
ISBN: 978-973-7621-37-5

Indice

Ebraistica

Ivana Burdželez La minoranza Ebraica nella storica multiculturalità di Ragusa/Dubrovnik	7
Catherine Poujol Les nouvelles diasporas ou minorités en quête de statut en Asie centrale post- soviétique.	19
Peter Schreiner Metodi d'integrazione etnica nell'impero bizantino	36
Vera Costantini Le frontiere dell'infedeltà: commercio, amministrazione e controspionaggio nell'Adriatico orientale del Cinquecento.	45
Florina Ciure Creț Da minoranza a maggioranza i mercanti della Transilvania tra il Quattrocento e il Settecento	56
Viviana Nosilia Petr Mogila (Petru Movilă, Petro Mohyla, Piotr Mohyla), difensore di una maggioranza trattata da minoranza	78
Ioan-Aurel Pop	

INDICE

Le <i>Nationes</i> transilvane nei secoli XVI-XVII: tra accettazione ed esclusione	126
Aleksander Naumow I martiri atoniti del XIX secolo e la loro lotta contro l'assimilazione etnica e religiosa	143
Krassimir Stantchev Assimilazione alla rovescia Ovvero quando la minoranza vuole dominare Il programma politico dei Cattolici bulgari nel secolo XVII	159
Anna Vlaevska La Bulgaria convertita – la Bulgaria integrata A proposito del materiale sulla storia bulgara, contenuto nel Ms. Cicogna 3226 del Museo Correr di Venezia	179
Vassja Velinova Il Cristianesimo e l'Islam – conflitto e coesistenza (materiali tratti da testi letterari medioevali dal '400 al '600)	188
Oleg Rumyantsev Minoranze nella Bulgaria post-comunista	204
Francesco Leoncini La questione dei Sudeti e la questione del Kosovo: conflitti etnici e strategie internazionali	248

Luca Tramontin Ma giocano anche loro	266
Caterina Carpinato <i>Il supplizio d' un italiano in Corfù:</i> un caso di intolleranza etnica nell'Eptaneso della seconda metà dell'Ottocento e la fallita mediazione di Dionisios Solomós.	272
Antoine Guillaumie La Dalmatie des Vénitiens et des Croates: disputes autour d'une histoire commune et pour de nouveaux intérêts.	294
Andrea Franco <i>La frontiera</i> di Franco Vegliani: identità complesse e identità multiple al tempo della <i>Finis Austriae</i> e della Seconda Guerra Mondiale Una possibile chiave interpretativa	360
Caucasologia	375
Luigi Magarotto La ricezione in Italia del trattato del 1783 tra Russia e Kartl-K'axeti	376
Aldo Ferrari La nobiltà armena nell'Impero russo tra integrazione e assimilazione	388

Ebraistica

La minoranza Ebraica nella storica multiculturalità di Ragusa/Dubrovnik

Ivana Burđelez

La storia degli Ebrei di Ragusa/Dubrovnik non si può raccontare senza prendere in considerazione la storia dei vari Paesi Mediterranei in quanto esiste ed è sempre esistita una storia comune per tutti i paesi bagnati dal *Mare Nostrum*, il Mediterraneo.

Sinteticamente parlando, questa storia del Mediterraneo è il frutto di un processo millenario che vide il susseguirsi di generazioni e civiltà, assorte nel tentativo di scoprire, controllare ed arricchire l'esistenza umana. Però non dobbiamo dimenticare il fatto che il Mediterraneo ha da sempre vissuto momenti cruciali. I conflitti considerati impossibili, quantunque fossero proclamati come guerre sante o no, gravano tutt'oggi. Però, dalla dissoluzione dell'Impero Romano in poi, malgrado ripetuti conflitti tra gli Stati di questa zona, i suoi abitanti hanno generalmente mantenuto fra loro rapporti intensi e proficui. A partire all'incirca dall'VIII secolo e poi soprattutto dopo l'anno 1500 il Mediterraneo si è spartito in due vasti spazi – quello Cristiano e quello Musulmano, ma le differenze di civiltà, oltre che di religione, non hanno fatto venir meno fitti e regolari scambi culturali ed economici tra le varie sponde.

E oggi, com'è il Mediterraneo d'oggi?

Oggi siamo testimoni di nuove fratture che producono tra i popoli conflitti difficilmente rimarginabili. Gli squilibri che intercorrono tra le due sponde sul piano dello sviluppo, delle risorse finanziarie, dell'innovazione tecnologica della crescita demografica hanno fatto assumere al bacino Mediterraneo la funzione di confine tra due mondi, il Nord ed il Sud, sempre più distanti e potenzialmente ostili, favorendo l'istaurarsi di incomprensioni e chiusure, cui si tende reagire talvolta in termini militari.

La cultura dei Paesi del Nord del Mediterraneo, caratterizzata dalla nuova civiltà industriale-informatica su scala globale, “assedia” le altre civiltà, soprattutto quelle della sponda sud e tende a conquistarle imponendo, con le merci e i media, propri modelli di vita e propri valori. Le società dell’altra sponda tendono a reagire al pericolo dell’assimilazione attraverso un violento radicalismo, si chiudono alle influenze esterne, richiamandosi al proprio peculiare patrimonio storico.

È un contrasto che si propaga anche all’interno della società Europea, ove con l’emigrazione dal Sud, si diffondono pericolosi sintomi di rigetto verso chi mantiene la propria diversa identità culturale.

Eppure il fatto era ed è che il Mediterraneo ha rappresentato, durante i secoli fino al giorno d’oggi, un punto di contatto tra antiche civiltà e religioni, che si sono vicendevolmente influenzate e arricchite durante la loro lunga storia.

Tra le città Mediterranee con i loro porti come luoghi d’incontro, Ragusa figura come una città ben conosciuta per la sua multiculturalità con minoranze (ebraica, ortodossa, italiana, mussulmana, albanese) che convivono per secoli in questa città. Questo è la storia di una delle minoranze ragusee che, anche se piccola, ha lasciato le tracce significative nella storia della città.

Benché, secondo fonti archivistiche dal 1324 in poi, sia stata evidenziata la presenza degli Ebrei a Ragusa, fu solo dopo l’espulsione dalla penisola Iberica che un primo nucleo Ebraico si stabilì nella città di quella piccola Repubblica¹.

La prima metà del Cinquecento si considera il periodo dell’adattamento dei Sefarditi ragusei alla loro nuova patria,

¹ Jorjo Tadić: “Jevreji u Dubrovniku”, La Benevolencia, Sarajevo 1937

ma, allo stesso tempo, fu il periodo dell'adattamento dei Ragusei ai loro nuovi concittadini. Molto presto il grande afflusso di Ebrei provocò tra i Ragusei, specialmente tra i mercanti, una crescente paura della loro concorrenza. Dopo il presunto omicidio rituale di una donna nel 1502 il Governo emanò nel 1514 il decreto d'espulsione di tutti gli Ebrei e Marrani che si trovavano sul territorio della Repubblica di Ragusa² («quod predicti omnes et singuli Marani et Judei tam masculi quam femine, existentes et habitante in civitate, suburbis, insulis et aliis locis districtus nostri...»). Non sappiamo se questo decreto sia stato attuato, ma già nel 1538 il Governo emanò un altro decreto con il quale diede il permesso agli Ebrei di abitare di nuovo in città³. Evidentemente molti Ebrei incominciarono di venire a Ragusa, i loro affari si moltiplicarono, e la loro permanenza si prolungò. Perciò nel 1540 i Senatori decisero all'unanimità di dare sei case per loro alloggio⁴. Questo fu il primo cenno d'un Ghetto ebraico nella parte centralissima della città dove ancora oggi si trova la Via Ebraica (Žudioska) e la Sinagoga⁵. All'inizio, il Ghetto conteneva quattro case e sei magazzini di proprietà dello Stato, gli accessi alla Via erano limitati da una porta che rimaneva chiusa durante la notte.

Gli Ebrei pagavano le tasse per la manutenzione del Ghetto e per il salario del guardiano della porta. Un loro rappresentante, il cosiddetto «Console Ebreo» aveva il dovere di contattare le autorità ragusee. Molto spesso troviamo anche i nomi di Ebrei che affittavano case fuori del Ghetto, mentre alcuni di loro, come Josef Mandolfo o Raffael Constantini, erano proprietari delle loro case. Nel 1631 Isaach e Samuel Naamias stipularono il contratto d'affitto di una casa in un

² Archivio statale di Dubrovnik (ASD), Consilium Rogatorum, vol. 33, 109';/b i d. p. 160-161

³ ASD, Consilium Rogatorum, vol. 44, p. 75

⁴ ASD, Consilium Rogatorum, vol. 44, p. 313'

⁵ ASD, Consilium Rogatorum. vol. 47, p. 249'-250'

sobborgo di Ragusa. La lista con l'inventario del giardino e della casa è inclusa nel documento⁶.

La presenza degli Ebrei crebbe soprattutto nel periodo della Seconda Santa Lega quando il loro intenso commercio incominciò a svolgersi attraverso Ragusa. Gli Ebrei approfittavano dalla neutralità della Repubblica che garantiva un sicuro traffico della loro merce, mentre i Ragusei riempivano la tesoreria dello stato grazie alle varie tasse che dovevano pagare. Il commercio marittimo e carovaniero formò una rete complessa tra le varie regioni del Adriatico e del retroterra, dando vita al mondo Mediterraneo braudeliano, nel quale gli Ebrei svolgevano un ruolo assai significante⁷. Ragusa diventò il punto importantissimo del commercio Adriatico e di ciò ci parlano anche gli agenti spagnoli in una delle lettere mandate al loro re: «se nos conviene mucho mantener aquel puerto de Ragusa que es la Genoua del Adriatico».⁸

Le lettere commerciali dell'Archivio di Stato di Dubrovnik testimoniano l'importanza e il valore dei commercianti Ebrei nello scambio delle merci. Le carovane, caricate di lana, pelle, seta, cera, spezie ecc., partivano per l'Occidente, mentre i prodotti finali, come i panni Veneziani, i gioielli e le armi preziose, arrivavano all'Oriente. Ma a Ragusa non venivano solo i mercanti ebrei. Medici sefarditi, come Amatus Lusitanus, e il grande poeta Didacus Pyrrhus risaltavano con la loro enorme cultura; grazie alle loro opere la città di Ragusa diventò famosa anche nel mondo ebraico. Lusitanus, cioè Don João Rodriguez, marrano portoghese, venne a Ragusa nel 1557 dopo aver passato alcuni anni nelle Fiandre. Nel 1547 lo troviamo, insieme a Didacus Pyrrhus, a Ferrara come

⁶ ASD, Consilium Rog, vol. 60, p. 160', 174'-185 Diversa cancelariae, vol. 170, p. 142

⁷ F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino 1976, p. 768

⁸ Archivo General De Simancas (AGS), Papeles de Estado, legajo 3574, p. 188

Professore di chirurgia. Da Ferrara si trasferì in Ancona e poi a Pesaro e dal 1558, a Ragusa, dove il Governo raguseo decise di prenderlo al suo servizio. Poco dopo questa decisione fu ritirata, perché l'Arcivescovo di Ragusa non diede il suo consenso. Lusitanus abbandonò Ragusa e si stabilì a Salonico dove rimase fino al fine della sua vita.⁹

Il suo libro *Curatium Medicinalium Centuria Septem*, pubblicato a Venezia nel 1553 contiene l'analisi di tutti i casi che egli aveva curato. Il libro è diviso in sette *centuriae* e la centuria sesta parla dei casi che Lusitanus aveva trattati a Ragusa. Descrivendo le malattie Amatus cercò di esporre minutamente tutti i sintomi, i trattamenti necessari per guarire il malato e i risultati del suo lavoro. Queste sue istruzioni furono adottate molti medici dell'epoca, e il libro ebbe un gran successo. Purtroppo non è stato tradotto in croato.

Didacus Pyrrhus (*Jacobus Flavius Eborensis* o *Isach Coen*) era già un poeta famoso quando nel 1558 giunse a Ragusa. S'innamorò subito di questa città, di che ci testimonia una sua poesia nella quale egli glorifica la libertà e l'indipendenza della Repubblica. Dai dati trovati nell'Archivio concludiamo che viveva modestamente, lavorava da notaio e dava le lezioni delle lingue classiche ai ragazzi nobili ragusei. Nella sua poesia Didacus spesso cantava della sua patria (Portogallo), più precisamente della sua città nativa Evora, e si lamentava della sua triste vita nomade. Molta poesia ha dedicato a Ragusa per la quale il Governo Raguseo l'ha premiato in danaro che era un caso molto raro. Egli scriveva in Latino ed è entrato nell'antologia dei poeti latini croati, anche se purtroppo la sua poesia su Dubrovnik non è ancora stata tradotta in Croato. Nel 1597 scrisse il suo testamento e chiese di essere sepolto nel Cimitero degli Ebrei nel sobborgo di Ragusa. Questo grande poeta morì due anni dopo.¹⁰

⁹ ASD, Consilium Rogatorum, vol. 54, p. 150 Consilium Minoris, vol. 45, p. 48

¹⁰ ASD, Consilium Rogatorum, vol. 59, p. 188

Sulla lista dei famosi ebrei ragusei ci sono anche Salomon Oef che, scrisse molti commenti religiosi, e suo nipote Aron Coen, anche egli scienziato e teologo. E tra i quelli che passarono per Ragusa dobbiamo menzionare la famosa *Senhora*, Doña Gracia Mendez, la quale aveva i suoi sensali a Dubrovnik. Da Constantinopoli fu lei a fermare il traffico di grano tra Ragusa e Sicilia per migliorare le condizioni dei mercanti Ebrei di Ragusa.

Poiché gli Ebrei si muovevano con grande facilità durante la guerra tra Musulmani e Cristiani, essi avevano un ruolo importantissimo: portavano le informazioni dall'Oriente all'Occidente, facevano da mediatori oppure da interpreti. Dalla lettera di un agente spagnolo scritta da Ragusa nel 1572 possiamo vedere quanto piccolo era il mondo Mediterraneo per i Sefarditi:

“...è venuto qui un Ebreo di nome David Passi...qui a fatto officio de sensaro e sono informato che tiene per certo uno zio medico del gran turco...dice di aver moglie in Ferrara e tiene padre in Saloniche...parla spagnolo e si considera il suddito spagnolo...”¹¹

Quanto alla lingua con la quale gli Ebrei sefarditi parlavano, i documenti archivistici di Dubrovnik sono pieni di lettere scritte in *judío epañol* con molte parole importate italiane, slave e turche¹². Da una lettera di cambio si legge:

“in Soffia a di 14 nisan – 5466/ escudos 2959 di Pauli 10 por scudo. [...] Da hoggi a meses di honio

¹¹ AGS, Papeles de estado, Legajo 1331, p. 233

¹² A. Kovačec, La lengua de los Sefardies de Ragusa, Bollettino dell'Atlante linguistico Mediterraneo, 13-15, 1971-73 Un texto judeoespañol de Dubrovnik, *Studia Romanica et Anglica Zagradiensia*, 33-36, Zagreb 1972-73

pagaras por esta nuestra prima di cambio in Ancona al señor Salamon Oef o achien ordinara di bascio d'esta scudos dos mille i novecento i sinquenta e nove di paulos dies por escudo di moneda pagabile o su giusta valuta...”. Yo Josef Fermi ho tradotto la scritta lettera dal carattere hebraico quale e scritta nella sudetta lingua levantina e la sottoscritta e cognosciuta per vera del sr Raffael Joseff e del sr Jacob Fermi, die 18 Augusti 1651”¹³.

Le attività degli Ebrei erano apprezzate dal Governo raguseo così che alcuni di loro erano nominati consoli e rappresentavano ufficialmente la Repubblica nei vari Consolati all'estero, soprattutto a Valona e nei paesi del Nord Africa.¹⁴

Da quanto, anche se brevemente menzionato, si può concludere che le famiglie Coen, Papo, Maestro, Tolentino, Atias, Abenun, Franco, Luzena, Oef, Campo e molte altre diedero un considerevole contributo nella vita economica, culturale e sociale di Ragusa.

Purtroppo abbiamo perduto le tracce di molti di loro al punto che non possiamo trovare neanche le loro tombe. Eppure sulle mura della città esistono i frammenti (almeno 20) di antiche tombe sepolcrali ebraiche incorporate dopo il grande terremoto del 1667. Nessuno dei cittadini di Dubrovnik sapeva di questo fatto prima della pubblicazione della mia scoperta.

I processi giudiziari nel XVI e XVII secolo, la cristianizzazione forzata, la distruzione dei libri scritti in Ebreo dimostrano la reazione dei cittadini a quello che sembra

¹³ ASD, Diversa de Foris, vol. 34/82

¹⁴ ASD, Consilium Rogatorum, vol. 84, p. 166'-167' Diversa de Foris, vol. 14, 235 Acta Turcarum, E 11-18

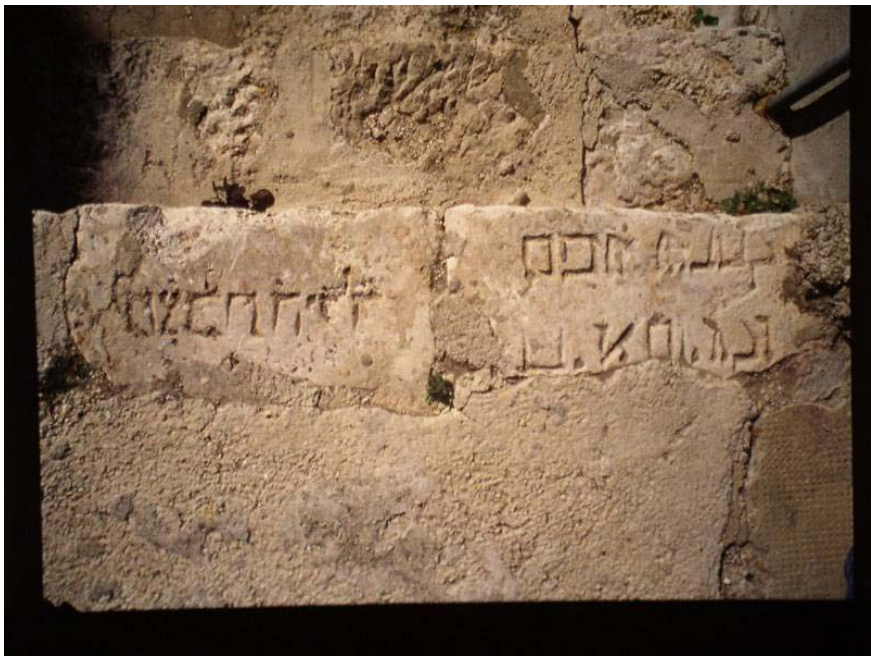
“differente” in una comunità consideratasi omogenea. Questo vale anche per il periodo recente.

Durante la Seconda Guerra mondiale gli Ebrei di Dubrovnik furono internati in tre alberghi locali. Il che è “ignoto” da quasi tutti i cittadini, né esiste una traccia di questo periodo nei libri di storia locale o nazionale.

Oggi la situazione della minoranza ebraica a Dubrovnik è la seguente: dal 1996, quando ancora non c'erano rapporti diplomatici tra Croazia e Israele, il Centro Universitario di Dubrovnik incominciò una serie di conferenze sulla storia degli Ebrei. L'intenzione era di radunare i documenti e i dati su di loro che non erano conosciuti. La Sinagoga, il cui tetto era stato distrutto nel 1991 dalle bombe di fosforo nell'aggressione serbo montenegrina, è stata restaurata, e vi si è aperto il primo museo Giudaico in Croazia. Per tutte le attività degli Ebrei il Comune di Ragusa ha premiati nel 2004. Quanto alla minoranza ebraica a Dubrovnik, 44 membri sono registrati nella loro Comunità. Purtroppo durante il periodo del socialismo dal 1945 al 1990 gli Ebrei hanno dimenticato la loro lingua ed i loro costumi e, solo in quest'ultimo periodo, incominciano di recuperare la loro storia e la loro religione. Speriamo ci riescano. La città di Dubrovnik e tutti i cittadini li aiuteranno, poiché il loro patrimonio è anche il patrimonio indissolubile della città di Dubrovnik

Dato che la vita dei Sefarditi di quel tempo non era affatto statica, le ricerche su di loro dovrebbero farsi in un modo più complesso. Innanzi tutto mi riferisco alle ricerche archivistiche, che devono unire i dati provenienti dai vari Archivi dei Paesi mediterranei. Ricordando il movimento e le attività di David Passi, dobbiamo capire che gli Ebrei sefarditi, nonostante la loro cittadinanza, lavoravano e viaggiavano per tutto il bacino Mediterraneo come pure nel retroterra. Perciò i responsi rabbinici, per esempio quelli di Bulgaria, parlano non solo degli Ebrei bulgari, ma anche di tutti gli altri che negoziavano in quella zona. L'archivio di

Simancas, a Valladolid, può darci le informazioni sugli Ebrei non solo da Spagna, ma anche su quelli provenienti da Venezia, da Ragusa ecc. Nelle biblioteche e negli archivi di Venezia di nuovo troveremo gli stessi cognomi e le stesse famiglie. I dati sugli Ebrei menzionati nei libri di viaggi, e nei rapporti delle Visitazioni Apostoliche nei Paesi balcanici daranno risposte aggiuntive. L'insieme di tutto ciò ci aiuterà a chiarire la storia degli Ebrei sefarditi dopo la loro espulsione e darà una nuova dimensione alla loro partecipazione al corso degli avvenimenti storici in generale.



IVANA BURDELEZ





Les nouvelles diasporas ou minorités en quête de statut en Asie centrale post-soviétique.

Catherine Poujol

La fin du système soviétique en décembre 1991 a ouvert une période que l'on a qualifiée de transition, ou de transformations post-socialistes, selon les grilles de lecture en usage depuis quinze ans, mais que l'on pourrait aisément qualifier de crise de l'indépendance. Outre de nombreuses ruptures politiques, économiques, stratégiques, un certain nombre de changements se sont produits dans la configuration ethno-sociale des républiques d'Asie centrale. Ils constituent un des aspects à posteriori du coût humain de l'histoire de la colonisation russe et surtout de la soviétisation de l'Asie centrale. En effet, alors que le système soviétique avait conçu des Républiques Fédératives à partir de nationalités compactes, titulaire, éponymes, ayant mis en oeuvre la structuration des groupes ethniques¹ avant leur territorialisation, il a en même temps permis la formalisation d'une approche ethnociste particulière² qui a produit à terme le terreau de l'ethno-nationalisme, tout ceci constituant en raccourci, l'héritage de la "politique des nationalités".

¹ On peut ici se référer au texte classique de Fredrik Barth, *Les groupes ethniques et leurs frontières* (traduction française), Paris, PUF, 1999, 2^e édition. Cela permet de mettre en évidence les contours de la spécificité soviétique dans la gestion de l'ethnicité, que l'on pourra étayer par la lecture de l'ouvrage de Staline sur la politique des nationalités et de T. Martin, *The Affirmative Action Empire; Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2001, étude très documentée sur cette question qui renouvelle l'approche américaine de la construction soviétique.

² Qui ne correspond pas qu'en partie la définition classique du terme de «nation», tel qu'il est exposé dans E. Fellner, *Nations et Nationalisme*, Paris Payot, 1989. Voir aussi, E. Hobsbawm, *Nations et nationalismes depuis 1790: programme, mythe et réalité*, Paris, Gallimard, 1992.

La nouvelle conjoncture politique, économique et sociale qui s'est instaurée en Asie centrale depuis plus d'une décennie a radicalement modifié le rapport au pouvoir, qu'il soit central ou local, le rapport entre majorité et minorités, le rapport à l'Autre, ayant une autre confession religieuse, une autre affiliation ethno-culturelle.

Tout ceci a conduit à la redéfinition brutale d'un nouveau contrat social *de jure*, dans un environnement politico-juridique, certes différent selon les républiques, mais, ayant *de facto* des difficultés à promouvoir l'égalité citoyenne, pourtant partie intégrante d'un nouveau discours officiel cherchant à magnifier le Soi (national) tout en canalisant l'Altérité³.

Il en a résulté une certaine confusion dans la palette des dénominations qui sont aujourd'hui utilisées par les différents pouvoirs ainsi que par les populations elles-mêmes. Cette confusion reflète la mutation, voire la disparition des diasporas existantes: juive, arménienne, grecque, (à savoir les diasporas historiques⁴), mais également la transformation de nationalités (terme repris de la classification soviétique), en groupes minoritaires diasporiques ou pseudo-diasporiques,. Elle a impliqué également la création de «communautés orphelines» (certains Russophones nés en Asie centrale se considérant encore comme soviétiques⁵), de «diasporas de diasporas»⁶ (selon ma propre terminologie).

³ Il faut toutefois reconnaître qu'à la différence de certains Etats issus de l'URSS, tels les pays baltes, les Républiques d'Asie centrale accordent la citoyenneté à tous les ressortissants présents sur leur territoire. Pour un survol théorique des différentes situations de diaspora en Europe, au Moyen Orient et en ex-URSS, voir l'introduction de P. Centlivres, *Portée et limites de la notion de diaspora*, du numéro 30 de la revue "CEMOTI".

⁴ Sur la diaspora juive, considérée comme le «paradigme des diasporas», "Journal des anthropologues", 1998, n°72-73, pp. 11- 30 et *l'Atlas des diasporas* de G. Chaliand et J.-P. Rageau, Paris, Odile Jacob, 1991.

⁵ Dans les premières années après la fin de l'URSS, entre 52 et 78 % des Russes de la CEI, hors Fédération de Russie se revendiquent, dans les

Ceci constitue le propos de mon intervention qui se veut un survol d'une problématique qui se manifeste d'une façon plus ou moins aiguë en Asie centrale depuis plus de quinze ans, et qui a de lourdes conséquences dans la Fédération de Russie, ancien centre du dispositif impérial, puis soviétique. Cette problématique découle, d'une part, de la notion attendue de mouvement migratoire plus ou moins ancien, plus ou moins spontané, voire totalement forcé⁷, d'autre part -et c'est là la spécificité de l'espace ex-soviétique-, d'un ancrage territorial antérieur à la redéfinition étatique actuelle. Cela signifie que certaines minorités ne sont pas le produit d'une migration récente, mais se considèrent comme autochtones par rapport au nouvel Etat indépendant qui les englobe à présent. La situation ethnique de la vallée du Ferghana découpée en trois Etats aujourd'hui indépendants, où des communautés compactes de telle ou telle nation éponyme vivent dans la république voisine, en est une parfaite illustration.

sondages, comme citoyens soviétiques. En 1997, seulement 35 % des Russes du Kirghizstan, 28 % de ceux d'Uzbekistan, 20 % de ceux du Kazakhstan disent s'identifier aux nouveaux États. Au Kazakhstan (où le président Nazarbaev déplore le syndrome de l'ex-citoyen soviétique), selon les données de l'institut moscovite INDEM, en 1998, 24 % des Russes interrogés se considéraient encore comme citoyens de l'URSS et 23 % des Russes d'Uzbekistan continuaient à s'identifier comme soviétiques ou apatrides, S.. Peyrouse, *Les flux migratoires des Russes entre Asie centrale et Russie*, "Espaces-Populations-Sociétés", numéro spécial Asie centrale, sous la direction de F.-O. Seys et F. Dumont, à paraître, 2007.

⁶ On pense aux communautés russes de vieux croyants ou autres sectes de l'Est du Kazakhstan (tels les *Duchobory*) qui récusent totalement la notion de patrie ou de terre ancestrale russe.

⁷ En ce qui concerne les Etats d'Asie centrale, une bonne part de leur bigarrure ethnique provient de la politique stalinienne de déplacement forcé de populations durant la période de la collectivisation, puis de la Seconde Guerre Mondiale, des évacuations de minorités menacées par le nazisme, ainsi que de la politique de mise en valeur des terres vierges menée par Chruščev entre 1950 et 1960.

Toutefois, il est notoire que le terme diaspora se répand parmi les minorités d'Asie centrale dessinant un clivage entre celles qui l'utilisent sans trop réfléchir aux conséquences politiques et sociales qu'il implique et celles qui le refusent catégoriquement. En effet, ce qui frappe dans la déconstruction/reconstruction étatique, identitaire, idéologique qui a touché l'ensemble des républiques d'Asie centrale (comme les autres de l'espace ex-soviétique), c'est le changement d'échelle des affiliations citoyennes et le changement d'ancrage des représentations.

Où se situe la patrie pour les Turkmènes du Kazakhstan, d'Ouzbékistan, dès lors que ceux-ci refusent totalement de se considérer comme diaspora? Ainsi, les Ouzbeks du Kazakhstan par exemple considèrent qu'ils vivent là où leurs ancêtres ont vécu, et qu'ils ne constituent en rien un groupe en situation de diaspora. Ce sont les frontières du Kazakhstan qui les ont englobés dans un nouvel espace politique⁸.

Quoiqu'il en soit, il s'agit d'un bouleversement complet de tout ce qui constituait le contrat social soviétique, lequel s'appuyait sur une citoyenneté globalisante, redéployée à travers la catégorie: nationalité, catégorie ayant elle-même ses sub-divisions⁹. Celle-ci n'est remplacée que par l'affirmation incantatoire de la place, du projet, de la redéfinition historique, culturelle, voire génétique de la nation titulaire, au détriment des groupes ethniques minoritaires, tous confondus dans le même statut minorisé, quel que soit leur nombre.

Ainsi, l'indépendance proclamée entre septembre et décembre 1991 a eu pour conséquence évidente de renforcer considérablement la position de la nation éponyme, les Kazachs au Kazakhstan, les Kirgizes au Kirgizstan, les Ouzbeks

⁸ Entretien avec l'ethnologue de Čymkent, (Kazakhstan), Igor Savin, Venise, 25 novembre 2006.

⁹ V. Fourniau, *Majorités, minorités: réalités russes et transition soviétique*, in J. Sapir, *Retour sur l'URSS: Economie, société, Histoire*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp ;217-244.

en Uzbekistan, les Tadžiki au Tadžikistan et les Turkmény au Turkmenistan. Ce renforcement ne s'est pas seulement produit en terme quantitatif, mais surtout par l'amélioration de la position socioprofessionnelle. Partout les "nationaux" étaient largement majoritaires 75% d'Uzbeki, 85% de Turkmény, 78% de Tadžiki, sauf au Kazakhstan où les Kazakhs ne constituaient en 1989 que 44% de la population à côté de 40% de Russes, (le *ratio* est aujourd'hui de 53% de Kazachi et 30% de Russes) et au Kirgizstan (66,9% de Kirgizy en 2003 pour 52% en 1989, 10,7% de Russes en 2003, 26% en 1989). Ils sont désormais devenus politiquement et socialement dominants, jusqu'à, dans certains secteurs, pratiquer une véritable politique de préférence ethnique implicite, en quelque sorte, une «ethnocratisation des administrations publiques dans les nouveaux Etats».¹⁰

De tels changements politiques et sociaux, auxquels s'ajoutent des paramètres économiques décisifs (captation de rentes et de postes lucratifs par les nationaux, disqualification sociale des minoritaires par leur remplacement aux postes de commande) ont donc produit des effets collatéraux pour la partie minoritaire de la population dont la position par rapport au pouvoir en place s'est trouvée soudainement fragilisée. Il s'agit en fait de plus de 120 à 130 nationalités différentes, notamment au Kazakhstan et en Uzbekistan. On ne parlera pas ici de ceux qui, durant les quinze années qui viennent de s'écouler, ont fait le choix de l'émigration, en Russie ou aux Etats-Unis pour les Slaves; en Allemagne pour les Allemands de la Volga vivant au Kazakhstan et en Uzbekistan depuis août 1941; en Israël ou aux USA, pour les Juifs résidant en Asie centrale; en Pologne ou en Russie pour les Polonais; en Grèce ou aux Etats-Unis, pour les Grecs. Nous évoquerons donc le cas des populations qui sont restées sur place, en instance de départ, ou en quête d'un autre statut social. Sont-elles des diasporas pour autant? Certaines parmi les

¹⁰ M. Laruelle, *La question des Russes du proche-étranger en Russie (1991-2006)*, "Étude du CERI", n° 126, mai 2006.

nationalités non traditionnellement diasporiques refusent cette appellation considérée comme un recul de leur statut. D'autres au contraire l'adoptent. On peut y voir une manifestation spécifique à l'ex-URSS de ce que Stéphane Dufoix appelle une «fantastique inflation», en parlant de l'abus sémantique qui menace le sens même de la notion de diaspora¹¹.

Il importe de souligner en premier lieu quelques considérations générales. Le terme de diaspora n'a jamais été utilisé durant la période soviétique, sauf pour évoquer les Arméniens, les Juifs et les Grecs en référence à leur communauté résidant à l'étranger. Il s'agit là des diasporas dites paradigmatiques et perçues à travers une vision essentialiste. Dans l'idéologie soviétique, les nationalités et groupes ethniques, quelle que soit leur résidence par rapport à leur foyer territorial historique ne constituaient jamais de diaspora, pas même les Tatares, au nombre d'un million en Asie centrale et de cinq millions au Tatarstan.

Ce terme est surtout en usage aujourd'hui en Russie pour évoquer les 25 millions de Russes de l'Etranger proche¹² dont il est clair qu'ils ne constituent pas encore tout à fait une priorité pour Moscou¹³. Par ailleurs, En Asie centrale, outre l'usage immodéré du mot diaspora, de nouveaux concepts ont fait leur apparition dont celui de métisses (*metiski* en russe), pour parler d'enfants issus de mariage entre slaves et populations turcophones ou iranophones d'Asie centrale.

¹¹ S. Dufoix, *L'objet diaspora en questions*, "Cultures et Conflits", n°33-34, printemps-été 1999, pp. 147-163.

¹² Cf Expression forgée après 1991 pour désigner du point de vue de Moscou, les Etats issus de l'ex-URSS, sans la Fédération de Russie, V. P. Kolstoe. *Russians in the Former Soviet Republics*, London, Hurst & Company, 1995.

¹³ Une certaine prise de conscience se fait jour depuis 2004-2005 concernant les perspectives démographiques alarmistes de la Russie à court terme. Des révisions dans la politique d'immigration sont en cours. V. l'article de M. Laruelle, dans "Etudes du CERI", n° 126, mai 2006, très documentée sur ce sujet.

Si l'on considère la définition générale du mot diaspora (dispersion d'un peuple dont les membres restent en relation), on devrait désormais donc se poser la question sur les millions de Russes qui résident en Asie centrale (9,5 millions en 1989, 5,5 environ aujourd'hui) pour savoir s'ils constituent ou non une nouvelle diaspora, alors que les communautés d'Uzbeki des quatre républiques d'Asie centrale voisines, n'ayant que peu de relations les unes avec les autres ne sont apparemment pas des éléments d'une diaspora d'Uzbeki, laquelle possède également des représentants dans d'autres pays en dehors de l'espace ex-soviétique, tels l'Afghanistan et l'Arabie Saoudite, notamment.

Pourtant, le paradoxe est que les quelques milliers d'Ouzbeks qui vivent en Europe de l'Ouest n'hésitent pas à se considérer comme membre d'une diaspora centrasiatique¹⁴ dont l'élément commun serait la préparation et le partage du plat traditionnel ouzbek, tadžik, ujur: le *plov*¹⁵. L'éloignement du lieu d'origine pour des raisons politiques ou/et économiques liées aux transformations actuelles depuis la fin de l'URSS doit probablement provoquer ce type de réactions dans une communauté hybride déracinée, mais se reconstituant sur un consensus culturel minimum et suffisant. Que dire alors des Russes nés en Asie centrale, après leur émigration en Russie où ils se retrouvent écartelés entre leur patrie de naissance (*rodina*) abandonnée pour des raisons économiques et culturelles et la patrie de leurs pères

¹⁴ En l'an 2000, 3500 personnes environ originaires d'Asie centrale ont demandé l'asile en Belgique, voir H. Bissot, C. Urbain, *Le plov dans tous ses Etats, constitution d'une diaspora autour d'un plat d'Asie centrale*", in "Diasporas, histoire et sociétés", n°7, note 36, p. 51. A noter que les Russes d'Asie centrale se rendant en Occident ou y résidant, confectionnent également ce plat et le partagent avec les Uzbeki, Tadžiki, Kazachi, rencontrés sur place.

¹⁵ Riz pilaf accompagné de carottes, de mouton, ou de viande de bœuf, servi en toutes occasions, voir C. Poujol, *Dictionnaire de l'Asie centrale*, cit. p. 247; S. Gosselin, *L'appétit vient en mangeant*", in *Etude contemporaine des pratiques alimentaires à Samarcande et Boukhara, Mémoire d'ethnologie*, Paris X, Nanterre, 2004.

(*otecestvo*)¹⁶ dont ils se sentent parfois totalement étrangers et qui ne les intègrent pas si facilement.

On peut donc dresser une première typologie de travail qui rend compte de l'ampleur des études sociologiques et anthropologiques ponctuelles qu'il faudrait poursuivre dès à présent. Un certain nombre sont déjà achevées concernant les Russes et les russophones, ou sont en cours¹⁷.

Les minorités slaves coloniales ou ex-soviétiques: être ou ne pas être une diaspora ?

Les 5,5 millions de Russes d'Asie centrale représentent l'ancien centre auquel le changement de statut de la langue d'Etat dans les différentes républiques périphériques depuis 1989-1990, ainsi que la politique de recrutement des cadres paraît fermer toute possibilité d'avenir professionnel pour leurs enfants. Passés de «minorités impériales» à «minorité nationale»¹⁸ forment-ils une diaspora pour autant? En réalité, leur situation est différente selon leur localisation et le niveau de reconnaissance qu'ils obtiennent en Fédération de Russie.¹⁹

¹⁶ Cf , Peyrouse, *art.cit.*, à paraître dans » Espaces-Populations-Sociétés », 2007.

¹⁷ M. Laruelle, S. Peyrouse, *Les Russes du Kazakhstan: identités nationales et Etats dans l'espace post-soviétique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2004, A. de Tinguay, *La grande migration. La Russie et les Russes depuis l'ouverture du rideau de fer*, Paris, Plon, 2004, M. Laruelle, *La question des Russes du proche-étranger en Russie (1991-2006)*, "Étude du CERI, n°. 126, mai 2006; *Le nouveau rôle de la Russie en Asie centrale: les migrations de travail des Centre-asiatiques vers la Fédération russe*", "La revue internationale et stratégique", décembre 2006, Peyrouse, *art .cit.*, à paraître dans « Espaces-Populations-Sociétés ». Un grand nombre d'études en russe ont vu le jour, notamment sur les Allemands, les Coréens, et les Polonais, sous l'impulsion d'ONG ou des centres culturels concernés.

¹⁸ Laruelle, *art. cit.*

¹⁹ *Ibidem*; pour une étude détaillée de l'évolution de la prise de conscience de la problématique des Russes de l'Etranger Proche, ainsi que des deux stratégies qui s'affrontent: le maintien de «diasporas sur

La loi du nombre et l'antériorité de leur implantation peuvent être invoquées et ils ne manquent pas de le faire. Il est un fait que près de la moitié des Russes d'Asie centrale y sont nés. Pour les autres, une part importante y sont installés depuis plusieurs décennies: 37 % au Kazakhstan, 41 % en moyenne dans les autres républiques²⁰. Ces Russes d'Asie centrale se sentent bien différents²¹ de leurs «congénères» de la Fédération de Russie qui leur octroient le nom de «compatriotes» tout en leur faisant bien comprendre qu'ils sont ressentis comme «autres»²². Cela ne les empêche pas d'envisager la Russie comme le lieu de repli naturel, même s'il s'agit pour eux d'un pays avec lequel ils n'ont parfois que très peu de liens.

Depuis 1991, 80 % des Russes du Tadjikistan, au moins les deux-tiers des Russes du Turkmenistan, plus de la moitié des Russes d'Uzbekistan, et plus d'un tiers des Russes du Kazakhstan et du Kirgizstan ont quitté leur pays²³. Ainsi, encore très nombreux au Kazakhstan²⁴, (environ 4 millions en 2006, pour 6 millions en 1989), 500 000 au Kirgizstan, ils ne sont plus que 100 000 environ au Turkmenistan (ils étaient 330 000 recensés en 1989) où la double citoyenneté accordée en 1993 a été supprimée en 2003 et près de 50 000 au Tadjikistan²⁵ où ils se dénomment volontiers diaspora.

place» comme levier de la politique extérieure de la Russie, le «retour» massif pour résoudre la crise démographique en cours.

²⁰ Peyrouse, *art.cit.*

²¹ Ils ont plus d'enfants que les Russes de Russie, préparent le *plov* comme leurs voisins Uzbeki ou Tadjiki (voir note ci-dessus), consomment moins de vodka et, pour ceux qui s'installent à la campagne, ont plus de bien que leurs voisins russes, ce qui suscitent des mesures de rétorsion parfois tragiques.

²² Voir le commentaire de Marlène Laruelle à ce propos, *art. cit.*

²³ Peyrouse, *art. cit.*

²⁴ Sur ce thème précis, lire, Laruelle, Peyrouse, *Les Russes du Kazakhstan*, .cit.

²⁵ Selon R. H. Rowland, *National and Regional Population Trends in Tajikistan: Results from the Recent Census*, "Eurasian Geography and

Le dernier recensement soviétique de 1989 donnait pour l’Uzbekistan 8,3% de Russes, soit 1 653 500 personnes, dont 700 000 dans la seule ville de Taškent. Ils étaient également nombreux dans la région autour de la capitale (314 000, soit 14,6%), à Navo’i (près de 75% d’une population totale de 130 000 habitants), à Zerafšan (50% des 65 000 habitants, pour l’exploitation des mines d’or de Muruntau) et à Bouchara (pour l’activité industrielle). Leur nombre est en régression constante depuis la fin des années 1970 et atteint moins de 1 199 000 en l’an 2000, soit 5% de la population totale.²⁶

Dans le rapport du Comité d’État russe aux statistiques sur les “diasporas russes” dans les républiques ex-soviétiques, le nombre de Russes qui ont quitté l’Uzbekistan se répartit comme suit: 300 000 départs de 1989 à 1994, 130 000 de 1994 à 1999. En l’an 2000, 24 000 Russes ont quitté l’Uzbekistan et 8 000 y sont revenus. Ceci s’explique par leur perte d’influence politique et sociale depuis 1991 et le manque de confiance en l’avenir qui leur est réservé. Ce processus est identique pour les 153 200 Ukrainiens recensés en 1989 qui sont encore 104 700 en l’an 2000 et pour les 29 500 Biélorusses qui ne sont plus aujourd’hui que 20 000 environ.²⁷

Nouvelles minorités issues de l’internationalisation des frontières soviétiques qui ne se voient pas comme diasporas

Chaque grande nationalité représentée en Asie centrale par une république éponyme, possède des minorités plus ou moins importantes dans les républiques ex-soviétiques voisines, ainsi que dans les Etats de la région: notamment en Afghanistan, en

Economics”, XLVI (2005), 3, pp. 202-223, une autre source donne 76.500 Russes,

²⁶ Pujol, *Uzbekistan: la croisée des chemins*, Paris, Belin, 2005, pp. 27-36.

²⁷ *Ibidem*.

Chine, en Fédération de Russie, en Iran et en Irak. Leur situation identitaire pourrait s'apparenter quelque peu à la définition des *Interstate Societies* proposée par Nicholas Van Heur dans son ouvrage sur les nouvelles diasporas ²⁸, en y adjoignant la spécificité l'ancienneté de l'ancrage historique.

Quelques chiffres significatifs à titre d'exemple pour le cas des Uzbeki :

Outre les 20 millions qui vivent en Ouzbékistan que l'on considère désormais comme foyer historique (au moins depuis le XVI^e siècle), les Uzbeki sont répartis l'intérieur de la CEI comme suit; 1,4 million vivent au Tadjikistan, principalement dans la région de Chodžent, 550 000 au Kirghizstan, 330 000 au Kazakhstan, 320 000 au Turkmenistan, 130 000 en Russie. A l'extérieur de la CEI, on en compte 1,5 million en Afghanistan, 4000 au Xinjiang (Chine). Plusieurs dizaines de milliers résident dans l'Union Européenne: en Belgique, en Allemagne, au Portugal notamment (filiale russe pour l'embauche sur des chantiers) et plusieurs centaines sont étudiants en Turquie et aux USA. Il faut y ajouter les milliers de travailleurs migrants qui sont installés depuis quelques années au Kazakhstan et en Russie pour y effectuer des travaux de construction.

La question qui se pose est donc la suivante: comment définir ces groupes ethniques, compacts, structurés par une identité partagée, une foi religieuse identique, un passé proche commun? Les études anthropologiques²⁹ et sociologiques menées sur les Ouzbeks de la vallée du Ferghana montrent que ceux qui vivent à Och au Kirghizstan n'ont aucunement envie de s'installer en Ouzbékistan. Par contre les Uzbeki de la région de Chodžent au Tadjikistan avaient demandé plusieurs fois leur rattachement à l'Ouzbékistan entre 1992 et

²⁸ N. Van Heur, *New Diasporas. The Mass Exodus, Dispersal, Regrouping of Migrant Communities*, Seattle, University of Washington Press, 1998, p. 4.

²⁹ Voir les travaux de Matteo Fumagali, à paraître.

1996, date de la guerre civile au Tadjikistan. Les Uzbeki de Ćimkent refusent le terme de diaspora et se considèrent comme autochtones dans les régions méridionales du Kazachstan, comme on l'a souligné plus haut. Que dire des Uzbeki de la partie ouzbèke de la Ferghana dont un nombre difficile à évaluer ne s'offusquerait pas de se dissocier de TaRkent et de proclamer une République islamique, sans parler des Uzbeki de l'Afghanistan pour lesquels le franchissement du fleuve Vachč, le cours supérieur de l'Amu Darja, équivaut à un saut dans l'espace-temps....

En fait, il reste possible de définir ces communautés transnationales comme une variante moderne et hybride du phénomène de diaspora si l'on peut voir dans leur fonctionnement, une organisation en réseaux. La notion de diaspora pourrait ici surgir à travers «le lien plus que l'essence», pour reprendre une formulation décrite dans l'introduction du numéro thématique de la revue « Autrepart » intitulé *Diasporas, développements et mondialisation*³⁰. Ce qui est loin de signifier que, malgré les liens tissés entre les membres, ceux-ci vont se considérer comme une diaspora. Ce qui ne signifie pas non plus que l'Etat dont elles dépendent va les considérer comme telle, avec les conséquences politiques que cela peut entraîner. Il faut bien reconnaître qu'il y a un certain clivage entre le regard extérieur qui pose sa grille d'analyse et la façon souple, pragmatique et évolutive dont les populations concernées ont de s'auto-désigner et les pouvoirs locaux de les cataloguer.

Par ailleurs, il convient de rappeler qu'à l'intérieur des frontières de l'Uzbekistan, on comptait en 1989: 1 200 000 Tadžiks (ils s'estiment au moins trois fois plus nombreux),

³⁰ Cf. R. Fibbi, J.-C. Meyer, *Introduction. Le lien plus que l'essence*, "Autrepart", XXII (2002), pp. 5-21.

800 000 Kazachi, 468 000 Tatares de Kazan', 175 000 Kirgizy, 120 000 Turkmény, 35 000 Ujgury³¹.

Toutes ces populations sont désormais placées sur un pied d'égalité par rapport au pouvoir central ouzbek: leur statut est celui de citoyens minoritaires, intégrés théoriquement dans une République unitaire, ne pouvant guère se référer à une situation de diaspora par rapport à une autorité politique éponyme située dans un Etat voisin: Kazakhstan pour les Kazachi, Fédération de Russie pour les Tatares, RPC pour les Ujgury, etc..., mais qui, en réalité, ne sont dans la plupart des cas que des citoyens de seconde zone, voire, selon la conjoncture, l'objet de négociations inter-étatiques ponctuelles; elles sont donc devenues au mieux l'enjeu de transactions, au pire de conflits politiques et économiques entre les républiques dont elles relèvent ou croient relever. Toute tentative de la part de l'Etat voisin où se situe le centre de gravité démographique, culturel et historique de ladite communauté est immédiatement taxée d'ingérence. Quoiqu'il en soit, il est indéniable qu'elle soit être instrumentalisée au gré d'une conjoncture extrêmement changeante.

De nombreuses communautés nécessitent des études ponctuelles: entre réussite économique ou émigration économique

On doit également citer les groupes ethniques qui ont tiré de grands bénéfices de l'indépendance. Les Coréens, au nombre de 300 000 au Kazakhstan, 200 000 en Ouzbékistan (4^{ème} diaspora coréenne dans le monde) sont pour la plupart issus des déportations ordonnées par Staline en 1937 à partir de leur foyer en Extrême Orient russe où ils s'étaient installés à la fin de la période tsariste. Ils ont fait preuve de très grandes capacités d'adaptation durant les décennies

³¹ Cf. F.-J. Besson, *Les Ouzbeks hors du Turkestan oriental: de l'exil à la formation d'une diaspora*, "CEMOTI", 25, janvier-juin 1998, pp. 161-195.

soviétiques d'après guerre, puis d'un exceptionnel dynamisme économique depuis la fin de la *perestrojka* et l'avènement des indépendances. Pour la plupart protestants, ils ont été les intermédiaires efficaces des nouvelles relations économiques avec la Corée du Sud, très présente en Uzbekistan, au Kirgizstan, et au Kazakhstan.

Il en va de même pour les Dungany (*Hui*, ou Chinois musulmans), installés depuis la seconde moitié du XIX^e siècle dans certaines régions du Kazakhstan, du Kirghizstan et dans une moindre mesure à Taškent³². Sunnites, de rite hanéfite, ils sont environ 90 000 en l'an 2000 et ont été les interlocuteurs privilégiés des premières relations économiques nouées avec la République Populaire de Chine après la disparition de l'URSS. Considérés à l'époque comme «nationalité extra-territoriale», eu égard à la dizaine de millions de *Hui* vivant en Chine, ils constituaient une communauté musulmane très pieuse et soudée. Ayant massivement réappris le chinois, ils sont aujourd'hui prospères et confiants en leur avenir tourné vers la Chine.

A l'inverse, les anciennes diasporas historiques qui demeurent encore en Asie centrale, connaissent un changement de statut accompagné d'une perte de perspectives économiques. On pense aux anciens réfugiés politiques grecs, qui ont désormais perdu le statut de *politemigranty* pour n'être qu'une simple minorité parmi d'autres.³³ Les Juifs présents en Asie centrale, qu'ils soient Ashkenazi, évacués pendant la

³² Une première vague de 3314 personnes est arrivée dans la région du Semirečie en 1877, fuyant les répressions mandchoues, d'autres groupes sont venus du Gansu et du Xinjiang à la fin du XIX^e siècle et au milieu du XX^e, cf. Poujol, *Dictionnaire de l'Asie centrale*, cit., p. 94.

³³ Ils étaient 50 000 au Kazakhstan en 1989, la moitié est partie en Grèce depuis, le reste s'assimile aux Russes, ils sont encore environ 12 000 en Uzbekistan; Poujol, *Dictionnaire de l'Asie centrale*, cit., p. 114.

seconde guerre mondiale³⁴ ou Bucharioty, y vivant depuis plus d'un millénaire sont en régression constante depuis la fin de la *perestrojka*. Bien que ne faisant l'objet d'aucune pression³⁵, ils considèrent que leur avenir économique ne peut être résolu que par le départ pour Israël, les Etats-Unis, l'Europe ou l'Australie. Il est vrai qu'en ce qui concerne les Juifs boukhariotes, ils sont passés de 36500 en 1989, à quelques milliers aujourd'hui (moins de 500 à Bouchara, 300 à Samarkand) et ne peuvent assurer le mariage de leurs enfants, ce qui constitue une cause primordiale de départ.

Entre les deux, certaines diasporas musulmanes peuvent connaître des processus d'intégration. Ainsi, les Tatares du Kazakhstan ou d'Ouzbékistan ont toujours bénéficié d'une image positive durant la période soviétique. L'indépendance a renforcé leur situation dans la société. Il n'en va pas de même pour les Ujgury, plutôt bien intégrés, mais qui font toujours l'objet de suspicion politique, ainsi que les Čečeny, perçus comme Islamistes potentiels.

Enfin, on peut distinguer certaines diasporas d'origine européenne qui connaissent, elles-aussi un traitement différent selon qu'elles font l'objet de traités bilatéraux entre leur pays actuel de résidence et leur foyer historique, comme par exemple les 350.000 Allemands du Kazakhstan, ou qu'elles sont soumises à l'action au niveau local de centres culturels enregistrés juridiquement, d'ONG internationales, comme les 47.000 Polonais du Kazakhstan.

³⁴ Cf. Poujol, *Dictionnaire de l'Asie centrale*, cit., pp. 140-141. En tout, les Ashkenazi évacués au Kazakhstan et en Ouzbékistan ont été plus de 100 000.

³⁵ Une synagogue a même été bâtie au centre ville de la nouvelle capitale Astana, au Kazakhstan.

CONCLUSION

La question principale est celle de l'intégration des minorités ethniques et religieuses dans un Etat pluriethnique *de jure*, pratiquant la préférence ethnique *de facto*. Partout règne l'instrumentalisation à des fins politiques des communautés représentées dans telle ou telle républiques, qui n'ont d'autres ressources que celle d'être un enjeu plus ou moins durable³⁶ dans des relations bilatérales plus ou moins décisives. Partout, les intéressés déplorent l'impossibilité pour eux d'obtenir la double citoyenneté qui leur permettrait une certaine souplesse dans leurs possibilités de déplacement saisonnier pour nourrir leur famille et d'éviter l'émigration définitive dont l'issue positive est toujours aléatoire.

Depuis leur sortie du pacte social prôné par la Politique soviétique des Nationalités, lequel avait aussi sa part d'idéologie déclamatoire, mais favorisait une ascension sociale ressentie comme plus juste, les "nationalités" minoritaires des républiques d'Asie centrale, au nombre de plus d'une centaine dans chaque territoire national, vivent donc depuis quinze ans une période de transformations plus ou moins intense selon les cas. Parviendront-elles à se faire entendre, en ordre dispersé, ou en s'associant? Se suffiront-elles des structures créées pour elles depuis l'indépendance? Veulent-elles réellement s'intégrer dans les nouvelles républiques, au risque de s'assimiler totalement? Mais à qui? Cela dépend des cas: à la nation dominante ou à la plus proche culturellement? Ou bien veulent-elle en partir, à terme, où et dans quelles conditions? Selon leur nouveau lieu d'installation, elles pourront se retrouver face à une situation d'altérité totale ou partielle. C'est alors qu'elles seront sans doute amenées à se définir en diaspora et à s'agréger à des

³⁶ On pense à la visite de Jean Paul II au Kazakhstan en septembre 2001, qui fut particulièrement porteuse d'espoir pour les Polonais de ce Pays, sans que les conséquences concrètes pour cette petite communauté aient été à la hauteur des espoirs qu'elle avait suscités.

groupes hybrides pour former de nouvelles entités «dans un monde moderne et post-moderne où les diasporas seraient devenues la norme»³⁷.

Les perspectives sont sans doute différentes selon les cas et il importe aujourd'hui de mener des études approfondies sur ces questions qui sont loin d'être mineures pour l'équilibre politique et social d'un ensemble de 4 millions de km² et de 55 millions d'habitants. De plus, l'espace transmigraire concerné par ces populations minoritaires est plus vaste que ne l'était l'espace soviétique défunt. Il va de la Corée, de la Chine, à l'Europe centrale voire occidentale, de l'Afghanistan à la Russie, sans oublier le Caucase. Il implique donc une traduction de ces divers problèmes dans des relations internationales bilatérales qui doivent, par ailleurs, traiter de bien d'autres questions.

L'histoire de la présence en Asie centrale de ces nombreuses minorités varie entre celle d'exilés, de déplacés, de migrants professionnels volontaires ou contraints, de réfugiés (politiques ou économiques) venant de pays limitrophes ou de simples descendants de toutes ces catégories sus-mentionnées. Ce qui est sûr, quelle que soit la dénomination qu'ils adoptent ou qu'on leur attribuera, c'est qu'ils doivent aujourd'hui assumer cet héritage complexe, disparate et souvent lourd à porter, dans un contexte d'affirmation ethnique antagoniste et de virulence nationaliste partout palpable.

³⁷ Bissot, Urbain, *art.cit.*, p. 55, note 54.

Metodi d'integrazione etnica nell'impero bizantino

Peter Schreiner

Nell'anno 1166 l'Imperatore Manuele I emanò un editto teologico e lo fece fissare con un'iscrizione monumentale nel narcece della basilica di Santa Sofia, dove dal 1970 i visitatori lo possono vedere in una copia in gesso. All'inizio dell'iscrizione l'imperatore enumera, secondo le norme giuridiche di un editto e conforme alla tradizione antica, i suoi titoli trionfali conseguiti attraverso l'uso della diplomazia o delle armi, e cioè, seguendo l'ordine del testo, lo si ricorda come sovrano degli Isauri, dei Cilici, degli Armeni, dei Dalmati, degli Ungheresi, dei Bosniaci, dei Croati, dei Lazi, degli Iberi, dei Bulgari, degli Zikchi, dei Chazari e dei Goti.¹

Non vorrei tentare in questa sede una interpretazione storica di questo testo, tanto più che alcuni di questi popoli – come Isauri e Chazari – all'epoca di Manuele erano già ricordi del passato. È importante piuttosto constatare che l'Imperatore non solo si considera orgogliosamente sovrano di un Impero multietnico, ma anche utilizza l'enumerazione di tanti popoli differenti come mezzo propagandistico, percepibile da parte di tutti quelli che entrano in Santa Sofia. L'importanza dell'imperatore e dell'impero, come tale, è valutato anche in relazione alla pluralità dei popoli che sono elencati.

Accogliendo tutti questi popoli in uno Stato comune l'Impero di Bisanzio segue gli usi dello Stato romano, di cui rappresenta la successione.² Consideriamo all'inizio, con una selezione di esempi, le norme con cui gli autori bizantini ci informano sui popoli che sorgono improvvisamente all'orizzonte contrapponendosi spesso alle tradizioni culturali del mondo greco-romano. Benché la retorica classica li consideri indifferentemente barbari, le fonti ufficiali e spesso anche le cronache li designano con il loro nome,

¹ C. Mango, *The Conciliar Edict of 1166*, "Dumbarton Oaks Papers" XVII (1973), pp. 315-323.

² H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris 1975; S.

come fa il nostro editto, ogni tanto accompagnando il nome con il sostantivo ἔθνος, soprattutto se un popolo mostra di avere una certa entità numerica. Nel caso contrario, si utilizza il termine γένος o γενεά. Però un criterio sistematico non esiste. Il trattato *de administrando imperio* di Costantino Porfirogenito caratterizza per esempio i Pečenegi una volta come ἔθνος,³ un'altra come λαός, ed i Turchi ora γένος ora ἔθνος. Il termine ἔθνος, in rapporto agli stranieri, può riferirsi anche alla popolazione indigena, ad esempio quando la Cronaca di Monemvasia⁴ parla di “stirpi greche indigene” (ἐγγενῆ ἑλληνικὰ ἔθνη), contrapposte agli Avari e agli Slavi. ⁴Indipendentemente da ogni nomenclatura gli autori bizantini sottolineano le differenze etniche. Si interessano di qualità o di particolarità che la retorica e la filosofia intendono sotto ἔθνος, che vuol dire: carattere fisico, costumi, abitudini e anche la fisiognomica. Il manuale militare dell'Imperatore Maurizio della fine del sesto secolo è nella letteratura bizantina il primo esempio di come le etnie vengano caratterizzate e definite.⁵ I Persiani sono “infami, ipocriti, servili, amano però la patria e sono obbedienti”.⁶ Gli Avari sono “maliziosissimi, furbi e bravi nella guerra”.⁷ Gli Slavi godono di una descrizione particolarmente dettagliata: “Sono liberi e non tollerano di essere soggiogati o dominati, con lo straniero sono miti e gentili”.⁸ Altre fonti sottolineano le differenze sui modi di vestirsi e pettinarsi i capelli. La lingua invece non suscita quasi mai un interesse particolare – tranne quella degli Ungheresi che, nella vita slava di Costantino – si dice –, urlano come i lupi –, mentre le virtù belliche stanno sempre al centro dell'osservazione, in modo molto meno dipendente dal *topos* retorico e tradizionale di quanto lo sono, invece, le qualità morali. Lo spazio a disposizione in questa sede non permette di dilungarsi

³ Gy. Moravcsik, R.J.H. Jenkins (eds.), *Constantine Porphyrogenitus De administrando imperio*. Washington 1967, indice.

⁴ P. Lemerle, *La chronique improprement dite de Monemvasie: le contexte historique et légendaire*, “Revue des Études Byzantines” 21(1963) pü. 9, lin. 37 (dove si deve leggere ἐγγενῆ al posto di εὐγενῆ)

⁵ G.T. Tennis, E. Gamillscheg, *Das Strategikon des Kaisers Maurikios*. Wien 1981.

⁶ l.c. 1,1 (p. 354)

⁷ l.c. 2, 10 (p. 360)

su questo argomento. Basta dire che l'*ethnos* straniero per l'autore bizantino è sempre una realtà concreta e, in gran parte, una minaccia. Sull'autocoscienza delle etnie – naturalmente solo di quelle che possedevano una letteratura scritta – mancano esempi, mi sembra, della loro determinazione rispetto ad altre etnie vicine. Posso trovare un solo esempio di solidarietà etnica.⁹ Il patriarca siriano Pietro III di Antiochia si rivolge nel 1058 ai suoi compatrioti con le parole: “Sono osso delle vostre ossa e sangue del vostro sangue”. Benché richiami un passo dal Vecchio Testamento (In 9,2), questa esclamazione potrebbe trovarsi, secondo noi moderni, anche in un trattato razzista).

Lo sviluppo delle etnie nell'Impero bizantino è del tutto legato al cambiamento delle frontiere nel corso della lunga storia bizantina. Punto di partenza è la situazione alla fine dell'epoca di Giustiniano. Etnie straniere compaiono nelle zone marginali: nel Nord Slavi, Avari, poi Bulgari ed altri popoli turchi, nel Sud e nell'Est, nelle province orientali, risiedono Egiziani, Siriani, Persiani, Armeni, popoli del Caucaso e diversi popoli turchi, tutti coinvolti nel settimo secolo dalla conquista araba, che ha cambiato profondamente e permanentemente le frontiere. Questa conquista, per evidenziare un solo esempio, causò l'esclusione degli Egiziani e dei Siriani (tranne una minoranza) dal territorio bizantino, mentre i Persiani sparirono completamente come fenomeno politico, ma non culturale. Il problema di una eventuale integrazione nell'impero bizantino si risolse così definitivamente.

Non è possibile inserire nelle considerazioni del nostro tema tutte le etnie che erano entrate in contatto coll'Impero bizantino. Cosa vuol dire in genere “integrazione”? Integrazione significa, che una minoranza etnica, linguistica o religiosa (o insieme le tre cose) occupa all'interno di un altro Stato un terreno più o meno ben definito (naturalmente senza frontiere in senso statale), adattandosi o almeno comportandosi senza contraddizione con le esigenze politiche e culturali dello Stato che la ospita. Sulla base di tale definizione nell'Impero bizantino si colgono due tipi di

⁹ Esempio citato da J. Koder, Griechische Identitäten im Mittelalter. Aspekte einer Entwicklung, in: A. Avramea e.a. (edd.), Byzantium. State and Society. In Memory of Nikos Oikonomides. Atene 2003, 297-319 (p. 307

integrazione. Ci sono etnie che sopravvissero all'Impero Romano – Siriani e Egiziani (Copti) fino alla conquista araba, Armeni e popoli del Caucaso, e etnie nuove, che il mondo antico non conosceva, in primo luogo gli Slavi nei Balcani e in Grecia.

Indipendentemente dal fattore etnico, tutti gli abitanti entro le frontiere dell'impero bizantino in seguito alla *Constitutio Antoniniana* dell'anno 212 si chiamarono *Romei* (Ῥωμαῖοι). Avevano, tra altro, il dovere di riconoscere l'Imperatore come massima autorità e di obbedire alle leggi dello Stato e della Chiesa. Persone o anche gruppi che misero in dubbio queste norme furono esiliati in luoghi inospitali e messi sotto sorveglianza o, più spesso, furono costretti a lasciare il Paese.¹⁰ Misure belliche causarono temporaneamente zone di sovranità limitata, soprattutto nei Balcani e sulla frontiera orientale, dove tali norme avevano minore efficacia, fino alla stipulazione di un trattato di pace e la determinazione di frontiere fisse.

Le vecchie e le nuove etnie rimanevano sempre nel mirino dello Stato che usava vari metodi per piegarle alle norme della romanità nel senso bizantino e all'integrazione politica e culturale.

I

Parliamo in primo luogo dell'assimilazione demografica, con cui s'intende lo scambio di popolazione dalle zone del confine verso l'interno e viceversa. Questo metodo fu praticato soprattutto tra il settimo e il nono secolo in rapporto agli Slavi nella Tracia, nella Macedonia e nella Grecia, e anche in Armenia, in seguito ad operazioni militari bizantine. È stata, senza alcun dubbio, una misura d'emergenza sia per la popolazione bizantina, sia per quella straniera. A questo riguardo possiamo aggiungere, che anche i Sultani ottomani facevano uso degli stessi metodi.¹¹

¹⁰ P. Schreiner, *Byzanz in Europa – Byzanz und Europa, Modelle der politischen und kulturellen Integration zwischen dem 6. und dem 15. Jahrhundert*, in E. Chrysos e.a. (eds.), *The Idea of European Community in History*. Athens 2003, pp. 123-132, in particolare p. 128.

¹¹ H. Ditten, *Ethnische Verschiebungen zwischen der Balkanhalbinsel und Kleinasien vom Ende des 6. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts*,

II

In maniera pacifica invece si era compiuta l'incorporazione nel sistema amministrativo bizantino. Lo Stato non concesse mai alle etnie un territorio proprio. Piuttosto esse venivano legate alle strutture amministrative già esistenti o create recentemente (come i temi), così che lo stesso gruppo spesso si trovava distribuito in parecchie zone dell'amministrazione statale. In questa maniera eventuali tendenze di autonomia si rendevano assai difficili e quasi impossibili.

III

L'evangelizzazione¹² fu senza dubbio il mezzo d'integrazione più vecchio e di maggior successo, e forse dovrebbe essere menzionato per primo. Anche altri Stati lo conoscevano. Fu però di particolare importanza a Bisanzio a causa dello stretto legame tra Chiesa e Stato. L'evangelizzazione era compito della chiesa, ma sempre per impulso dell'Imperatore.¹³ L'appoggio militare di norma non era necessario, tranne che nel caso dei Bulgari nell'863, quando il *Khan* accettò il battesimo sotto la minaccia di una invasione bizantina, almeno secondo la fonte più probabile. Nel settimo secolo invece sappiamo di una evangelizzazione tra gli Slavi dei Balcani orientali, mai portata a termine a causa dell'arrivo dei Bulgari. Dobbiamo però, a quanto sembra, la rapida riellenizzazione del Peloponneso al lavoro di missionari, senza che essi abbiano lasciato tracce nelle fonti¹⁴. A Bisanzio riveste una particolare importanza l'integrazione religiosa o ecclesiastica, anche perché la Cristianità in versione ortodossa era il più forte elemento dell'identità romea, che univa tutti i connazionali sotto lo stesso tetto. Per di più la Chiesa bizantina concedeva che la lingua

¹² S.A. Ivanov, *Vizantijskoe missionarstvo. Moskva 2003*; Chr. Hannick, *Byzantinische Missionen*, in *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, II. München 1978, pp. 279-359.

¹³ P. Schreiner, *Die byzantinische Missionierung als politische Aufgabe: Das Beispiel der Slaven*, *Byzantinoslavica*, LVI (1995), pp. 525-533.

¹⁴ I. Sevcenko, *Religious missions seen from Byzantium*, "Harvard

greca non fosse obbligatoria per l'uso ecclesiastico, facilitando così l'unione nella fede. Ne approfittarono soprattutto etnie orientali presenti nell'impero già da molti secoli come Copti, Siriani, Armeni, Giorgiani e gli Arabi cristiani, che possedevano tutti una tradizione di lingua letteraria. L'accettazione di quest'eredità intellettuale permetteva anche un'assimiliazione spirituale.

IV

Questa forma di assimilazione ci avvicina ad un altro tipo di integrazione, quella ottenuta tramite l'educazione. L'educazione ad alto livello, che apriva l'accesso alla carriera statale, si poteva acquistare solo a Costantinopoli. Da sempre era stato un espediente della politica imperiale quello di invitare membri della classe dirigente dei popoli stranieri alla Corte, affinché imparasse perfettamente il greco e in seguito le discipline della ἐγκύκλιος παιδεία. La personalità più conosciuta collegata in tal modo all'impero era stato Simeone, il futuro Car' dei Bulgari. Questi, una volta tornato in patria, mise in movimento una onda di ellenizzazione nello stato bulgaro, che ebbe la conseguenza positiva di indurre l'élite a familiarizzare con la lingua greca, e quella negativa (per Bisanzio) di convincere lo Car' a rivendicare, di lì a poco, il diritto di essere il sovrano dei Bulgari e dei Greci. D'altra parte questa integrazione culturale della classe dirigente contribuì decisamente al fatto che dopo la conquista bizantina nel 1018 lo Stato bulgaro potesse essere incorporato in quello bizantino senza problemi particolari.¹⁵ In modo più evidente avvenne l'integrazione degli Armeni nell'impero bizantino.¹⁶ Per quanto le loro particolarità nazionali rimanessero sempre ben visibili – arte, rito ecclesiastico, alfabeto – essi erano in possesso dei più alti uffici statali e militari e arrivarono perfino ai vertici dello stato come imperatori .

¹⁵ P. Schreiner, *Die Byzantinisierung der bulgarischen Kultur*, in: R.Lauer, P. Schreiner, *Kulturelle Traditionen in Bulgarien*. Göttingen 1989, 47-60.

¹⁶ N. Garsoian, *The problem of Armenian Integration into the Byzantine Empire*, in: H. Ahrweiler, E.A. Laiou, *Studies in the Internal Diaspora of the*

V

A prescindere da questi fattori specifici dobbiamo sottolineare ancora altri aspetti che facilitarono l'integrazione di persone d'origine straniera. Possiamo menzionare in questo contesto la permanente unità dello Stato intorno alla figura dell'Imperatore che stava al di sopra di tutto e la presenza di una Chiesa strettamente vincolata all'imperatore. Un altro ulteriore fattore è il servizio militare obbligatorio (fino all'undicesimo secolo), per il quale non contava la differenza tra le diverse etnie). L'onnipresenza dello Stato offriva soltanto poche nicchie in cui riparare: l'uso della propria lingua, la venerazione di Santi locali (ma nello stesso tempo sempre anche quella dei Santi nazionali), particolarità degli abiti, delle danze e dei canti, in breve il campo del folklore e della vita privata. Il fatto che tali spazi privati si siano mantenuti, si può considerare di per sé un fattore di integrazione.

Nell'Impero bizantino esistevano anche gruppi quasi automaticamente esclusi da ogni integrazione: in primo luogo, per motivi ideologici, gli Ebrei.¹⁷ Segno visibile di questa mancanza di integrazione forzata erano, almeno nelle città, i loro quartieri separati dal resto della popolazione e, inoltre, una tassa definita su base etnica, per quanto sia stata messa in dubbio da alcuni studiosi. Anche gli Zingari, che alla fine del XII secolo compaiono nelle fonti col nome di "Egiziani", erano sottomessi a simili restrizioni. Anch'essi pagavano un'imposta particolare, e sembra che anche dopo il battesimo non perdessero il loro stato come uno stigma.¹⁸

Un caso particolare rappresentano certamente i mercenari, arruolati tra popoli fuori dell'impero. Erano soltanto integrati, per tempi definiti, illimitatamente al servizio militare, ma non furono mai integrati nella società bizantina, con cui non avevano contatti, se non negativi, come la Compagnia Catalana nel quattordicesimo

¹⁷ N. de Lange, *Hebrews, Greeks or Romans? Jewish Culture and Identity in Byzantium*, in: D.C. Smythe (ed.), *Strangers to themselves: The Byzantine Outsider*, Aldershot 2000, pp. 105-118; F. Dölger, *Die Frage der Judensteuer in Byzanz*, in: Ders., *eiusdem*. Ettal 1961, pp. 358-377.

¹⁸ I. Rochow, K.P. Matschke, *Neues zu den Zigeunern im Byzantinischen Reich um die Wende vom 13. zu 14. Jahrhundert im Byzantinischen Reich*, in:

secolo. In fondo erano ospiti dell'impero, come lo erano mercanti o i pellegrini.

Difficile è rispondere alla domanda – che si pone logicamente – in quale misura e a quali condizioni sia esistita un 'opposizione contro i tentativi di integrazione (forse anche da parte della popolazione bizantina). Nel settimo e ottavo secolo le fonti parlano chiaramente di rivolte degli Slavi contro la supremazia bizantina. Nei secoli successivi le insurrezioni non ebbero più ragioni di carattere etnico. La famosa rivolta del 1185 nella Bulgaria bizantina ebbe come causa la politica fiscale, e gli esponenti non erano Bulgari, benché il risultato sia stato la nascita di un nuovo Stato bulgaro.¹⁹

Si parlava già all'inizio del fatto, che l'esistenza di etnie differenti dalla maggioranza della popolazione, nell'aspetto esteriore, nei costumi e nella lingua, emerge chiaramente dalle fonti come riflesso dell'opinione generale. Questa realtà sembra ogni tanto nascosta, quasi soppressa dall'ideologia della nozione 'Ρωμαϊός, che finge artificialmente una unità nazionale che, in realtà, non esiste. Però già alla fine del XII secolo nasce in cerchie intorno alla Corte di Costantinopoli un grecocentrismo che non ama accettare elementi stranieri.²⁰ Questo movimento si rinforza quando Imperatore e governo si trovarono in esilio in Nicea, dopo la presa latina di Costantinopoli. Lo stato Niceno acquisì nel corso di due generazioni un carattere sempre più greco nel senso di un profondo ellenismo culturale. Questo grecocentrismo continua a svilupparsi in epoca tardobizantina coll'appoggio degli intellettuali e crea un'identità nazionale greca, sempre di più in opposizione alla sopranazionalità del termine 'Ρωμαϊός.

La concentrazione sui valori intellettuali dell'ellenismo (perfino nel senso pagano) e l'isolamento politico, insieme colla minaccia ottomana, non permettono più e non rendono più necessaria l'idea dell'integrazione, praticata con successo per tanti secoli.

¹⁹ G. Prinzing, *Demetrios-Kirche und Aseniden-Aufstand. zur chronologischen Präzisierung der Frühphase des Asenidenaufstandes*, in: *Zbornik radova* 38 (1999/2000), pp. 257-265

Balkanistica

Le frontiere dell'infedeltà: commercio, amministrazione e controspionaggio nell'Adriatico orientale del Cinquecento.

Vera Costantini

I legami politici, economici e amministrativi tra i Balcani occidentali e la Repubblica di Venezia furono particolarmente intensi per tutto il Medioevo e l'età moderna. La ricerca delle cause di questo rapporto privilegiato non dovrebbe tuttavia limitarsi alla constatazione della contiguità geografica tra i territori della Signoria e le province ottomane di Bosnia e Rumelia, un fattore, quest'ultimo, di certo indubbia e oggettiva rilevanza, ma di per sé insufficiente a spiegare fenomeni quali la costante e profonda cooperazione economica, la migrazione del lavoro, la pluralità delle religioni praticate e i relativi episodi di sincretismo, nonché la flessibilità degli statuti istituzionali che interessarono uomini e territori della costa orientale dell'Adriatico. Risulta di particolare interesse analizzare i percorsi per i quali la Signoria e l'Impero condussero questa vasta area di frontiera dal chaos istituzionale dell'ultima epoca bizantina, verso una progressiva integrazione alla certezza del diritto ottomano e alla prosperità economica veneziana. In particolare, pare importante sottolineare come la Repubblica di Venezia, che per tutta l'età moderna fu lo Stato europeo più direttamente esposto ad attacchi territoriali da parte dell'Impero ottomano, fosse anche il meno incline a promuovere un clima di contrapposizione diretta con il Sultano¹, rifuggendo, quando possibile, da generalizzazioni etiche di dubbia efficacia e puntando, piuttosto, con ogni mezzo, allo stabilimento di una

¹ Sul "pacifismo" che contraddistingueva la politica estera veneziana del Cinquecento, si veda J.R. Hale, *La guerra e la pace*, in *Storia di Venezia*, VI, *Dal Rinascimento al Barocco*, a cura di G. Cozzie P. Prodi, Roma 1994, pp. 239-252.

comunità di consumi e interessi che si estendesse in tutto il Mediterraneo e soprattutto nei porti del Levante².

Questo ambizioso progetto economico era indissolubilmente legato alla continuità della pace, giacché, qualora quest'ultima venisse infranta, i fronti di guerra sarebbero stati moltiplicati proprio nel nome della complessità dei rapporti tra l'Impero e la Signoria e della reciproca compenetrazione economica e amministrativa: lo scontro occorso a Malta, dal quale pure Venezia si astenne, ebbe ripercussioni sull'isola di Corfù, che venne saccheggiata da alcune galere ottomane sulla via del ritorno³, mentre la guerra di Cipro corrispose all'apertura di un fronte bosniaco sul quale avremo presto occasione di tornare.

In questo contesto, la diplomazia divenne un'arma fondamentale. Durante la prima metà del Cinquecento il Governo veneziano mandò in Persia numerosi ambasciatori, allo scopo di motivare lo *şah* alla guerra contro Solimano il Magnifico, dimostrando, così, di aver compreso che la continuità della pace sul mare dipendeva più dal mantenimento di uno stato di instabilità sulla frontiera ottomana orientale che non dalla formazione di uno schieramento cristiano permanentemente armato⁴. In termini più generali e più attuali, possiamo così osservare che i

² F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, III, *Les événements, la politique et les hommes*, Paris 1990³, p. 172.

³ Proprio nel nome della neutralità dimostrata, il Bailo pretese la restituzione dei prigionieri, che venne ufficialmente ordinata da Solimano il Magnifico in una lettera al vizir Mustafa Pascià: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565)*, Ankara 1995, *hüküm* 1425, 17 Zilhicce 972 (16 luglio 1965).

⁴ *Relazione anonima della guerra di Persia dell'anno 1553*, in E. Alberi, *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, serie III, vol. 1., Firenze 1840, pp. 193 e segg. e V. Costantini, *Recensione* a A. Salzmann, *Tocqueville in the Ottoman Empire. Rival Paths to the Modern State*, Brill, Leiden-Boston 2004, *Studi Veneziani*, N.S. XLIX (2007), in corso di stampa.

Veneziani del Cinquecento avevano compreso che la politica dell'Europa non si faceva necessariamente ed esclusivamente in Europa. Nella seconda metà del secolo, quando venti di guerra spiravano minacciosi contro il regno di Cipro, il figlio del Bailo Marcantonio Barbaro si dilungava sui vantaggi di un intervento della Porta contro la Corona di Spagna, illustrando con passione e trasporto la necessità di aiutare i Mori di Granada,

“... che erano Musulmani et conculcati di christiani tenendoli sottoposti a questa insopportabilissima servitù, nella quale erano costretti almeno con la parola, se non con il cuore, a negare la loro verissima religione”⁵.

Continuava, il futuro Patriarca di Aquileia, sostenendo, a proposito di Selim II, che

“... essendoli aperta la porta da Dio a questa santa opera, non doveva esser sprezzata da lui nelle mano del quale havea posto tanto imperio, tanti regni, con tante provincie ripiene di tante gente da guerra non per altra causa se non acioché facesse riempire il mondo tutto delli precepti et delle legge che haveva mandate al mondo ad essere prodicte et insegnate dall'amatissimo Profeta Mehemed”⁶.

La promozione accordata da Francesco Barbaro alla causa musulmana era tanto più accorata quanto più volta alla preservazione della pace, mentre, al contrario, l'adesione alla retorica della Santa Lega poteva solo condurre a uno scontro sicuro con la potente flotta del Sultano. Insomma, piuttosto che alla guerra al Turco, i Veneziani tendevano l'orecchio alle

⁵ Museo Correr, Ms. Cic. 3186, *Trattato di Francesco Barbaro, figlio di Marcantonio, del maneggio della guerra di Cipro al tempo del bailaggio di suo padre*, p. 49.

⁶ *Ibidem*.

guerre del Turco, ovvero ai conflitti che avrebbero tenuto impegnati i sultani su fronti diversi dal proprio.

In Adriatico, piuttosto che di un fronte sarebbe più corretto parlare di una frontiera sfumata o meglio “imprecisa”, secondo le stesse parole del Sultano, che in una lettera al Doge, scritta nel 1533, lamentava i continui sconfinamenti di sudditi ottomani in territorio veneziano e viceversa⁷. Non si trattava della fuga da ipotetici dispotismi od oppressioni feudali, quanto piuttosto di un fenomeno connesso alla circolazione del lavoro⁸: una galassia di agenti commerciali, appaltatori e autorità amministrative muoveva risorse e capitali entro gli spazi giuridici ufficialmente riconosciuti dai *qanunnâme*, i regolamenti promulgati dal Sultano, cui ogni provincia doveva attenersi nella gestione fiscale della propria vita economica⁹. L’equilibrio tra politica, commercio e sovranità territoriale era tuttavia precario ed esposto ad attacchi improvvisi da parte del Sultano: non a caso, una delle clausole che Solimano il Magnifico difese con particolare tenacia durante le trattative di pace del 1539, all’indomani dello scontro occorso alla Prevesa, fu la cessione di tutte le fortezze veneziane a sud di Castelnuovo, al fine di evitare l’ambiguità insita in una tale contiguità territoriale, che assecondava, cioè, una promiscuità già particolarmente accentuata¹⁰. Nei rapporti tra Venezia e le città portuali della costa balcanica la comunicazione politica seguiva piuttosto la strada di Istanbul. L’interlocutore dei Veneziani era e restò

⁷ Archivio di Stato di Venezia (d’ora in poi ASV), *Documenti Turchi*, b. 2, d. 307, III decade Safer 940 (11-19 settembre 1533). Analogamente, F. Braudel parla di “*unité du golfe, unité culturelle et économique plus encore que politique*” (*La Méditerranée ... cit.*, I, *La part du milieu*, p. 154).

⁸ S. Anselmi, *Slavi e albanesi nell’Italia centro-orientale*, in *Italia felix. Migrazioni slave e albanesi in Occidente. Romagna, marche, Abruzzi, secoli XIV-XVI*, a cura di S. Anselmi, Quaderni di Proposte e ricerche, III (1988), p. 11.

⁹ “*Qanunnâme*”, in *Encyclopédie de l’Islam*, Nouvelle Edition.

¹⁰ Il trattato di pace è conservato in ASV, *Documenti Turchi*, b. 3, d. 426, 1 Cemâziülahir 947 (2 ottobre 1540).

preferibilmente il Governo centrale, personificato dal Sultano e dai suoi Ministri, l'espressione di uno Stato sovrano che aveva l'obbligo e l'interesse di osservare il rispetto di regole condivise necessarie al commercio e a un adeguato sfruttamento economico del territorio. I Capitani del Golfo e i Provveditori all'armata, che da marzo a settembre pattugliavano le coste adriatiche al fine di proteggere la navigazione mercantile veneta dalle incursioni corsare, rifiutarono sempre con sdegno il dialogo con i *capi de leventi* di Valona, Durazzo, Dulcigno, individui dai molti statuti: contemporaneamente militari ottomani, corsari e contrabbandieri. A debita distanza, i Capitani del Golfo osservavano i loro movimenti, pronti a intervenire, anche duramente, in caso di irregolarità, sequestrando imbarcazioni e mercanzie e addirittura prendendo a cannonate i porti che avessero dato asilo a predoni del mare¹¹.

Le fortezze veneziane e ottomane che costellavano la costa orientale dell'Adriatico, a differenza di quella occidentale, quest'ultima alla periferia degli interessi spagnoli e perciò per lo più abbandonata a se stessa, erano luoghi di avvistamento ed eventuale difesa, ma anche le sedi predisposte agli scambi commerciali. Si trattava di cinta murarie fortificate entro il cui perimetro si contavano abitazioni civili. A differenza di quanto avveniva in altre aree dei Balcani ottomani, in particolare nell'area del medio-Danubio, le fortezze di Durazzo, Dulcigno e Castelnuovo non erano esclusivamente abitate da Musulmani. Fino alla fine del Settecento, vi si osservava piuttosto un'eterogeneità religiosa particolarmente spiccata. Esclusi dal perimetro fortificato erano solo gli Zingari, che costruivano abitazioni provvisorie al di fuori

¹¹ Ci riferiamo in particolare al bombardamento di Durazzo, avvenuto nel 1559: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968/1558-1560)*, Ankara 1993, *hüküm* 831, 6 Cemâziülevvel 967 (3 febbraio 1560) e *hüküm* 206, 11 Zilhicce 966 (14 settembre 1559). L'episodio è citato anche in A. Tenenti, *Cristoforo Da Canal. La marine vénitienne avant Lépante*, Paris 1962, p. 10 e in Braudel, *La Méditerranée ... cit.*, vol. 1. *La part... cit.*, p. 150 (89).

delle mura¹². Perfino le case consolari straniere che nel Settecento gestivano il commercio della costa balcanica, vennero ammesse a stabilirsi all'interno della fortezza di Durazzo.

Tornando al Cinquecento, l'analisi di alcune lettere del Sultano destinate tanto al Senato della Repubblica, o al Doge, quanto alle autorità ottomane della costa balcanica ci consente di osservare da vicino i meccanismi di cooperazione economica e di controllo del territorio. Il 27 novembre del 1531 il Sultano scriveva ai *Beyler* di Venezia di controllare tramite i Provveditori di Spalato e Traù che il sale da questi ultimi venduto all'agente di nome Mehmed, assieme ai proventi delle dogane e degli altri dazi di mercato esatti a Makarska e a Tärnovò, venisse effettivamente inoltrato a Istanbul dalle autorità ottomane di Sebenico e Cattaro e non trattenuto *in loco*¹³. Il termine utilizzato dal Sultano in questo caso è *mu'âvenet*, ovvero "aiuto", "soccorso", che i Provveditori veneziani avrebbero dovuto portare all'affermazione della certezza del diritto ottomano. La richiesta non era casuale, giacché i mercanti veneziani potevano avere maggior interesse a mantenere il circuito di sale nel Golfo, anziché prevederne l'invio a Istanbul, per giunta a prezzo calmierato. Ecco dunque che il Governo centrale ottomano chiedeva esplicitamente alla Repubblica di cooperare ai fini degli interessi dell'Impero, che aveva urgente bisogno di derrate alimentari da destinare all'esercito in partenza per la campagna che avrebbe condotto alla vittoriosa conquista di Baghdad. Considerando che il Governo veneziano deteneva il monopolio del commercio del sale in Adriatico, la sua cooperazione era decisamente indispensabile nel caso il Sultano volesse vedere sulla sua tavola o nei piatti dei suoi giannizzeri anche un solo granello prodotto dalle

¹² ASV, *Cinque Savi alla Mercanzia*, Prima Serie, b. 661, 21 luglio e 29 luglio 1705.

¹³ ASV, *Documenti Turchi*, b. 3, d. 280, 16 Rebiülahir 938 (27 novembre 1531). Il documento è anche pubblicato in M.T. Gökbilgin, *Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalar külliyyatında Kanunî Süleyman devri belgeleri*, Belgeler, I, (1964), 2, vesika 20, p. 149.

saline adriatiche. Nel giugno del 1536, in un'altra lettera, Solimano chiedeva al Senato della Repubblica di verificare quanto sale prodotto a Castelnuovo fosse stato effettivamente mandato a Cattaro e di lì a Istanbul¹⁴. Dal testo risulta inoltre che gli appaltatori sudditi ottomani che avevano gestito per tre anni le saline di Castelnuovo, di nome Paolo e Niqola, erano sottoposti a sovrintendenti veneziani. La politica di assicurare approvvigionamenti costanti per la Corte imperiale, brulicante di bocche da sfamare, e per l'esercito in trasferta, che Mehmet Genç chiama *provizyonism*¹⁵, era dunque talvolta in parte dipendente da Stati esteri, verso i quali il Sultano non poteva solo utilizzare la propria sovrachianta forza militare come spinta deterrente.

Il commercio in Adriatico non si limitava al sale. Contando sulla sua doppia funzione: segmento di un'arteria commerciale internazionale, ma anche rete di innumerevoli e frequenti scambi a scala regionale – il *Mare Nostrum* dei Veneziani ospitava anche un importante traffico di derrate cerealicole¹⁶. Nel 1536 il Sultano sollecitò presso il Doge un pagamento di 487 aspri per frumento che era stato acquistato “infinito tempo addietro” dal mercante Pietro Vallaresso nelle proprietà imperiali albanesi ed eubee¹⁷. Il termine utilizzato per definire queste proprietà imperiali era *khass*, che di per sé non indicava un territorio, ma piuttosto un'unità fiscale, l'insieme delle imposte dirette che venivano esatte per conto del Sultano da una data fonte di reddito. Nel caso specifico si trattava di imposte sul reddito agrario, che venivano assicurate

¹⁴ Gökbilgin, *Venedik Devlet ... cit.*, *vesika* 12, p. 142.

¹⁵ M. Genç, *19. Yüzyılda Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün Klâsik Prensiplerindeki Değişmeler*, in Id., *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, Istanbul 2002, p. 88.

¹⁶ M. Aymard, *Venise, Raguse et le commerce du blé pendant la seconde moitié du XVIe siècle*, Paris 1966.

¹⁷ ASV, *Documenti Turchi*, b. 3, d. 363, II decade Cemâziülahir 943 (25 novembre-4 dicembre 1536). Cfr. Gökbilgin, *Venedik Devlet ... cit.*, *vesika* 22, p. 150.

tramite l'assegnazione di appalti¹⁸. I 487 aspri dovuti dai Veneziani al tesoro provinciale erano dunque, nell'ottica ottomana, una compartecipazione a un pubblico appalto.

A ben guardare, questa fondamentale compatibilità era la base di un patto di reciproca legittimità e riconoscimento istituzionale. Nel 1539 il Patrizio Pietro Zen, diretto a Istanbul, dove avrebbe ricoperto la carica di Bailo, si ammalò improvvisamente tre-quattro giorni dopo aver lasciato Sarajevo, tanto che fu necessario ricondurlo d'urgenza nella capitale provinciale¹⁹. Il Governatore di Bosnia Gazi Hüsrev Bey si affrettò a scrivere al Doge Andrea Gritti, assicurando che il Bailo sarebbe stato curato nel migliore dei modi presso la sua casa e che nessuna offesa sarebbe stata arrecata agli uomini e ai beni che lo accompagnavano. Un decennio più tardi, İbrahim Reis, il comandante di una nave, catturò degli irregolari sudditi ottomani che volevano attentare alle sue mercanzie e li consegnò alle autorità veneziane chiedendo di tenerli in carcere fin quando il Sultano non avesse predisposto di conseguenza.

Quando si parla di integrazione si intende generalmente l'avvenuta accettazione di gruppi o individui eterogenei all'interno di una stessa compagine istituzionale, ma nel caso della costa balcanica nel Cinquecento possiamo piuttosto parlare dell'integrazione di due diverse compagini istituzionali in un unico sistema di egemonia economica. In questo contesto, non dell'essere musulmano, cattolico, ortodosso era questione, ma piuttosto del prendere parte, ovvero dell'essere integrato, a un complesso composito di azioni economiche dove individui diversi per nascita e condizione si collocavano a livelli pure diversi di intervento sulle risorse produttive.

¹⁸ Sul sistema degli appalti (*iltizâm*) si veda B. Cvetkova, *Recherches sur le système d'affermage (Iltizam) dans l'Empire Ottoman au cours du XVIe-XVIIIe s. par rapport aux contrées Bulgares*, in *Zakład Orientalistyki Polskiej Akademii Nauk, "Rocznik Orientalistyczny"*, XXVI, 2 (1964), pp. 111-132.

¹⁹ Gökbilgin, *Venedik Devlet ... cit.*, *vesika* 38, p. 167.

Fintanto che l'egemonia economica della Signoria rimase inviolata, la frontiera ottomana sud-occidentale poté godere di una prosperità e di un clima di diffusa certezza giuridica incomparabile alla situazione dei confini orientali e settentrionali dell'Impero. La differenza fondamentale risiedeva nel fatto che mentre a Est l'impatto con lo Stato sovrano più prossimo, la Persia, era mediato da una serie di potentati locali di incerta o variabile collocazione, vassalli del miglior offerente, a Occidente la presenza della Repubblica di Venezia, la sua potenza economica e la sua ferma volontà di autodeterminazione politica non consentivano di frammentare la continuità di una legittimità giuridica, pur in presenza di una frontiera la cui definizione era stata spesso all'origine di sanguinose battaglie.

Una guerra tra l'Impero e la Signoria era un evento che aveva effetti moltiplicatori su una vasta area geografica. Quando la flotta imperiale partì alla volta di Cipro, il conflitto si espresse su almeno quattro fronti diversi: il primo, nell'isola stessa; il secondo, a Istanbul, in atti di sabotaggio incoraggiati e promossi in tutta segretezza dal Bailo con l'ausilio di spie appositamente pagate; il terzo e meno efficace, costituito dal fronte mobile della flotta della Santa Lega, che rincorreva le galere di Piyâle Pascià; il quarto, nei Balcani, lungo tutta la strada che dalla capitale attraversava la Macedonia, la Bosnia, fino alla Dalmazia e a Venezia. Ancora alla vigilia della guerra, il Sultano Selim II mise in stato d'allerta Scopia e Sarajevo, al fine di intercettare spie e lettere segrete dirette a Venezia²⁰. Lettere provenienti da Venezia e dirette al Bailo cominciarono a essere intercettate a Skopje all'inizio di marzo 1570. Al Bailo venne proibito di scrivere in cifra, ma non di scrivere *tout court*, giacchè l'interruzione dei contatti epistolari tra l'Ambasciatore, prigioniero a Istanbul nel suo stesso palazzo, la colonia veneziana residente in Siria e il Doge avrebbe determinato la scomparsa di un'importante fonte di informazioni per le stesse attività di

²⁰ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (d'ora in poi BOA), *Mühimme Defteri* 9, *hüküm* 97, 28 Ramazan 977 (6 marzo 1570).

controspionaggio. Talvolta, i Veneziani lasciavano trapelare strumentalmente alcune notizie; fu il caso delle informazioni relative alla formazione della Santa Lega e agli spostamenti della flotta spagnola, che nel maggio 1570 si sarebbe trovata già a Brindisi²¹.

In tempo di guerra, i mercanti veneziani residenti nelle città ottomane e i loro rappresentanti diplomatici, pur gravemente limitati nella libertà di movimento e d'azione, ricevevano un trattamento diverso da quello riservato alle loro spie, spesso sudditi del Sultano, talvolta Musulmani, che venivano al contrario castigati senza pietà. A Dulcigno, un anonimo Montenegrino e un certo Beñlu 'Ali vennero fatti catturare e imprigionare dalle autorità ottomane il 28 marzo 1570, con l'accusa di essere spie della Serenissima²². Banditi, Ebrei, Greci e Slavi costituivano effettivamente la principale riserva di reclutamento di spie per i Veneziani in tempo di guerra²³. Hayim Saruk, il quale solo tre anni prima era stato protagonista di una strepitosa bancarotta che si era trasformata in un incidente diplomatico tra il Consiglio dei Dieci e la Sublime Porta, partì per Istanbul alla vigilia della guerra di Cipro in qualità di agente segreto della Signoria. Per impedire che i suoi messaggi venissero intercettati, Saruk adottò uno speciale linguaggio segreto, ove l'impiego di una serie di parole corrispondeva a significati del tutto diversi da quelli apparenti: per esempio, laddove veniva impiegata la parola "Rabbi David Lindo", si doveva intendere "Castelnuovo", "Rabbi Abram Codara", "Cerigo", fino ad associazioni più insidiose, come "Scopia" per dire "Cattaro", o curiose, come "biscotti" per definire il famoso 'Uluç Ali, la cui straordinaria

²¹ ASV, *Senato, Secreta. Dispacci ambasciatori a Costantinopoli*, filza 5, cc. 102r-104v, 6 maggio 1570.

²² BOA, *Mühimme Defteri 9, hüküm 199, 23 Şevval 977* (28 marzo 1570).

²³ B. Arbel, *Trade, Espionage and Inquisition: Hayyim Saruq's Resurgence*, in Id., *Trading Nations ... cit.*, p. 146 e P. Preto, *I servizi segreti di Venezia. Spionaggio e controspionaggio: cifrari, intercettazioni, delazioni, tra mito e realtà*, Milano 1994, pp. 240 e 247.

vicenda esistenziale costituì un esempio delle possibilità di mobilità sociale interna alla burocrazia e all'esercito imperiale. Sfortunatamente, il fronte balcanico non rimase solo lo scenario di uno scontro implacabile ma raffinato, privo di effetti collaterali, quale è solitamente quello dello spionaggio. Mentre Lala Mustafa Pascià cingeva d'assedio Famagosta, l'esercito veneziano sconfinava nella Bosnia ottomana, compiendo incursioni a danno della popolazione civile²⁴. Navigando alla volta di Messina, la flotta della Serenissima bombardò Valona e distrusse la fortezza di Durazzo, che, come testimonia una lettera imperiale del 1574, dovette essere ricostruita *ex novo* dopo la fine degli scontri²⁵.

Nel passaggio dal Medioevo all'età moderna, in pace e in guerra, i Balcani occidentali non furono mai una periferia, costituendo piuttosto il cuore di relazioni economiche e politiche di fondamentale importanza per gli Stati che su quella zona esercitavano in modi diversi ma equamente efficaci un'indiscussa egemonia.

²⁴ ASV, *Senato, Secreta, Dispacci ambasciatori Costantinopoli*, filza 5, cc. 79r. - 81v., lett. 12, 21 aprile 1570 e M. Lesure, *Lépante, la crise de l'empire ottoman*, Paris 1972, p. 67.

²⁵ BOA, *Mühimme Defteri* 10, *hüküm* 81, 3 Safer 979 (27 giugno 1571).

Da minoranza a maggioranza i mercanti della Transilvania tra il Quattrocento e il Settecento

Florina Ciure Creț

Nella Transilvania, che nel Quattrocento si trovava sotto la dominazione del Regno d'Ungheria, accanto ai Romeni, che rappresentavano la maggioranza troviamo anche Ungheresi, Sassoni e *Siculi* (*Szekely, Secui, Szekler*). In seguito ai privilegi ottenuti dai Re d'Ungheria¹ dopo il loro insediamento in Transilvania, i Sassoni dominarono nel Quattrocento il commercio transilvano, però a cominciare dal Cinquecento si parla già di decadenza del commercio sassone. E' stato notato che dalla fine del XV secolo esiste una notevole sproporzione tra la quantità di affari realizzati dai Sassoni in confronto con gli Ungheresi da una parte, e con i Romeni dall'altra parte. I dati contenuti nei registri doganali rilevarono un percentuale di 99% a sfavore dei primi. In base ai registri doganali di Sibiu (*Nagyszeben; Hermannstadt*) del 1500, Horváth Jenő ha stabilito che il commercio dei Sassoni rappresentava 0,41%, quello degli ungheresi 0,39%, invece quello dei Romeni ammontava fino al 99,27%². Le ulteriori rivalutazioni sembrano indicare come questi calcoli fossero sbagliati, perché in quel periodo i Sassoni godevano di

¹ Per esempio, il Re Luigi d'Angiò, tramite i diplomi rilasciati nel 1367 e 1370, concede ai Sassoni la possibilità di acquistare da Zara "prodotti orientali e veneziani" (Zs. P. Pach, *La politica commerciale di Luigi d'Angiò e il traffico delle 'mercanzie maritime' dopo la pace di Zara*, in: *Rapporti veneto-ungheresi all'epoca del Rinascimento*, a cura di T. Klaniczay, Budapest, 1975, p. 106); Sigismondo di Lussemburgo confermava il 18 febbraio 1395 agli abitanti di Sibiu (Sassoni, Greci, Romeni, Bulgari, Armeni), i loro privilegi commerciali, permettendo loro il libero commercio in tutto il regno; cf. C. C. Giurescu, *Le relations économiques Austro-Roumaines aux XVe-XVIIIe siècles*, "Revue Roumaine d'Histoire", VII (1968), 5, p. 744.

² C. A. Stoide, *Manufacturile din Țara Bârsei între 1750 și 1850*, Cluj-Napoca 2005, p. 7.

privilegi e non dovevano pagare le imposte doganali, e per questa ragione non si trovano nei registri le loro merci transitate³. D'altronde, erano pochi i Sassoni che passavano la dogana nei territori ottomani; comunque, la situazione rilevata dai documenti non può essere lontana dalla verità, ritiene Eugen Pavlescu⁴.

La Transilvania, con la sua posizione favorevole, con vie commerciali che continuavano nell'Europa Centrale le grandi vie occidentali verso l'area balcanica, collegando così la Penisola Balcanica con l'Europa Centrale ed Occidentale, divenne nel Cinquecento una zona d'importazione e di transito di merci orientali, un'area importante dell'attività dei mercanti provenienti dal Sud del Danubio. Le autorità transilvane controllavano l'attività dei mercanti attraverso alcune limitazioni, come quella di stabilire il prezzo delle merci che venivano vendute sul mercato e i luoghi di vendita; eccezione facevano i mercanti diventati nobili o quelli che godevano di un privilegio speciale.

Analizzando i registri doganali dell'anno 1500, Radu Manolescu arriva alla conclusione che, fino a quando Ungheria e Transilvania non passarono sotto la dominazione ottomana, i mercanti levantini (Greci, Turchi, e Armeni) portavano i prodotti orientali sul mercato della Valacchia dove li vendevano ai mercanti della Valacchia e Transilvania, perché di solito questi ultimi non passavano il Danubio, mentre i mercanti orientali non arrivavano fino a Braşov (*Brassó; Kronstadt*) e Sibiu a causa dei rapporti tesi fra l'Ungheria e l'Impero Ottomano. I mercanti della Valacchia avevano l'obbligo di depositare le merci a Sibiu o Braşov, da dove erano trasportate nell'Europa Centrale dai mercanti di Transilvania, dato che i mercanti orientali, compresi i Greci, non godevano né del diritto di vendita delle merci nel

³ *Ibidem*, p. 1.

⁴ E. Pavlescu, *Meşteşug şi negoţ la românii din sudul Transilvaniei (sec. XVII-XIX)*, Bucureşti, 1970, p. 63.

Principato, né di transito verso Vienna⁵. Dopo la fine del Regno d'Ungheria, divenuta la Transilvania vassalla della Porta, i mercanti orientali sudditi ottomani non rispettano più il diritto di deposito delle città Braşov e Sibiu (ottenuto nel 1508), Bistriţa (1523) e Cluj (1538)⁶, cioè di vendere le loro merci solo in queste città, il che spinse i mercanti transilvani, soprattutto i Sassoni, a protestare perchè vedevano pregiudicata la loro attività commerciale. Le autorità locali non tardano a rispondere alle lamentele dei mercanti transilvani: la dieta di Târgu Mureş (*Marosvásárhely; Neumarkt*) del 1551 decide la libertà di commercio in Transilvania per i mercanti di Valacchia, possibilità negata ai mercanti greci⁷. Nel 1559 la stessa misura sarà ripresa dalla Dieta di Alba Iulia (*Apulum, Alba Ultrasilvana, Bălgrad, Gyulafehérvár, Karlsburg, Weißenburg*); viene così proibito il commercio in Transilvania ai mercanti non residenti, essendo previste sanzioni per i trasgressori⁸. Il diritto di deposito delle città sassoni non viene rispettato dei mercanti greci, fatto dimostrato dalle misure prese contro di loro dal Principe István Báthory (1571-1586) il 13 marzo 1572, il quale ordinò ai mercanti stranieri non residenti in Transilvania di vendere le loro merci a Sibiu o Braşov; in caso contrario le merci sarebbero state confiscate. Però lo stesso Principe intervenne presso le autorità sassoni in favore di alcuni mercanti greci⁹, e, nel periodo successivo, i mercanti stranieri godettero di privilegi da parte delle autorità centrali, come quelli del 1571, 1577, 1585, forse come conseguenza degli interventi della Porta in favore dei suoi mercanti e dei trattati conclusi con i

⁵ R. Manolescu, *Relațiile comerciale ale Țării Românești cu Sibiul la începutul veacului al XVI-lea*, "Analele Universității C. I. Parhon", seria științe Sociale-istorie, 5 (1956), p. 240.

⁶ A. E. Dörner, *Transilvania între stabilitate și criză (1457-1541)*, in: *Istoria Transilvaniei*, vol. I, (*până la 1541*), coordinatori: I.-A. Pop e Th. Năgler, Cluj-Napoca, 2003, p. 310.

⁷ O. Cicanci, *Companiile grecești din Transilvania și comerțul european în anii 1636-1746*, București, 1981, p. 17.

⁸ *Ibidem*, p. 18.

⁹ *Ibidem*.

Principi transilvani¹⁰. Nel commercio transilvano furono coinvolti anche mercanti provenienti da Ragusa, alcuni di loro stabilitisi in città transilvane, quali Timișoara (*Temesvár*, *Temeschwar*), Lipova (*Lippa*), Bistrița (*Beszterce*; *Bistritz*), Cluj (*Koloszvár*; *Klausenburg*), Alba Iulia e Brașov; a Timișoara nel 1582 e ad Alba Iulia nella seconda metà del secolo ritroviamo piccole colonie ragusee. Di solito questi venivano dalla Bulgaria o, dopo la conclusione dei loro affari, vi ritornavano. Un Thomas Olaz Ragusiensis si trovava a Bistrița nel 1593, e un'altro mercante raguseo, Ludovicus Italus, si dirige da Cluj verso Timișoara, nel dicembre dell'anno 1581. La Dieta transilvana prevedeva nel 1593 per "i mercanti greci, italiani e tedeschi di Alba Iulia, i quali trasportavano con i carri di pagare 10 fiorini e per quelli che trasportavano le merci sui cavali 5 fiorini al giudice di Alba Iulia ..."¹¹. Risulta così che i mercanti stranieri stabilitisi nelle città transilvane pagavano le stesse imposte previste per i cittadini. Il 23 settembre 1571 si trovava a Brașov Marco Gilliatti, un mercante italiano che veniva dall'Oriente con pepe e spezie, il quale, volendo andare dai suoi parenti ad Alba-Iulia, venne fermato dagli abitanti di Brașov. Malgrado l'intervento dei suoi parenti presso il Principe Báthory István, che gli permise di andare e vendere le sue merci in qualsiasi città del paese, Giliatti dovette prima vendere la sua merce a Brașov¹². Tra gli anni 1577-1578 spicca il mercante raguseo Piero di Giovanni, il quale sviluppò un'attività commerciale intensa sul mercato di Brașov¹³, mantenendo rapporti con i

¹⁰ *Ibidem*, pp. 18-20.

¹¹ S. Goldenberg, *Italiani și raguzani în viața economică a Transilvaniei în secolul al XVI-lea*, "Studii. Revistă de istorie", XVI, no. 3 (1963), p. 608.

¹² Șt. Meteș, *Relațiile comerciale între Țara Românească și Ardealul până în secolul al XVIII-lea*, Sighișoara, 1921, p. 128; M. Dan, Goldenberg, *Regimul comercial al negustorilor balcano-levantini în Transilvania în secolele XVI-XVII*, "Apulum", VII/1 (1968), p. 549.

¹³ F. Páll, *Relațiile comerciale dintre brașoveni și raguzani (cu documente inedite despre negoțul lânii din anul 1578)*, "Revista arhivelor", 1 (1960), pp. 93-129.

suoi connazionali stabiliti sul territorio transilvano¹⁴. I mercanti stranieri, sempre più numerosi nella Transilvania, a causa delle limitazioni imposte dalle autorità locali, cercarono di migliorare la loro situazione, alcuni diventando cittadini ed altri ricevendo privilegi principeschi.

Un articolo della Dieta convocata nel 1581 considera dannoso l'arrivo dei Greci e proibisce loro di portar via dal Paese le monete d'oro e d'argento; comunque sono considerati utili perché hanno portato "merci turche", ma, con il pretesto di aver aumentato il prezzo dei prodotti sul mercato transilvano, viene loro proibito il libero commercio nel Principato, essendo obbligati a vendere i loro prodotti all'ingrosso nei depositi allestiti nel Paese; in caso contrario sono previste sanzioni sino alla confisca della merce e all'espulsione dei mercanti¹⁵. Nel 1583 il Principe Báthory István vietò ai mercanti "greci" di portar via dal Paese oro e argento, interdizione confermata dalla Dieta due anni più tardi, nel 1585, il che dimostra che i mercanti greci non rispettavano le regole imposte. Nel periodo della reggenza di Báthory (1585), la Dieta di Alba Iulia riconfermò il diritto dei mercanti "greci" e italiani di fare commercio in Transilvania solo se muniti di privilegi principeschi, senza la possibilità però di portar fuori dal Paese monete d'argento, oro e metalli preziosi non lavorati¹⁶. Il potere economico dei mercanti stranieri, soprattutto di quelli provenienti dal sud del Danubio, divenne sempre più grande in Transilvania¹⁷, il che spinse la Dieta convocata nel dicembre 1588 a constatare: "dato che non la quantità ma l'abbondanza delle merci determina il loro prezzo basso, abbiamo deciso riguardo ai mercanti greci e

¹⁴ *Ibidem*, p. 103.

¹⁵ Cr. C. Luca, *Politica mercantilistă a principilor transilvăneni din secolul al XVII-lea*, "Studia Medievalia. Lucrările Masteratului de Studii Medieval Central-Europene", I (2004), p. 205.

¹⁶ Dan, Goldenberg, *Regimul comercial al negustorilor balcano-levantini* ..., cit., p. 557.

¹⁷ L. A. Demény, *Regimul negustorilor străini din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XVII-lea*, "Studii. Revistă de istorie", XXVI, no. 2 (1973), p. 283.

d’altre stirpe [...] la loro libera circolazione” sul territorio transilvano¹⁸. A partire dalla fine del Cinquecento il Principe cominciò a rilasciare lettere di libero commercio per mercanti greci, dalmati ed italiani¹⁹.

Un altro articolo del 1610 riprende i regolamenti precedenti, insistendo sui prodotti che è vietato portar fuori dal Paese: accanto alle monete troviamo anche pellicce. Fu proibito il cambio delle monete di tasso più alto con quelle di tasso più basso, però i mercanti stranieri furono incoraggiati a portar denaro in Paese, a comprare merci autoctone e a portarle a Costantinopoli²⁰; la libera circolazione dei mercanti greci sul territorio transilvano fu ripresa dal Principe Báthory Gábor (1608-1613) nel 1609²¹. Varie decisioni delle Diete, come quelle del 1622 e 1623, che saranno riprese quasi ogni anno, riconfermano le anteriori interdizioni, considerando benefica l’attività commerciale dei Greci, perciò saranno prese delle misure per stimolare l’arrivo nel Paese delle monete con alto tasso in oro e argento²². Nel 1632, la Dieta di Alba Iulia decise la libertà del commercio per i mercanti greci che potevano vendere e acquistare merci nella Transilvania al minuto²³; dopo il 1668 gli Ebrei ebbero il permesso di portare in paese prodotti di lusso e gioielli²⁴. Tra i mercanti che transitarono nel 1685 merci per la dogana di Turnu Roșu,

¹⁸ *Monumenta Comititalia Regni Transsylvaniae*, vol. III, p. 243.

¹⁹ *Ibidem*, p. 217.

²⁰ I. Lupaș, *Măsuri legislative luate în dietele ardelene contra grecilor*, “Anuarul Institutului de Istorie Națională Cluj”, III (1924-1925), p. 539 *apud* Cr. C. Luca, *op. cit.*, p. 205; si veda anche Lupaș, *Paralelism istoric*, București, 1937, in particolare il capitolo *Concurență comercială între Greci și Sașii din Transilvania*.

²¹ Luca, *op. cit.*, p. 206.

²² *Ibidem*, p. 208.

²³ *Ibidem*, p. 211.

²⁴ Șt. Pascu, *Transilvania în epoca principatului 1541-1699*, Cluj 1947, p. 274.

accanto a Greci, Romeni, Bulgari, Ungheresi, Sassoni e Armeni, troviamo anche Serbi, Turchi e Cosacchi²⁵.

Durante i secoli XVI-XVII i Sassoni non cessarono di protestare nelle Diete transilvane contro i mercanti greci considerati i principali colpevoli della decadenza della loro attività commerciale. Però le proteste non ebbero l'esito voluto, e così i Greci ottennero privilegi, diventando così i padroni del commercio transilvano²⁶. A causa delle proteste delle città sassoni che lamentavano come i mercanti greci praticassero il commercio su itinerari proibiti, dalla Dieta di gennaio-febbraio 1630 si decide di confiscare le merci dei mercanti che evitano di passare per la dogana²⁷. La decadenza dei mercanti sassoni e la loro incapacità di far fronte alla concorrenza viene rilevata dal fatto che, accanto alle città Făgăraș (*Fogaras; Fogarasch*), Caransebeș (*Karánsebes; Karanschebesch*) e ad altri centri urbani importanti, le città sassoni di Sibiu e Brașov divennero veri bastioni dei mercanti stranieri. Non è un fatto casuale che a Sibiu sia stata fondata prima Compagnia, seguita dopo da quella di Brașov; e contemporaneamente anche i mercanti balcanici residenti a Făgăraș ed Alba-Iulia formarono le loro associazioni, come fecero anche i mercanti di Gherla e Gheorghieni²⁸. Associazioni di tipo professionale, chiamate genericamente compagnie "greche", le quali includevano però accanto ai Greci anche molti Aromeni (Macedoromeni), Armeni e Ragusei, furono fondate nei primi decenni del XVII secolo in

²⁵ Demény, *Le commerce de la Transylvanie avec les régions du Sud du Danube effectué par la douane de Turnu Roșu en 1685*, "Revue Roumaine d'Histoire", VII, (1968), 5, p. 772.

²⁶ I. Moga, *Politica economică austriacă și comerțul Transilvaniei în veacul XVIII*, "Anuarul Institutului de Istorie Națională din Cluj", VII (1936-1938), pp. 104-105.

²⁷ Demény, *Regimul tricesimelor și punctele vamale din Transilvania în perioada principatului autonom*, "Studii și materiale de istorie medie", VII (1974), p. 6.

²⁸ Idem, *Regimul negustorilor străini din Transilvania ...*, cit., pp. 286-287.

alcune delle più importanti città della Transilvania²⁹, sul modello delle compagnie mercantili occidentali. Il privilegio principesco per la fondazione della Compagnia “greca” di Sibiu fu rilasciato dalla cancelleria del Principe Rákóczy I György (1630-1648), l’8 luglio 1636,³⁰ ma essa cominciò ad operare solo due anni più tardi³¹. La Compagnia “greca” di Braşov, invece, fu fondata in base alla risoluzione della Dieta di Alba Iulia, del 1 ottobre 1678, varata dal Principe Apaffi I Mihály (1661-1690), il 4 novembre 1678, e cominciò effettivamente a funzionare solo nel 1683³². La Compagnia “greca” di Sibiu si proponeva di avere funzioni di associazione di mercanti riuniti dagli interessi comuni: il loro scopo era l’ottenimento di vari privilegi che consentisse ai Soci il miglior funzionamento dell’attività mercantile. Sia le autorità transilvane, sia quelle viennesi – queste ultime governarono la Transilvania a partire dalla fine del XVII secolo, quando il Principato transilvano passò nelle mani degli Asburgo – erano interessate allo sviluppo del commercio orientale e preferivano piuttosto un’associazione organizzata che garantisse per i suoi membri l’osservanza delle regole stabilite dall’autorità centrale e l’adempimento degli oneri fiscali. Già dal privilegio di fondazione della Compagnia «greca» di Sibiu la solidarietà fra i suoi membri risulta come principio di funzionamento della stessa associazione di mercanti. Questa Compagnia ebbe uno statuto particolare

²⁹ O. Cicanci, *Companiile ...*, cit.; si veda anche N. Iorga, *Istoria românilor în chipuri și icoane*, vol. III, *Negoțul și meșteşugurile în trecutul românesc*, Bucureşti, 1906, pp. 107-180; P. Cernovodeanu, *Comerţul Ţărilor Române în secolul al XVII-lea*, “Revista de istorie”, XXXIII, n. 6 (1980), pp. 1071-1084; Goldenberg, *Les relations économique entre Est et Ouest aux XV^e-XVIII^e siècles*, “Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie din Cluj-Napoca”, XXIV (1981), pp. 154-164.

³⁰ Si veda T. Bodogae, *Le privilège commercial accordé en 1636 par G. Rakoczy aux marchands Grecs de Sibiu*, “Revue Roumaine d’Histoire”, XI, n. 4 (1972), pp. 647-653.

³¹ Per la Compagnia *greca* di Sibiu si rimanda al saggio di N. Camariano, *L’organisation et l’activité culturelle de la Compagnie des marchands grecs de Sibiu*, “Balcania”, VI (1943), pp. 201-241.

³² Cicanci, *Companiile ...*, cit., p. 25.

rispetto alle altre compagnie dell'epoca, perché non fu sostenuta direttamente dall'autorità centrale dell'Impero Ottomano dal quale proveniva la maggior parte dei suoi membri. Per questa ragione, nei documenti della Compagnia e, soprattutto, nei regolamenti di funzionamento, viene rilevata la solidarietà, la protezione e l'aiuto reciproco fra i suoi membri, indipendentemente dalle regole varate in tal senso da qualsiasi autorità pubblica. Il privilegio dell'8 luglio 1636, concesso alla stessa Compagnia commerciale, stabiliva un contributo annuo di 300 talleri da versare all'erario pubblico e conferiva ai Greci il diritto di avere un proprio Capo liberamente eletto e un Tribunale abilitato a giudicare in primo grado le cause insorte tra i Soci. Già il 6 gennaio, i Soci decidevano di eleggere il *Proestos* della Compagnia. Però solo il 7 gennaio 1639 fu eletto il primo *Proestos* e Giudice della Compagnia, vale a dire Eustatios Platscu da Arvanitohori, con il voto della maggioranza dei mercanti. Il *Proestos* era infatti il capo della comunità mercantile, un *primo inter pares* tra i Soci della Compagnia. Insieme al termine greco *Proestos*, si usava talvolta il termine armeno *Catis*, il che dimostra che tra i membri della Compagnia compaiono anche numerosi Valacchi balcanici, cioè Macedoromeni³³. Accanto al diritto di fare commercio i mercanti godettero della libertà confessionale, un Parocco "greco" assicurava il servizio religioso.

Alla fine del XVII secolo e all'inizio del XVIII secolo i cambiamenti politici della Transilvania influenzarono anche l'attività della Compagnia. Il Diploma imperiale del 1701 riconfermò i diritti ottenuti dai mercanti riuniti nella Compagnia fondata nel secolo precedente, però anche altri mercanti cosiddetti "orientali" – quali Armeni ed Ebrei – ottennero vari privilegi. Inoltre, arrivarono in Transilvania altri mercanti "greci" che non facevano parte da alcuna Compagnia. La Compagnia di Sibiu approvò misure per limitare il loro influsso sull'economia transilvana: nel gennaio del 1723, ad esempio, ai nuovi entrati nella Compagnia fu

³³ *Ibidem*, p. 45.

proibito di organizzare incontri o feste indipendentemente dai Soci che vantavano una certa anzianità. Un articolo imponeva una multa di 60 fiorini per tutti quelli che, per negligenza o dolo, “provocano qualche danno ad un fratello mercante”; un altro articolo vietava di viaggiare e lavorare insieme con Sassoni, Ungheresi, Romeni, Armeni o qualsiasi altro mercante straniero che si rifiutasse di contribuire alle spese ordinarie della Compagnia. Già il regolamento del 1746 mette in risalto la solidarietà indiscussa fra i membri della stessa origine all’interno della Compagnia. Prendendo atto del comportamento inadeguato di alcuni stranieri, di recente entrati nella Compagnia, si decise di vietare i rapporti personali dei membri della Compagnia con i Nobili e le Autorità locali. Sin dalla fondazione della Compagnia, tutti i membri furono obbligati a pagare la stessa quota associativa e parte delle spese della Compagnia. In seguito agli ulteriori cambiamenti si stabilì che tutti gli abitanti del Principato, di qualsiasi etnia, che desiderassero entrare nelle fila dei Soci della Compagnia contribuissero alle spese, benché essi spendessero di meno. Queste misure furono decise per proteggere i privilegi ottenuti dalla Compagnia. L’attività commerciale della Compagnia era guidata dai suoi dirigenti con il consenso dei membri consociati. Essi controllavano i guadagni ottenuti nel Paese e all’estero, per impedire accumulazione di redditi illeciti, sottratti al pagamento delle tasse dovute alle autorità³⁴.

Come abbiamo già accennato, la Compagnia “greca” di Braşov³⁵ fu fondata mezzo secolo dopo quella di Sibiu, in

³⁴ *Ibidem*, pp. 36-37.

³⁵ Per l’argomento si veda anche N. Iorga, *Acte româneşti şi câteva greceşti din arhivele Companiei de comerţ oriental din Braşov*, Vălenii de Munte, 1932; Pavlescu, *op. cit.*, pp. 56-61 (in particolare il capitolo *Compania grecească*); C. Papacostea-Danielopolu, *Organizarea şi viaţa culturală a Companiei “greceşti” din Braşov (sfârşitul secolului al XVIII-lea şi prima jumătate a secolului al XIX-lea*, “Studii istorice sud-est europene”, I (1974); Cicanci, *Le statut juridique et le régime de fonctionnement de la Compagnie de commerce de Braşov*, “Revue des Études Sud-Est Européennes”, XVII, no. 1-2 (1979), pp. 241-255.

seguito al privilegio rilasciato dalla Dieta della Transilvania, il 1 ottobre 1678, e confermato dal principe Apaffi I Mihály. Il privilegio del Principe conferiva ai membri della Compagnia di Braşov il diritto di autonomia, cioè di autogovernarsi e di rivolgersi al Tribunale della Compagnia per le cause insorte fra i Soci. Infatti, all'interno della Compagnia erano giudicati i Soci soltanto per questioni di natura commerciale e per liti meno importanti. Il Podestà (*judet*) della città di Braşov non aveva il diritto di intervenire³⁶. Le decisioni della Compagnia consigliavano, nel 1689, di preservare la totale uguaglianza tra i Soci e di non permettere ingiustizie al discapito dei meno abbienti.

È molto probabile che i mercanti di Braşov siano stati ispirati dal regolamento adottato dalla Compagnia “greca” di Sibiu, nel gennaio del 1695, con la quale loro avevano rapporti cordiali. Un inserto del 4 agosto 1695 del registro della Compagnia di Braşov prevedeva che colui che trafficava merci in qualità di membro della Compagnia e le vendeva con l'aiuto di una persona che non ne era Socio doveva pagare una multa di 400 fiorini; la stessa multa veniva inflitta a chi impediva ad un Socio la vendita di merci o s'intrometteva per sottrargli i clienti. Regole severe riguardavano quelli che, per vari motivi, litigavano violentemente, qualora il loro comportamento fosse stato comprovato da testimoni. Una multa di 200 fiorini veniva inflitta a quelli che, attraverso il loro atteggiamento, procuravano danni alla Compagnia, nei territori dell'Impero Ottomano o della Valacchia, secondo quanto previsto nel registro della Compagnia risalente al 18 dicembre 1718.

Il Diploma imperiale del 16 settembre 1765 conferiva ai mercanti di Braşov il diritto di costruire e acquistare case, di comprare terreni agricoli in Transilvania. Invece, quelli di Sibiu non avevano il diritto né di comprare terreni, né di acquistare le case in cui abitavano, dovendo pagare l'affitto mensile stabilito dalle autorità locali. I mercanti greci si avvalevano frequentemente del diritto d'appello presso il

³⁶ Cicanci, *Companiile ...*, cit., pp. 38-39.

Comes dei Sassoni. Spesso i documenti della Compagnia registrano i viaggi a Sibiu, per usufruire del diritto d'appello per le varie cause insorte tra mercanti e abitanti del luogo, indicando anche le somme pagate in quella occasione. Per il periodo successivo al Diploma imperiale del 16 settembre 1701, nel registro della Compagnia di Braşov, si conservano i verbali redatti sulla disposizione dei Giudici che fanno riferimento all'atteggiamento dei mercanti associati nella Compagnia³⁷.

Per entrare a far parte della Compagnia si doveva ovviamente pagare un contributo. Se un mercante si rifiutava di pagare il contributo, veniva considerato escluso dalla Compagnia. Quando veniva pagato il dovuto contributo si registravano anche i nomi e le somme pagate dagli stranieri, persone che, temporaneamente, godevano del privilegio di svolgere l'attività in qualità di Socio della Compagnia, in cambio ad un tassa, e tra loro c'erano mercanti greci, armeni, ebrei e bulgari. Il 14 agosto 1688, insieme ai 35 mercanti della Compagnia che pagavano la loro quota, erano registrati anche 21 stranieri. Poco prima del 1708 il numero dei mercanti della Compagnia di Braşov ammontava a 30, però negli anni successivi il loro numero diminuì considerevolmente. Anche se si parla della Compagnia cosiddetta «greca», la gran parte dei Soci aveva nomi romeni, e nel registro della Compagnia si scriveva in caratteri cirillici³⁸. D'altronde in Transilvania, a partire dalla fine del XVII secolo e fino al XIX secolo, il termine «greco» era sinonimo di «mercante». Nel registro dei Greci del 1733, alcune persone chiamate *Questor Graecus* non erano propriamente *Natione Graecus*, ma *Natione Valachus*, *Bulgarus*, *Rascianus*. Erano Greci non come Nazione, bensì come professione³⁹.

Benché la fluttuazione dei membri della Compagnia di Braşov fosse più elevata rispetto a quella di Sibiu, e i regolamenti per diventare Socio fossero meno rigorosi, i

³⁷ *Ibidem*, p.40.

³⁸ *Ibidem*, pp. 74-76.

³⁹ Luca, *op. cit.*, p. 220.

mercanti di Braşov erano solidali nel difendere gli interessi della Compagnia. Il contributo da pagare era differenziato a seconda dei suoi membri, vale a dire: “i piccoli” pagavano meno dei “grandi”, ma la partecipazione alle decisioni era uguale per tutti.

Altre regolamentazioni risalenti al XVIII secolo stabilivano alcune norme di comportamento dei padroni e dei servitori o degli apprendisti che lavoravano nelle botteghe dei mercanti. I mercanti associati nella Compagnia non dovevano assumere servitori o apprendisti tra la popolazione autoctona, ma solo “figli di Romei”, vale a dire Greci o, genericamente Balcanici. Era infatti prevista una multa di 60 fiorini per chi non avesse osservato questa delibera⁴⁰.

Le Compagnie “greche” di Sibiu e Braşov, gran parte dei membri delle quali proveniva dalla Macedonia o dall’Epiro, ebbero rapporti commerciali ininterrotti con Venezia, e alcuni nomi dei loro membri compaiono tra quelli della comunità greca lagunare. Gli scambi di merci tra l’Europa Centro-Orientale e la città di S. Marco facilitò il fenomeno di prestito di alcune parole italiane che entrarono nella terminologia mercantile delle compagnie transilvane⁴¹.

Per svolgere in condizioni ottimali la loro attività commerciale e per condividere i rischi e i guadagni, i mercanti si associavano spesso tra di loro: due o tre persone contribuivano con i capitali necessari e s’impegnavano nella compravendita delle merci. Il più delle volte a preferire questo modo di praticare il commercio erano i mercanti greci e balcanici collegati al mercato veneziano, ma anche i mercanti dei Principati Romeni optavano per tale sistema. Di solito avveniva che due o tre mercanti mettessero insieme un certo capitale; mentre uno si impegnava negli acquisti, l’altro si occupava della vendita dei prodotti. Con gli incassi delle vendite venivano pagate le tasse ed eventuali multe, quindi

⁴⁰ Cicanci, *Comaniile ...*, cit, p. 129.

⁴¹ eiusdem, *Structura etnică a companiilor comerciale din Transilvania*, “Memoriile Secţiei de Ştiinţe Istorice a Academiei R. S. R.”, IV (1979), p. 40.

ciascuno si riprendeva il capitale investito, mentre i profitti venivano divisi secondo l'accordo iniziale⁴².

La gestione associativa degli affari mercantili della Compagnia di Braşov è documentata sin dai primi atti della Compagnia, quelli risalenti al 1683. Fra il 22 gennaio e l'8 aprile 1689 sono menzionati vari mercanti appartenenti alla Compagnia e i loro compagni tra i Soci. Le stesse regole riguardanti l'associazionismo erano condivise dai Soci della Compagnia di Sibiu. I mercanti erano tenuti a dichiarare alla dirigenza della Compagnia tutti gli accordi di compartecipazione associativa, in caso contrario era prevista una multa salata⁴³.

Alcuni documenti mostrano i rapporti di collaborazione fra i membri della Compagnia di Braşov e i mercanti di Valacchia e Moldavia. Alcuni mercanti residenti a Bucarest, vale a dire Nico Papa, Mano Apostolo, Nicolò Caragiani, Giacomo Pillarino, Nicolò Cara-Ioannu, Teodoro Nicula, Spiro Panu, Sava Stoia, Demetrio Bandu e Adam Demetriu, i quali trafficavano in cera, pellami e altre merci esportate a Venezia, come risulta dalla corrispondenza spedita da Bucarest tra il 1695 e il 1716, erano Soci temporanei o comunque impegnati in affari con i mercanti della Compagnia di Braşov⁴⁴.

I mercanti Soci delle Compagnie di Sibiu e Braşov andavano alle principali fiere del Sud-Est europeo: Salonico, Giannina, Adrianopoli, Tărnovo, Filippopoli (Plovdiv), Larissa, Tripoliţa, Masalonghi ecc. e ovviamente anche a quelle di Costantinopoli⁴⁵. Come è naturale, i prodotti messi in vendita provenivano in gran parte dall'Europa Orientale. Si commercializzavano anche vari prodotti inglesi e francesi portati da Costantinopoli, orologi da Genova, zucchero, pepe ed altre spezie dall'Oriente, cotone e riso da Alessandria,

⁴² eiusdem, *Companiile ...*, cit., p. 127.

⁴³ *Ibidem*, p. 133.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 157, si veda anche Iorga, *Istoria comerţului românesc. Epoca veche*, Bucureşti, 1925, pp. 300-309.

⁴⁵ Per una visione più completa sulle fiere, si veda *La pratica dello scambio. Sistemi di fiere, mercanti e città in Europa (1400-1700)*, a cura di P. Lanaro, Venezia 2003.

vernici e legno pregiato dal Brasile, nonché diversi prodotti manifatturieri veneziani.⁴⁶ I mercanti greci erano autorizzati a vendere solo merci orientali o di provenienza ottomana, essi però spesso non tenevano conto di questa limitazione, come risulta dai dibattiti intervenuti nella Dieta transilvana e dalle numerose multe inflitte ai trasgressori⁴⁷. Fu l'imperatrice Maria Teresa, tramite il privilegio imperiale del 13 agosto 1777, ad autorizzare i mercanti delle Compagnie di Sibiu e Braşov a commercializzare ogni tipo di merce. I Sassoni non cessarono di lottare per riottenere gli antichi privilegi mercantili, che fino alla metà del Cinquecento erano stati la loro fonte di ricchezza. I notabili politici e alcuni mercanti sassoni decisero nel 1710 di fondare una Società Commerciale a Sibiu; gli Statuti della nuova Compagnia prevedevano l'esclusione dei mercanti greci, ebrei, bulgari e romeni, vale a dire dell'intera concorrenza, dalle città sassoni. Nel 1712, in base a questi Statuti, i mercanti sassoni indirizzarono una petizione all'Imperatore, chiedendo di riavere i privilegi dei quali i loro antenati avevano goduto nei secoli precedenti, ma la richiesta non ebbe risposta positiva⁴⁸. Il 27 aprile 1743 gli stessi mercanti sassoni spedirono un'altra supplica all'Imperatore, lamentando l'attività dei mercanti stranieri, tra cui i Greci, i quali, dopo essersi arricchiti, lasciavano le città transilvane per trasferirsi definitivamente nei territori dell'Impero Ottomano. Al sostegno delle loro dichiarazioni, essi fecero l'esempio di un mercante veneziano, il quale nel 1742, dopo venti anni di attività, lasciò la Transilvania di nascosto, portando con sé 60.000 fiorini, senza pagare alcuna imposta alla città transilvana di residenza⁴⁹. I mercanti cosiddetti "greci" rimarranno i veri padroni del commercio

⁴⁶ Cicanci, *Companiile ...*, cit., pp. 150-151.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 134; per l'argomento, si veda Dan, Goldenberg, *Regimul comercial al negustorilor balcano-levantini ...*, cit., pp. 545-558; Demény, *Regimul negustorilor străini ...*, cit., pp. 283-298.

⁴⁸ Moga, *op. cit.*, pp. 107-108, sulla rivalità tra i mercanti greci e sassoni si veda *Ibidem*, il sottocapitolo *Politica economică austriacă și rivalitatea dintre negustorii sași și greci din Transilvania*, pp. 144-165.

⁴⁹ Cicanci, *Companiile ...*, cit., p. 93.

transilvano e data la loro importanza, le autorità viennesi prendono misure per determinare la loro permanenza definitiva sul loro territorio facendoli diventare cittadini austriaci⁵⁰.

Alla fine del XVII secolo e all'inizio del XVIII i cambiamenti politici della Transilvania influenzarono l'attività della Compagnia. Il Diploma del 1701 riconfermò i diritti ottenuti dai mercanti che facevano parte della Compagnia nel secolo precedente, però anche altri mercanti „orientali” – quali Armeni ed Ebrei – ottennero vari privilegi⁵¹. Il dominio austriaco sulla Transilvania fu consolidato in seguito ai successi militari antiottomani nel Sud-Est europeo, sanciti dal trattato di pace di Passarowitz, del 21 luglio 1718, quando l'Austria s'impadronì del Banato e dell'Oltenia. La Corte di Vienna operò per il riorientamento del commercio estero della Transilvania⁵². Secondo i piani economici di Vienna, l'Ungheria e la Transilvania erano destinate a fornire materie prime e a importare i prodotti industriali di altri territori che si trovavano entro i confini dell'Impero asburgico.⁵³ L'Austria tentò di controllare direttamente le posizioni chiave della vita economica transilvana e di dare un impulso agli scambi di merci con il Vicino Oriente. Subito dopo la conclusione del Trattato di Passarowitz, il 27 luglio 1718, l'Austria firmò un accordo commerciale con gli Ottomani, e il 31 ottobre dello stesso anno la Commissione aulica commerciale richiamò l'attenzione delle autorità sul fatto che tutti i mercanti della Moldavia e della Valacchia, nonché qualsiasi mercante suddito ottomano, potevano svolgere liberamente la loro attività nei territori degli Asburgo, purché possedessero un passaporto rilasciato dalla Porta. Allo stesso scopo mirava la fondazione della “Compagnia orientale di commercio”, il 27

⁵⁰ Moga, *op. cit.*, pp. 112-113.

⁵¹ Vezi F. Ciure, *Appunti sulle compagnie commerciali della Transilvania e i loro rapporti con Venezia nel Sei-Settecento*, “Quaderni della Casa Romena di Venezia”, 4 (2006), pp. 135-149.

⁵² Si veda Giurescu, *op. cit.*, pp. 743-761.

⁵³ Moga, *op. cit.*, p. 91.

maggio 1719, alla quale l'Imperatore destinava il monopolio del commercio marittimo con l'Impero ottomano⁵⁴.

Il commercio internazionale fu incoraggiato e protetto: i commercianti greci e armeni detennero per un periodo il primato nell'esportazione e importazioni di merci, ma poi il loro ruolo fu preso dai Romeni infiltrati nella Compagnia greca di Braşov, ma anche attraverso la Compagnia dei Romeni di Şchei⁵⁵.

I dati statistici del 1768 dimostrano che tra quelle 122 case di commercio di Braşov solo 11 appartenevano a Sassoni. Di quelle 111, 31 appartenevano alla Compagnia Greca di Commercio e 80 ai mercanti di Şchei. In quanto all'origine dei mercanti di Şchei, degli 82 mercanti menzionati nel 1769, 68 erano romeni provenienti da Şchei, 7 di origine greca, tra cui due nati proprio a Şchei. Gli altri sette venivano da fuori: tre dalla Moldavia, due dalla Valachia e uno dalla Transilvania⁵⁶.

Alcuni dei membri delle compagnie greche, in gran parte Romeni e Macedoromeni, fondarono le loro proprie compagnie commerciali. Tra le compagnie commerciali che svolsero un ruolo importante nel commercio transilvano del Settecento spiccano quelle di Mihai Țumbru, Ioan Marcu e Costantin Hagi Pop. Il più delle volte esse furono costituite in base ai rapporti personali intercorsi fra i Soci; ne facevano parte parenti o concittadini affidabili. Per i rapporti mercantili veneto-transilvani, si nota la feconda attività del mercante di Braşov – Mihai Țumbru (chiamato, nelle fonti coeve, anche Cimbru)⁵⁷. Infatti, dalla sua corrispondenza risulta che era

⁵⁴ *Ibidem*, p. 111; per le importazioni-esportazioni di merci nella Transilvania, si veda Demény, *Relațiile comerciale ale Transilvaniei în lumina veniturilor vamale din anii 1717-1724*, "Studii. Revistă de istorie", XXIII, no. 5 (1970), pp. 989-998.

⁵⁵ Pavlescu, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁶ Stoide, *op. cit.*, p. 2.

⁵⁷ Stoide, I. Caproşu, *Relațiile economice ale Braşovului cu Moldova. De la începutul secolului al XVIII-lea până la 1850*, Chişinău, 1992; Stoide, *op. cit.*, pp. 134-142; a riguardo l'attività di Țumbru si veda anche D.

originario da Seatîște, località della Macedonia. All'età di 21 anni egli si associò con un suo concittadino, Hagi Trandafir Gheorghe Dosiu; la loro Compagnia stabilì la propria sede a Belgrado. Sin dai primi anni della sua attività, il Țumbru si accordò con alcuni mercanti aromeni che trafficavano nei centri commerciali balcanici e nel territorio degli Asburgo, sviluppando progressivamente i suoi affari⁵⁸. Il 17 luglio 1780, il principale Socio di Michele Țumbru, Gheorghe Marcu da Sibiu, lo consigliò di trasferirsi in Transilvania, a Brașov o a Sibiu. Quindi, nel 1782, Țumbru si stabilì definitivamente a Brașov dove sposò Paraschiva, la figlia di Ioan Boghici⁵⁹, noto mercante romeno della città transilvana. Al suo arrivo a Brașov, stando alle informazioni tratte dai documenti contemporanei, la situazione economica locale non era diversa rispetto al periodo anteriore. Nel 1768 vi erano 122 mercanti, e tra questi alcuni erano riuniti in 11 “ditte” sassone, mentre 31 mercanti erano Greci e 80 provenienti da Șchei, cioè probabilmente Romeni poiché, essi costituivano la maggioranza degli abitanti nella località situata nei pressi di Brașov. Nel 1771, ad eccezione della Compagnia “greca”, funzionavano a Brașov 32 compagnie, solo 12 delle quali appartenevano a Sassoni, mentre le altre a Valacchi e Bulgari⁶⁰. Per quanto riguarda il numero e i componenti della Compagnia “greca”, la coscrizione del 16 gennaio registrava 16 membri a pieno titolo, gli altri 24, in gran parte Romeni, furono ammessi tra i Soci in deroga a titolo straordinario. All'arrivo di Țumbru a Brașov, la Compagnia “greca” era ormai in crisi, e il mercante macedone, insieme ai vari mercanti romeni residenti nella città, cercò di accedere alla categoria urbana dei *Bürger*, alla pari dei Sassoni, a causa delle limitazioni imposte agli stranieri dalla magistratura

Limona, *Un negustor anonim din Brașov din veacul al XVIII-lea*, “Studii și articole de istorie”, vol. II, 1960.

⁵⁸ E. Limona, D. Limona, *Aspecte ale comerțului brașovean în veacul al XVIII-lea – negustorul aromân Mihail Țumbru*, “Studii și materiale de istorie medie”, IV (1960), p. 526.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 528.

⁶⁰ Fr. Teutsch, *Geschichte der Siebenbürger Sachsen*, Sibiu, 1907, p. 235.

cittadina in nome della comunità sassone che vi costituiva la maggioranza.

Di conseguenza, nel 1780, Costa Gianli e altri mercanti abbandonarono la Compagnia di Braşov per diventare *Bürger*, e nel 1782 Ioan Boghici, il suocero di Țumbru, acquistò un'abitazione in città, ottenendo il diritto di cittadinanza. Dopo il suo matrimonio, Mihai Țumbru lasciò la Compagnia perché, nella lite insorta fra i mercanti greci e i semplici cittadini greci per il controllo della Chiesa greco-ortodossa locale, egli si dichiarò dalla parte di quest'ultimi⁶¹. Proprio nel 1791 la Dieta transilvana dispose che il diritto di cittadinanza nella città sassone venisse esteso anche sui membri delle Nazioni romena e greca⁶². Un momento importante nella vita e nell'attività di Mihai Țumbru fu la fondazione di una nuova Compagnia mercantile, insieme con il suocero, Ioan Boghici, e con il gran Boiario valacco Hagi Stan Jianu da Craiova, nell'ottobre del 1789⁶³. Gli affari di Țumbru erano spesso finanziati dalle tesorerie principesche di Iași e Bucarest, tramite Costantin Vasiliu e Teodoran Cincu, noti mercanti e banchieri di Bucarest⁶⁴. Come clienti occasionali di Țumbru appaiono Avram e Lupu, Ebrei di Focşani, ai quali inviava carta, conterie, rubini, piombo e varie cose minute. Nella Valacchia, nel 1787, Țumbru metteva in vendita merci in associazione con Boghici. Le terre valacche erano zona d'incontro per i mercanti provenienti da vari Paesi, e là Țumbru vendeva merci a Nicolò Țânțarul e Nica Smeană, ambedue Aromeni da Şiştov⁶⁵.

Un'altra Compagnia di Sibiu, impegnata prevalentemente nell'esportazione della cera, era quella di Manicati Safranu, Socio della locale Compagnia "greca". Originario da Melenic, Manicati si trasferì a Sibiu verso la metà del XVIII secolo,

⁶¹ E. Limona, D. Limona, *op. cit.*, p. 530.

⁶² Stoide, *op. cit.*, p. 45.

⁶³ E. Limona, D. Limona, *op. cit.*, p. 530.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 532.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 544-545.

dove ebbe il sostegno dei suoi figli Gheorghită, Costantin, Manole e Iosef per svolgere in proprio l'attività mercantile⁶⁶.

L'intensificazione degli scambi economici tra gli Paesi romeni determinò l'incremento delle compagnie commerciali che comprendevano membri romeni o erano fondate da Romeni. La Casa mercantile di Costantin Hagi Pop di Sibiu ebbe un ruolo importante nello sviluppo del commercio estero della Transilvania. Costantin Pop ereditò la "ditta" dal suocero, Hagi Petru Luca, Socio della Compagnia "greca" di Sibiu. Menzionato nei documenti coevi come mercante a partire dal 1747, Hagi Petru Luca sviluppò affari importanti nella Valacchia ed ebbe rapporti cordiali con alcuni facoltosi mercanti greci di Venezia e Trieste, collaborazione continuata ed ampliata dal genero⁶⁷. Dal 1771, il Pop guidò la "ditta" del suocero, commerciando in lana, pellami lavorati, cera, merci esportate, tramite i suoi agenti di Sibiu, dalla Valacchia e dalle aree sotto il dominio ottomano direttamente a Budapest, Vienna, Trieste e Venezia. Hagi Costantin Pop si avvaleva dalla collaborazione dei suoi agenti residenti in varie località⁶⁸. C'erano rapporti di parentela fra la famiglia Pop e i Boiari, originari dall'Oltenia, Murgășanu e Jianu. Costantin Hagi godeva della fiducia dei più importanti Boiari del paese, quale Nicola e Manolache Brâncoveanu, ai quali forniva merci occidentali procurate da lui stesso o acquistate dalle diverse case di commercio di Sibiu, Vienna o Venezia. I Boiari offrivano al mercante le materie prime raccolte dalle loro tenute, soprattutto il già menzionato Stan Jianu impegnato in affari con la Casa Pop⁶⁹. Il mercante Pop non era l'unico mercante dal sud di Transilvania che manteneva un

⁶⁶ *Ibidem*, p. 326.

⁶⁷ N. Iorga, *Istoria comerțului românesc. Epoca mai nouă*, București, 1937, p. 43.

⁶⁸ M. Racovițan, *Negustori din sudul Transilvaniei și exportul de ceară din Țările Române la sfârșitul secolului al XVIII-lea*, "Apulum", XVI (1978), p. 323.

⁶⁹ A. Oțetea, *Casa de comerț Hagi Constantin Pop din Sibiu și rolul ei în dezvoltarea comerțului din Țara Românească*, "Comunicări și articole de istorie", I (1955), pp. 29-44; Racovițan, *op. cit.*, p. 324.

commercio di transito fra i Paesi sotto il dominio ottomano e quelli dal Europa Centrale. Sibiu e Braşov intrattennero un fiorente commercio di transito soprattutto nel Settecento, grazie alla politica mercantilista e espansionista dell'Impero Asburgico, politica che incoraggiava l'importazione delle materie prime provenienti dai Paesi romeni e dai Balcani necessarie per l'approvvigionamento delle proprie industrie. La politica degli Asburgo impediva lo sviluppo dell'industria in Transilvania, allo scopo di imporre i propri prodotti provenienti dalle province dell'Ovest sul mercato transilvano e dagli altri Paesi romeni⁷⁰.

La petizione, rivolta all'Imperatore Leopoldo I nel 1700 dai Romeni in qualità di rappresentanti di quei *cives Graeci*, estese ingiustamente ai mercanti greci i benefici del privilegio rilasciato dalle autorità viennesi il 16 settembre 1701, che permetteva loro di vendere le merci al minuto come facevano i mercanti romeni stabiliti a Braşov e Şchei. Tenendo presente che il beneficio non spettava loro, questi chiesero nel 1722, e poi nel 1747, di usufruire dello stesso privilegio. Solo il 13 agosto 1777, in seguito alle istanze fatte dai Sassoni a favore dei Greci e a sfavore dei mercanti romeni sempre più numerosi e già diventati i loro concorrenti principali, l'imperatrice Maria Teresa, ritenendo che il privilegio precedente fosse stato rilasciato per i Romeni, estende ai mercanti greci riuniti nella Compagnia di Braşov il privilegio di vendere i loro prodotti nella località di residenza, però non alle fiere⁷¹. Tra i 39 membri della Compagnia greca di Braşov nel 1781, 13 erano Romeni, sia originari di Şchei o Haţeg, sia provenienti dalla Valacchia, tra quali ritroviamo Pantazi Căpriţă, Ion Pană, Dumitru Bulgaru, Constantin Antoni, Gheorghe Neculai, Ion Iegeriţ⁷². In un rapporto inviato al governo il 21 maggio 1783, il Magistrato informa che, per quanto riguarda i mercanti *Greco-Wallachi*, pochi di loro erano Greci, come quelli della Compagnia greca, cioè sudditi

⁷⁰ *Ibidem*, p. 325.

⁷¹ Pavlescu, *op. cit.*, p. 57.

⁷² *Ibidem*, pp. 58-59.

ottomani e di Nazione greci, nati in Grecia o Macedonia; i loro antenati erano Greci e avevano sviluppato il proprio commercio, mentre gli attuali non avevano in comune con i mercanti greci propriamente detti, né l'origine, né la lingua⁷³. Proprio per questo “la Società dei mercanti greci di Braşov”, cioè di quelli che non potevano entrar a far parte della Compagnia, chiese che la delibera imperiale del 1777 fosse estesa a tutti gli richiedenti, non solo a quelli provenienti da Grecia e Macedonia, non prendendo in considerazione la loro origine etnica, compresi quelli provenienti da Moldavia e Valacchia. Anche se la loro richiesta non fu presa in considerazione, poco a poco l'attività commerciale transilvana passò nelle mani dei Romeni; quelli di Şchei ebbero un ruolo importante, cosicché dalla fine del Settecento i romeni, attraverso l'attività commerciale svolta, divennero i padroni del mercato economico transilvano⁷⁴.

Sia individualmente che in Società, sia autoctoni che allogeni, i mercanti coinvolti nell'attività mercantile, indipendentemente dalla loro nazionalità, contribuirono notevolmente allo sviluppo del commercio transilvano. Minoritari dal punto di vista etnico, ma maggioritari da quello del volume degli scambi economici, con tutte le difficoltà incontrate, questi riuscirono ad imporsi sul mercato transilvano, e le autorità locali e poi quelle viennese presero in considerazione la loro importanza nei traffici mercantili tra l'Europa Centrale ed Orientale.

⁷³ *Ibidem*, p. 59.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 67.

Petr Mogila
(Petru Movilă, Petro Mohyla, Piotr Mohyla),
difensore di una maggioranza trattata da minoranza

Viviana Nosilia

Dopo la disgregazione della *Rus'* di Kiev e le incursioni tataro-mongole nel XIII secolo gli Slavi orientali si trovarono privi di un'entità statale unita e forte che garantisse la realizzazione del tradizionale principio di sinfonia che caratterizzava la visione del potere nel mondo ortodosso. Con l'ascesa della potenza di Mosca parve ricostituirsi una tale condizione; parve, appunto, perché alla fine il potere temporale finì per sopraffare totalmente quello spirituale, giungendo, nel periodo sovietico al paradosso dell'autosacralizzazione. Queste vicende sono note e molto studiate. L'orientamento storiografico russocentrico, che è stato a lungo dominante, ha fatto sì che fosse quasi scontato attribuire l'eredità della *Rus'* di Kiev *in toto* all'erede più potente, dimenticando che per secoli la gran parte delle terre dell'antica *Rus'* fece parte del Gran Principato di Lituania e della Corona Polacca, entità che sarebbero poi confluite nella più vasta realtà della *Rzeczpospolita Obojga Narodów*. E con quelle terre entrò nell'orbita polacco-lituana anche una popolazione fortemente ancorata alle tradizioni religiose e legata ai suoi centri spirituali. Oggi si cerca di riscoprire e valorizzare anche questa parte dell'eredità kieviana, talvolta con un esclusivismo non inferiore a quello grande-russo.

Il presente contributo si articolerà in due parti: nella prima tenterò di delineare per sommi capi le vicende della popolazione ortodossa che viveva sulle terre entrate a far parte del Gran Principato di Lituania e della Corona Polacca, nella seconda presenterò alcuni aspetti di quella che è forse la più grande personalità dell'Ortodossia di quei luoghi.

Il XIII secolo e la prima metà del XIV furono un periodo molto confuso per i Principati della *Rus'*, caratterizzato da guerre, alleanze instabili, passaggi di mano di territori. Buona parte delle terre della *Rus'* si venne a trovare sotto il dominio del Gran Principato di Lituania, che all'epoca era ancora ufficialmente un Paese pagano. L'aristocrazia lituana voleva mantenere il controllo dei territori conquistati e voleva conservare in essi una posizione di privilegio, ma non imponeva i propri usi, anzi, tendeva ad assumere quelli dei conquistati, giungendo anche a convertirsi alla religione ortodossa (Ochmański, 46-47). L'elemento etnicamente lituano si venne a trovare in netta minoranza rispetto a quello ruteno¹ (Beauvois, 48). Secondo Mironowicz, nel XIV secolo

¹ Il termine "ruteno", così come il toponimo "*Ruthenia*", sono nomi nati al di fuori dei territori cui si riferiscono. Nel linguaggio scientifico italiano essi si sono diffusi per far fronte all'assenza di un traduttore adeguato delle parole polacche *Rusin*, *ruski*, *Ruś* o dello slavo ecclesiastico *русьскыи*. In origine questi termini si riferivano alla *Rus'* di Kiev, mentre poi, con l'espansione polacco-lituana negli antichi principati che l'avevano costituita, essi passarono a designare la popolazione che vi risiedeva in quanto caratterizzata dalla religione ortodossa e dalla lingua slavo-orientale. In seguito, con la crescita della potenza di Mosca, il termine *ruski* in polacco si oppose a *rosyjski*, ma ancora nella prima metà del XVII secolo gli intellettuali ortodossi della *Rzeczpospolita*, scrivendo nella loro lingua slavo-orientale, usavano i termini *Рос(с)ия* e *рос(с)ийський* con riferimento agli Ortodossi del loro territorio, mentre per il Gran Principato di Mosca si usavano le parole *Москва* e *московський* o, in polacco, *Moskwa* e *moskiewski* (Ševčenko, 9, nota; Naumow 2001, 202, nota 13). Nella lingua polacca attuale i termini *Rosja* e *rosyjski* si riferiscono inequivocabilmente alla Russia. Nella letteratura in lingua polacca del XVI e XVII secolo la parola *Ruś* è usata molto frequentemente come etnonimo, più che come toponimo, quasi come collettivo per riferirsi alla popolazione ortodossa presente nello Stato polacco-lituano. Nella letteratura scientifica attuale si diffondono anche termini come *staroukraiński* o *starobiałoruski* (*староукраїнський*, *старобілоруський*), ma si tratta di imprecisioni, in quanto per un'epoca anteriore al XVII secolo è difficile tracciare una distinzione fra "ucraino" e "russo bianco". Certamente esistevano delle differenze e nessuno nega il procedere della differenziazione della lingua parlata, ma, stando a quanto mi risulta dalla letteratura da

circa il 90% della popolazione del Gran Principato di Lituania era di religione ortodossa, tenendo conto sia dei Ruteni, sia dei Lituani convertiti alla religione ortodossa (Mironowicz 2003, 142). Come conclude lo studioso, “Litwa, posiadająca w swych granicach ziemie ruskie, była jedynie formalnie państwem pogańskim. Kościół prawosławny miał pełną swobodę kultu²” (Mironowicz 2003, 142-143). La conversione alla religione ortodossa riguardava anche le famiglie nobili e principesche, molto spesso grazie ai matrimoni misti. Non era infrequente il caso di persone di religione diversa all’interno della stessa famiglia. Questa situazione in Lituania durò sino all’Unione di Krewo (14 agosto 1385) (Mironowicz 2003, 143).

La condizione degli Ortodossi nelle terre che erano sotto la dominazione polacca era diversa. I matrimoni misti erano frequenti anche in Polonia, sin dai tempi antichi: per esempio, Boleslao Boccatorta³ (1102-1138) sposò una principessa rutena (Beauvois, 24). Nel periodo della frammentazione territoriale della Polonia, la pratica dei matrimoni misti cattolico-ortodossi era divenuta così frequente da suscitare proteste da parte di Papa Gregorio IX, così come, del resto, in passato era stata biasimata anche da parte del monaco

me consultata, un abitante delle terre delle attuali Ucraina e Bielorussia si sarebbe definito, nell’epoca in questione, piuttosto *Rusin* o *Litwin* che “ucraino” o “bielorusso”. I fattori principali di distinzione erano la religione e la lingua. Qui usiamo il termine ruteno per comodità, pur consapevoli della sua inadeguatezza. Sulle difficoltà terminologiche si veda Giovanna Brogi Bercoff, *Ruś, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa środkowo-wschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym*, in: *Contributi italiani al XIII Congresso Internazionale degli Slavisti (Ljubljana 15-21 agosto 2003)*, a cura di A. Alberti, M. Garzaniti, S. Garzonio, Pisa, AIS, 2003, pp. 325-387; si veda anche il non superato A. Martel, *La langue polonaise dans les pays ruthènes: Ukraine et Russie Blanche, 1569-1667*, Lille, Université de Lille, 1938.

² [La Lituania, che possedeva all’interno dei propri confini terre rutene, era solo formalmente un Paese pagano. La Chiesa Ortodossa aveva piena libertà di culto].

³ Pol.: Bolesław Krzywousty.

ortodosso Feodosij Pečerskij († 1074) (Mironowicz 2003, 91-92).

La questione dei rapporti con la popolazione ortodossa si pose in modo più ampio ai tempi di Casimiro il Grande⁴ (1333-1370), che inglobò vasti territori abitati da Ruteni, come la Galizia⁵. Durante le campagne di conquista, stando alle cronache locali rutene, il sovrano polacco avrebbe distrutto luoghi di culto ortodossi o li avrebbe convertiti in chiese cattoliche, fatto che comunque è difficilmente verificabile. Quello che si sa è che in seguito egli s'impegnò a rispettare gli Ortodossi e non intraprese azioni di conversione forzata al Cattolicesimo. Nel suo agire egli si regolava in base a considerazioni di convenienza politica, tant'è che fu persino ripreso da Papa Clemente VI per il suo atteggiamento spregiudicato, che lo portava a concludere disinvoltamente alleanze sia coi Lituani pagani, sia coi principi ruteni "scismatici" (Mironowicz 2003, 120-126). Con lo spostamento degli interessi statali verso Est, a causa delle perdite territoriali ad Occidente e delle conquiste ad Oriente, la necessità di prendere una posizione nei confronti della popolazione ortodossa si faceva sempre più pressante (Mironowicz 2003, 135). Certamente, il Re polacco cercò anche di stringere buoni rapporti con Roma e scrisse al Papa comunicando la propria intenzione di istituire un'Arcidiocesi cattolica a Halyč⁶, ma, considerando l'opera di questo sovrano nel suo complesso, pare che egli si lasciasse guidare molto più dagli interessi politici piuttosto che dalle convinzioni religiose. La via scelta da Casimiro il Grande nei confronti degli Ortodossi fu quella del rispetto; anzi, egli compì anche alcuni tentativi per ottenere la riapertura di una Metropolia ortodossa autonoma di Galizia, obiettivo che egli conseguì nel 1371, ma senza risultati duraturi, poiché il Metropolita Kiprian la soppresse all'inizio del XV secolo. Il mantenimento di una tale linea di condotta per il Re polacco

⁴ Pol.: Kazimierz Wielki.

⁵ Pol.: Galicja; ucr.: Галичина; r.: Галиция; ted.: Galizien.

⁶ Pol.: Halicz; r.: Галич; ted.: Halitsch.

non fu semplice, poiché egli doveva continuamente far fronte alle pressioni provenienti da Roma per favorire la conversione al Cattolicesimo. Che Casimiro il Grande fosse poco propenso a mettere in atto discriminazioni è dimostrato anche dal fatto che durante il suo regno non era raro che dei Ruteni occupassero importanti cariche pubbliche e che i documenti diretti ai Ruteni fossero redatti nella loro lingua ufficiale, una lingua slavo-orientale (Mironowicz 2003, 126-127, 136-138).

Nel 1377 prese il potere Ladislao II Jagellone⁷ (Gran Principe di Lituania 1377-1381, 1382-1401; Re di Polonia 1386-1434) (Mironowicz 2003, 145). La situazione politica internazionale era molto difficile. Oltre alle rivalità interne per il potere, la Lituania si trovava pressata dai Cavalieri Teutonici e da Mosca. Jagiełło, grazie all'aiuto della madre ortodossa, la Principessa Julianna⁸, aveva iniziato trattative con la corte moscovita per chiedere la mano di una figlia di Dmitrij Donskoj, pensando di chiudere un fronte di guerra e di assicurarsi nel contempo una preziosa alleanza. Tuttavia, i Cavalieri Teutonici non avrebbero perso il pretesto per muovere guerra alla Lituania, dato che fra "scismatici" e "pagani" non pareva che per loro ci fosse molta differenza. Inoltre, la forza di attrazione esercitata da Mosca per le terre rutene non era da sottovalutare. Pertanto, risultava politicamente più conveniente concludere un'alleanza matrimoniale con la Polonia, tanto più che si presentava l'occasione di poter ascendere anche al trono della Corona (Ochmański, 60-61).

L'atto d'unione personale fu siglato a Krewo⁹ il 14 agosto 1385; il Battesimo di Jagiełło, che prese il nome di Ladislao II, il suo matrimonio con la piccola Edvige d'Angiò¹⁰ (Regina di Polonia 1384-1399) e la sua incoronazione ebbero luogo nel febbraio dell'anno successivo. Nell'autunno di quello stesso anno il nuovo re tornò in Lituania, dove intraprese

⁷ Pol.: Władysław Jagiełło; lit.: Jogaila.

⁸ R.: Ульяна Александровна Тверская.

⁹ V. r.: Крѣва; lit.: Krėva.

¹⁰ Pol.: Jadwiga Andegaweńska; lit.: Jadvyga I-oji de Anjou; ungh.: Hedvig.

l'attività di cristianizzazione e cattolicizzazione del Paese (Ochmański, 62). Secondo quanto scriveva nel 1501 il segretario del Gran Principe di Lituania Alessandro¹¹ (Aleksander), ai tempi del Battesimo di Jagiełło per ogni lituano pagano c'erano dieci ruteni ortodossi (Mironowicz 2003, 147).

Subito dopo l'atto di Krewo furono introdotti provvedimenti che discriminavano la popolazione ortodossa, anche se va detto che la situazione era diversa a seconda che si trattasse di zone con popolazione a maggioranza cattolica o a maggioranza ortodossa. Dove gli Ortodossi vivevano in mezzo ai Cattolici essi erano soggetti a restrizioni nell'accesso alle cariche pubbliche e nella possibilità di erigere luoghi di culto, mentre laddove essi costituivano la maggioranza riuscivano a mantenere i loro diritti. Durante il periodo di regno di Jagiełło e del cugino Witold¹² (Gran Principe di Lituania 1401-1430), dunque, la religione ortodossa fu relegata allo stato di religione tollerata (Mironowicz 2003, 147).

L'unione personale fu rinnovata a nel 1400 a Grodno¹³, nel 1401 a Vilna¹⁴ e il 2 ottobre 1413 a Horodło¹⁵, dove ebbe luogo una specie di cerimonia di “adozione” di famiglie nobili lituane da parte di famiglie polacche: a 47 famiglie lituane fu consentito di aggiungere ai loro stemmi quelli di famiglie nobili polacche. Si voleva creare un avvicinamento fra le classi nobiliari dei due Paesi (Ochmański, 68-71). I privilegi, tuttavia, riguardarono solo la nobiltà rutena cattolica (Mironowicz 2003, 165).

La Chiesa Cattolica, tuttavia, durante il regno di Ladislao II veniva nettamente favorita, il che non poteva che compiacere Roma, che già vedeva la Polonia come avamposto per la conversione dell'Oriente (Beauvois, 60-61); la conversione al Cattolicesimo non era obbligatoria, ma era un'opzione che

¹¹ Aleksander Jagiellończyk.

¹² Lit.: Vytautas; russo: Витовт; bielorusso: Вітаўт.

¹³ В. г.: Горадня, Гродна; lit.: Gardinas; russo: Гродно.

¹⁴ Lit.: Vilnius; polacco: Wilno; r.: Вильна; b. r.: Вільня; lat.: Vilna.

¹⁵ R. e ucr.: Городло.

aprirebbe molte porte. Le discriminazioni messe in atto contro i non-Cattolici non comportavano generalmente la perdita di diritti già acquisiti, ma implicavano l'esclusione da privilegi concessi ai Cattolici. Col privilegio di Vilna del 1387 alla Chiesa Cattolica fu consentito di acquistare la proprietà di terre, mentre quella Ortodossa poteva solo ricevere i fondi in concessione, senza mai diventare formalmente proprietaria. Un altro provvedimento di quello stesso anno proibiva alla nobiltà i matrimoni misti e stabiliva che, nel caso in cui il matrimonio avesse luogo ugualmente, il coniuge ortodosso si sarebbe dovuto convertire al Cattolicesimo. La stessa linea di condotta era seguita sia da Ladislao II sia da Witold, Gran Principe di Lituania, anche se quest'ultimo si distingueva per la sua tolleranza. Le disposizioni governative, tuttavia, non erano sempre messe in pratica: le limitazioni di fatto erano applicate nei territori con popolazione mista, mentre nelle terre a prevalenza ortodossa la loro realizzazione non era scontata (Mironowicz 2003, 163-165; Ochmański, 71). Beauvois afferma addirittura quanto segue:

Il est cependant indéniable [...] que pour les élites lituano-polonaises de tout l'est de la Pologne, le voisinage des religions orthodoxe et catholique était naturel et rarement source de conflits (Beauvois, 61).

Nelle città, però, la situazione era più tesa, soprattutto se si considerano le Confraternite. Le Confraternite delle città con composizione confessionale mista erano generalmente dominate dai Cattolici, anche se comprendevano membri di altre religioni; di fatto i membri ortodossi erano costretti a seguire il calendario delle feste cattoliche e ad adempiere ad una serie di obblighi anche nei confronti della Chiesa di Roma. Quest'atteggiamento di discriminazione spinse gli Ortodossi a creare organizzazioni proprie (Mironowicz 2003, 191).

In questo periodo si venne inaugurando anche una pratica

che col tempo avrebbe prodotto esiti disastrosi per la Chiesa Ortodossa: si tratta del cosiddetto diritto di patronato¹⁶. Di per sé tale diritto era una continuazione di una tradizione della Chiesa bizantina. La sua essenza è spiegata bene da Chodyncki, che distingue in esso, secondo le forme assunte nel Regno polacco-lituano, la congiunzione di elementi del diritto bizantino e di quello occidentale. Secondo il diritto bizantino, al patrono, fondatore di un'istituzione religiosa, spettavano il diritto di onorare con doni il candidato alla carica di Vescovo e di esercitare un certo potere di controllo e di giurisdizione sull'istituzione fondata. Secondo il diritto bizantino solo le persone private o le istituzioni religiose potevano essere patroni, e, in ogni caso, solo se appartenenti alla stessa religione dell'ente fondato. Nel mondo occidentale, invece, il diritto di patronato poteva appartenere anche allo Stato (cioè al sovrano in quanto rappresentante del Paese, non semplicemente come devota persona privata). Nella pratica, il patrono poteva dunque decidere della nomina dei candidati alle cariche più importanti della Chiesa Ortodossa, poiché senza i "doni" del patrono la persona nominata non poteva ricoprire il suo ufficio. All'interno del Regno polacco-lituano si creò una situazione per cui il principale patrono e difensore della Chiesa Ortodossa apparteneva ad una religione diversa. I laici nella scelta delle persone che avrebbero dovuto occupare le cariche ecclesiastiche più importanti acquisivano sempre più potere (Chodyncki, 68; Mironowicz 2003, 155).

Dopo la morte di Ladislao II (1434) i suoi successori, Ladislao III Jagellone¹⁷ (1434-1444) e Casimiro Jagellone¹⁸ (1444-1492) per questioni di opportunità politica emanarono privilegi a favore della Chiesa Ortodossa e della popolazione ortodossa¹⁹, ma non si sa fino a che punti essi siano stati poi

¹⁶ Pol.: *prawo podawania*; r.: ктиторство.

¹⁷ Pol.: Władysław III Warneńczyk.

¹⁸ Pol.: Kazimierz Jagiellończyk.

¹⁹ Privilegio di Buda del 22 marzo 1443: il clero ortodosso viene parificato a quello cattolico; privilegio del 1447: la nobiltà del Gran Principato di Lituania ottiene gli stessi diritti della nobiltà della Corona (Mironowicz 2003, 179-180).

attuati (Mironowicz 2003, 179-180). Durante il regno di Kazimierz si verificò un evento molto importante per la storia della Chiesa Ortodossa nelle terre slavo-orientali: nel 1458 la storica Metropolia di Kiev²⁰ si divise formalmente in due Metropoli distinte, quella di Kiev e quella di Mosca²¹, con confini che coincidevano con quelli statali fissati tra il Regno polacco-lituano e il Gran Principato di Mosca (Mironowicz 2003, 181). Questo apriva la via all'autonomia della Chiesa di Mosca, ma permetteva anche alla Metropolia di Kiev di organizzarsi autonomamente.

In generale, il regno di Casimiro Jagellone non fu caratterizzato da una politica discriminatoria verso gli Ortodossi; del resto, data l'ascesa della potenza di Mosca, inimicarsi la nobiltà di religione ortodossa sarebbe stato a dir poco controproducente. Rimanevano in vigore o venivano confermati antichi provvedimenti vessatori nei confronti degli Ortodossi, ma senza che si provvedesse alla loro applicazione. I Ruteni occupavano la maggior parte delle cariche pubbliche nel Gran Principato di Lituania, con ampie possibilità di carriera, come nel caso della famiglia magnatizia Chodkiewicz. Nel dirimere le controversie in cui era coinvolta la Chiesa Ortodossa, a favore della quale effettuò anche alcune donazioni, Casimiro Jagellone si comportava con equità (Mironowicz 2003, 195-196).

Dopo il decennio di regno di Giovanni I Alberto²², sul trono polacco salì Alessandro Jagellone²³ (1501), che era già Gran Principe di Lituania dal 1492. Pur essendo un fervente cattolico, Alessandro non perseguì gli Ortodossi, anche per il fatto non trascurabile che era sposato con la Principessa Elena, figlia del Gran Principe di Mosca Ivan III e a sua volta convinta ortodossa. I provvedimenti discriminatori verso gli

²⁰ Slavo ecclesiastico: **КѢКВѢ**; ucraino: Київ; russo: Киев; polacco: Kijów; latino: Chiovia.

²¹ Entrambi i Metropoliti, sia quello di Kiev, sia quello di Mosca, continueranno curiosamente ad usare nella loro titolatura l'espressione "e di tutta la Rus".

²² Pol.: Jan Olbracht.

²³ Pol.: Aleksander Jagiellończyk.

Ortodossi, pur continuando a sussistere sulla carta, rimanevano spesso lettera morta. Alessandro non proibiva l'acquisizione di beni da parte di chiese e monasteri ortodossi, anzi, effettuava lui stesso donazioni a loro favore. Nel 1499 egli emanò un privilegio che garantiva i diritti della popolazione ortodossa e provvide a confermarlo nel 1502 (Mironowicz 2003, 196-201).

La Chiesa Cattolica rimaneva comunque in una posizione privilegiata. Gli ordini monastici svolgevano un'attiva opera di propagazione del Cattolicesimo nelle terre rutene, attirandosi l'ostilità della popolazione ortodossa. Chiese cattoliche venivano aperte anche in centri a maggioranza ortodossa, il che suscitava il disappunto dell'illustre suocero di Alessandro (Mironowicz 2003, 197-198).

Tracciando un bilancio della situazione della Chiesa Ortodossa nel Regno polacco-lituano nel XV secolo, Mironowicz constata un generale peggioramento rispetto al periodo di dominazione della dinastia Piast. I matrimoni misti, almeno ai livelli sociali più alti, erano diminuiti. La polonizzazione progrediva, sia per l'afflusso di Polacchi, sia per la progressiva unificazione amministrativa tra Corona e Gran Principato e per l'attrattiva esercitata sulla nobiltà lituana dai diritti di cui godeva la *szlachta* della Corona. Nella Corona l'Ortodossia era percepita come un elemento allogeno. Ciò non impediva agli Ortodossi di raggiungere elevate posizioni alla corte regia. Nelle città, tuttavia, la situazione era più tesa, così nascevano conflitti (Mironowicz 2003, 202-203).

Lo Stato Polacco-Lituano giunse così al XVI secolo con l'aspetto di un Paese multietnico e pluriconfessionale. Il Paese contava all'incirca otto milioni di abitanti. Mironowicz riporta alcune stime in base alle quali gli abitanti etnicamente polacchi sarebbero stati meno della metà, mentre per il 40% della popolazione sarebbe stato costituito da Ruteni e Lituani e per il 10% da varie minoranze. Sempre secondo Mironowicz, la popolazione ortodossa avrebbe rappresentato all'incirca il 40% del totale (Mironowicz 2003, 208).

Il regno degli ultimi due Jagelloni, Sigismondo I il

Vecchio²⁴ (1506-1548) e Sigismondo II Augusto²⁵ (1548-1572), viene generalmente considerato un periodo di respiro per l'Ortodossia in Polonia e Lituania. In realtà, considerando i fatti nel loro insieme, questo periodo di contatti sempre più stretti fra Ortodossia e Cattolicesimo produrrà i presupposti per la nascita di fenomeni di cui gli Ortodossi in seguito si sarebbero lamentati.

Sigismondo I il Vecchio confermò nel 1511 il privilegio concesso da Alessandro nel 1499 alla popolazione ortodossa e in generale si dimostrò ben disposto verso l'Ortodossia, consentendo la costruzione di templi ortodossi in varie città, in particolare a Vilna, dove ne furono eretti ben due, e ciò malgrado il divieto esistente. Egli emise una serie di provvedimenti a favore di singole diocesi ortodosse (Mironowicz 2003, 215).

Per la serie di leggi emanate a favore degli Ortodossi si distinse Sigismondo II Augusto. In realtà questo Re non sempre agì in modo positivo per la Chiesa Ortodossa. Egli esercitava costantemente il diritto di patronato al momento dell'attribuzione delle cariche ecclesiastiche vacanti degli Ortodossi. La scelta del dignitario sarebbe dovuta spettare in ultima istanza al clero, mentre il patrono avrebbe dovuto semplicemente conferire i beni necessari perché egli potesse esercitare le sue funzioni. Di fatto, però, già da un po', con la caduta di Costantinopoli, il diritto di patronato si traduceva nella vera e propria scelta del candidato da parte del patrono. Sigismondo Augusto seguiva questo principio nella nomina degli altri dignitari della Chiesa Ortodossa, considerando le cariche ecclesiastiche alla stregua di quelle statali e vedendo in esse, molto spesso, un modo per remunerare i servizi a lui resi da qualche ortodosso a lui fedele. In teoria, secondo il diritto canonico orientale, i Vescovi dovevano essere scelti fra i monaci, mentre il Re non si faceva scrupolo di scegliere candidati laici per ricoprire alte cariche ecclesiastiche, suscitando la disapprovazione del Metropolita Iona che, nel

²⁴ Pol.: Zygmunt I Stary.

²⁵ Pol.: Zygmunt II August.

1568, pretese che non fossero distribuite cariche ecclesiastiche ai laici o che, per lo meno, il laico scelto si consacrasse entro tre mesi. In quest'abuso del diritto di patronato è vista la radice di molti dei mali che affliggevano la Chiesa Ortodossa, giacché le qualità intellettive e morali dei candidati non erano prese in considerazione e pertanto spesso uffici molto importanti erano occupati da persone indegne; la stessa estrazione sociale dei prescelti era solitamente medio-bassa. Ciò comportava una ricaduta negativa sui gradi inferiori della gerarchia ecclesiastica, che rimanevano privi di un controllo e di un esempio da seguire, e causava conseguenze disastrose sulla vita della Chiesa in generale, perché raramente le persone scelte in tal modo erano diligenti e scrupolose nella gestione degli affari ecclesiastici e sollecite nella cura spirituale dei fedeli. Certamente la Chiesa Ortodossa non guadagnava in termini d'immagine da una situazione del genere; difficilmente i prelati potevano ottenere la stima dei loro fedeli e ancor più difficilmente quella dei loro avversari religiosi, soprattutto in alcuni casi estremi, come quello di vescovi analfabeti²⁶ (Chodyncki, 69-79; Mironowicz 2003, 221-222).

Non tutti i problemi interni della Chiesa Ortodossa dipendevano dalla questione delle nomine; quale che fosse la causa dei disordini, in quanto patrono il re aveva l'obbligo di impegnarsi per porvi rimedio. Sigismondo Augusto adottò una serie di misure in tal senso. Egli favoriva la convocazione di Sinodi, anche quando lo stesso Metropolita non brillava per spirito d'iniziativa; cercava di risollevarne la moralità dei monasteri di cui era direttamente tutore, anche se i risultati erano scarsi e il suo esempio non era imitato da molti altri signori; interveniva per impedire che i funzionari locali non s'intromettessero nella giurisdizione degli ecclesiastici e perché i diritti patrimoniali della Chiesa Ortodossa fossero rispettati, anche incaricando propri funzionari di difendere con

²⁶ Secondo Mironowicz, tuttavia, "poziom intelektualny hierarchii prawosławnej niewiele odbiegał od poziomu biskupów katolickich" [il livello intellettuale della gerarchia ortodossa non si discostava molto dal livello dei vescovi cattolici] (Mironowicz 2003, 223).

le armi i beni ecclesiastici. Benché in alcuni casi Sigismondo Augusto abbia imposto il pagamento di tributi a carico del clero ortodosso, più frequenti erano i provvedimenti di esenzione dalle imposte a favore di quest'ultimo (Chodynicky, 80-91).

L'atteggiamento generale di Sigismondo Augusto nei confronti della popolazione ortodossa era tutt'altro che ostile, anche se si osservano differenze fra la Corona e la Lituania.

Chodynicky enumera quattro atti fondamentali del Re per la regolamentazione dei rapporti con gli Ortodossi in Lituania, atti dal tenore piuttosto contraddittorio. Gli atti del 1547 e del 1551 contengono restrizioni nell'accesso alle cariche politiche per gli Ortodossi, definiti "scismatici". Dall'analisi dei documenti e del contesto storico lo studioso inferisce che la loro genesi vada fatta risalire alla rivalità tra grandi famiglie magnatizie, che cercavano di escludersi a vicenda dagli incarichi di potere; secondo Chodynicky, il numero delle cariche oggetto di proibizione era in realtà molto inferiore rispetto a quanto appare a prima vista; inoltre, la *ratio* dei provvedimenti era principalmente di natura politica: da una parte si voleva fare in modo che gli Ortodossi non partecipassero alle sedute del Consiglio del Gran Principe quando si discuteva di politica estera, poiché si temeva che essi avrebbero potuto parteggiare per Mosca; dall'altra non si faceva che sancire le limitazioni previste dalle leggi lituane riguardanti la possibilità per coloro che non erano nativi della Lituania di occupare pubblici uffici. Insomma, lo studioso sostiene che le origini di questi atti vadano ricercate più nell'opportunità politica e nel particolarismo locale che nella discriminazione religiosa (Chodynicky, 101-113).

Particolare apprezzamento da parte degli Ortodossi ottennero i privilegi del 1563 e del 1568 che eliminavano le restrizioni nei confronti della popolazione ortodossa nel Gran Principato di Lituania. Questi provvedimenti riguardavano anche gli abitanti delle città. La *ratio* di queste norme era molto probabilmente il desiderio di preparare il terreno per l'unione reale fra Polonia e Lituania (Chodynicky 123; Mironowicz 2003, 217).

Nella Corona la *szlachta* di rito greco era già stata parificata a quella cattolica da un privilegio di Ladislao III del 1443. Il rapporto fra *szlachta* cattolica e ortodossa, del resto, era diverso rispetto alla Lituania: prima dell'Unione di Lublino, mentre nel Gran Principato si contendevano il potere famiglie magnatizie di confessioni diverse, nella Corona i magnati erano in prevalenza cattolici o protestanti, mentre la *szlachta* di rito greco era di livello inferiore. I conflitti non mancavano, ma erano più che altro di natura economica. Le città erano i luoghi in cui la convivenza risultava più difficile; la concorrenza per le cariche pubbliche era accanita e, nella maggioranza dei casi, gli Ortodossi avevano la peggio. Malgrado le leggi emanate dal Re, gli abusi erano innumerevoli; Sigismondo Augusto nel 1572 emise un decreto in cui definitivamente parificava gli abitanti delle città di rito latino e di rito greco (Chodyncki, 124-131).

In generale, gli anni di regno degli ultimi due rappresentanti della dinastia degli Jagelloni furono tra quelli che videro un maggiore sviluppo delle strutture della Chiesa Ortodossa, che era vista come un'istituzione autonoma, dotata di proprie regole; l'Ortodossia non era più considerata un elemento estraneo (Mironowicz 2003, 217-218).

Gli Ortodossi, dal canto loro, si dimostravano generalmente sudditi fedeli del Regno polacco-lituano, con alcune clamorose eccezioni all'inizio del XVI secolo, come quelle delle famiglie Gliński o Bielski, che passarono al servizio di Mosca, per ragioni, va detto, più politiche che religiose (Naumow 2002, 66). Le terre polacco-litane divennero luogo d'asilo ospitale per ferventi ortodossi provenienti da Mosca, come il caso eclatante del Principe Kurbskij (Mironowicz 2003, 218).

Dopo l'Unione di Lublino (1569) cambiarono molto le relazioni etniche e religiose all'interno del nuovo Stato polacco-lituano, la *Rzeczpospolita Obojga Narodów*. Molte terre (la Podlachia²⁷, la Volinia²⁸ e l'Ucraina, termine col

²⁷ Pol.: Podlasie; lituano: Palenkė; r.: Подлясье; b. r.: Падляшша о Падляссе; ucr.: Підляшша.

quale s'intendeva Kiev con le terre circostanti) passarono direttamente sotto il controllo della Corona; i Polacchi smisero di essere considerati stranieri in Lituania e ottennero la possibilità di acquisire lì terre più facilmente. Il mescolamento di popolazioni andò di pari passo con un'uniformazione amministrativa e giuridica delle due parti della *Rzeczpospolita*. La cultura e la lingua polacca si diffusero sempre di più, esercitando una crescente attrazione sulla popolazione rutena²⁹. Il processo di polonizzazione era iniziato ancora prima dell'Unione di Lublino ed aveva interessato inizialmente la corte principesca e quelle magnatizie, per poi estendersi agli abitanti delle città e alla nobiltà di campagna, anche se va detto che ciò non implicava di per sé la perdita della consapevolezza della propria particolarità da parte della popolazione lituana e rutena (Ochmański, 109-114).

Con la morte dell'ultimo degli Jagelloni nel 1572 il modello di multiculturalità che, seppure con tutti i limiti sopraindicati, si era stabilito nel corso di secoli s'andò progressivamente incrinando, anche a causa delle crescenti pressioni della Santa Sede, che precisava via via le sue posizioni con la Controriforma. I Polacchi cattolici sentivano più vicini a loro i Protestanti, dei quali condividevano la tradizione culturale occidentale, piuttosto che gli Ortodossi (Mironowicz 2003, 254).

Ad affrontare le nuove sfide culturali che emergevano da questa situazione nella Chiesa Ortodossa furono soprattutto i laici, a fronte della passività e inadeguatezza dei gerarchi. L'ampia partecipazione dei laici alla vita religiosa era una delle peculiarità più evidenti dell'Ortodossia polacco-lituana rispetto, per esempio, a quella moscovita (Mironowicz 2003, 210). Questa partecipazione si esprimeva dal XVI secolo mediante le Confraternite. Queste cercarono di emanciparsi progressivamente dalla gerarchia ecclesiastica, fino ad

²⁸ Pol.: Wołyń; ucraino: Волинь; r.: Вольнь; ted.: Wolhynien; lat.: Lodomeria.

²⁹ Su questi temi si veda almeno A. Martel, op. cit..

ottenere, negli anni 80 del XVI secolo, a Vilna e Leopoli³⁰, lo stato di stauropigia, venendo così ad essere sottomesse direttamente al Patriarca di Costantinopoli e non ai Vescovi, il che generò una serie di conflitti con questi ultimi. Gli statuti delle Confraternite di Vilna e Leopoli divennero poi un modello per la fondazione di tali istituzioni in molte altre città, soprattutto in quelle a composizione religiosa mista (Mironowicz 2003, 232-233).

Le Confraternite, che erano gruppi generalmente poco numerosi³¹, cercavano di giungere a strati sempre più vasti della popolazione, mediante la stampa e l'istruzione. Lo scontro con le correnti razionaliste della Riforma e della Controriforma rendeva necessario disporre di conoscenze più ampie e sistematiche della propria religione, senza limitarsi alla tradizione apofatica orientale. Il clero ortodosso lasciava molto a desiderare sotto questo profilo, così le Confraternite decisero di risanare questa situazione (Mironowicz 2003, 232, 247-248).

Un contributo essenziale venne dalle scuole. Le scuole esistenti presso le chiese o i monasteri si rivelavano del tutto insufficienti sia per quantità sia per qualità: le prime istruivano solo due o tre allievi per aiutare durante il Servizio Divino, le seconde, benché rivolte a un numero di allievi più ampio – venti o trenta – rimanevano pur sempre di livello elementare. I membri delle Confraternite si resero conto dei pericoli insiti in questa situazione per l'Ortodossia: i genitori ortodossi che desideravano fornire ai loro figli un'istruzione migliore erano costretti a farli studiare nelle scuole cattoliche (soprattutto dei Gesuiti) e protestanti, il che esponeva i giovani al rischio di allontanarsi dalla fede dei padri. Nel 1584 a Vilna la Confraternita ortodossa intraprese la fondazione di alcune scuole, attività che, oltre ad alcuni istituti elementari, portò anche alla nascita di un ginnasio. Nel 1585 l'esempio di Vilna fu seguito da Leopoli e quindi da molte altre città. Il

³⁰ Ucr.: Львів; pol.: Lwów; ted.: Lemberg; r.: Львов; lat.: Leopoli.

³¹ La Confraternita di Leopoli, pur essendo estremamente importante, non contò mai contemporaneamente più di 50 membri (Mironowicz 2003, 191).

livello delle scuole delle Confraternite, soprattutto quelle di Vilna e Leopoli, era piuttosto alto (Mironowicz 2003, 237-239).

Oltre ai laici delle città, anche il Principe Kostjantyn Vasył Ostroz'kyj³² (1524/25-1608), potentissimo magnate ortodosso, si occupò dell'istruzione dei giovani, fondando la famosa "Accademia" di Ostroh³³. Le notizie su questa scuola sono purtroppo molto scarse, al punto che non si sa nemmeno di che tipo di scuola si trattasse effettivamente, ma quel che si può affermare è che vi si insegnavano il latino, il greco e il ruteno (*ruski*) e che veniva seguito il modello delle scuole occidentali costituito da *trivium* e *quadrivium*³⁴: in questo modo si coniugavano elementi orientali e occidentali. L'"Accademia" di Ostroh iniziò la sua attività all'incirca alla metà degli anni 80 del XVI secolo e purtroppo non proseguì a lungo, poiché dopo la morte del suo fondatore (1608) i suoi eredi non se ne curarono più. Resta il fatto che l'esempio di Ostroh non doveva essere certo ignorato da Mohyla nella formulazione dei suoi progetti educativi (Mironowicz 2003, 238-241).

Dopo i laici anche l'episcopato si fece carico del problema dell'istruzione: nel Sinodo di Brest³⁵ del 1594 fu stabilito che ogni Vescovo avrebbe dovuto fondare nella propria diocesi scuole, stamperie ed ospizi ed inserì le questioni relative all'educazione dei giovani fra i punti permanenti dell'ordine del giorno dei sinodi futuri. In realtà, però, pare che queste deliberazioni siano state poi disattese (Mironowicz 2003, 238).

³² Pol.: Konstanty Wasyl Ostrogski. Su di lui si veda T. Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525-1608): wojewoda kijowski i marszałek Ziemi Wołyńskiej*, Toruń, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1997.

³³ Pol.: Ostróg; r.: Острог; lat.: Ostrogia.

³⁴ Per notizie più approfondite si veda I. З. Мицько, *Матеріали до історії Острозької академії (1576-1636). Біо-бібліографічний довідник*, Київ 1990; *Idem, Острозька слов'яно-греко-латинська академія*, Київ 1990.

³⁵ Pol.: Brześć; b. r.: Брэст; r.: Брест; ucr.: Берестя; sl. eccl.: Berestye.

L'urgenza di difendere l'Ortodossia si fece più pressante dopo l'Unione di Brest (1595-1596). La Chiesa Uniate fu l'unica Chiesa di rito greco riconosciuta nella *Rzeczpospolita*. I beni e i privilegi della Chiesa Ortodossa furono trasferiti d'ufficio agli Uniati. Ciò determinò una crisi gravissima nell'Ortodossia, che si ritrovò priva di una gerarchia cui fare riferimento. Prese avvio un periodo di lotte e di contese destinato a durare a lungo. Anche la Chiesa Uniate, malgrado fosse nominalmente favorita, si trovava in difficoltà e faticava ad ottenere ciò che era ad essa dovuto secondo gli accordi anche dai Cattolici di rito latino, da cui era considerata di dignità inferiore rispetto alla Chiesa di Roma. Negli anni 1607 e 1609, anche grazie alle pressioni della politica estera, gli Ortodossi ottennero il riconoscimento giuridico della loro Chiesa, ma si trattava di provvedimenti dettati dalle contingenze (i conflitti con la Svezia e con Mosca) e che dallo stesso Re Sigismondo III Vasa³⁶ (Re di Polonia: 1587-1632; Re di Svezia: 1592-1599) erano considerati misure provvisorie (Mironowicz 2001, 69-75).

Sigismondo III rispetto ai suoi predecessori omonimi era molto meno ben disposto nei confronti degli Ortodossi. Particolare scandalo suscitò fra questi ultimi il suo decreto del 15 marzo 1611 in cui egli ordinava al Castellano di Cracovia di raccogliere e bruciare tutti i libri ruteni (*ruskie*) stampati presso le chiese di Vilna.

Di fronte a questa situazione critica gli Ortodossi si trovavano in crescente difficoltà, a causa della morte del Principe Ostroz'kyj, loro strenuo e potente difensore, e dei casi di conversione di importanti famiglie ortodosse al Protestantesimo o al Cattolicesimo. In questo stato di cose ad assumersi il compito di difensori dell'Ortodossia furono, come già visto, le Confraternite e i monasteri e, accanto ad essi, i Cosacchi, che sino a quel momento erano stati piuttosto tiepidi dal punto di vista religioso. Proprio la necessità di servirsi di questa importante forza militare iniziò a giocare un ruolo sempre più decisivo nel determinare le scelte della Corte

³⁶ Pol.: Zygmunt III Waza; sv.: Sigismund Vasa.

nei confronti dei sudditi di religione ortodossa (Mironowicz 2001, 76-77).

La situazione per gli Ortodossi parve risollevarsi allorché il Patriarca di Gerusalemme Teofane III³⁷, di ritorno dalla Russia, giunse nella *Rzeczpospolita* e fra il 1620 e il 1621 consacrò sei Vescovi ortodossi e un Metropolita di Kiev. La riattivazione della gerarchia ortodossa fu vista come un atto di tradimento e un'infrazione al diritto di patronato e destò proteste molto accorate sia da parte degli Uniati, sia da parte dei Cattolici di rito latino. Fra le altre conseguenze, questo avvenimento comportò anche una nuova ondata di letteratura polemica, dopo quella che aveva preceduto immediatamente e seguito l'Unione di Brest; anche se questa letteratura non giungeva alle masse, essa spesso riusciva ad influenzare i deputati ed i senatori. Il Re dovette astenersi dall'adottare misure contro gli Ortodossi, perché aveva bisogno del sostegno dei Cosacchi (Mironowicz 2001, 81-82).

La situazione, che stava iniziando a migliorare, precipitò, tuttavia, dopo l'assassinio dell'Arcivescovo uniate di Polack³⁸ Josafat Kuncevyč³⁹ nel novembre 1623. In tale contesto per gli Ortodossi diventava quasi naturale rivolgersi a Mosca, come già aveva fatto nel 1622 il Vescovo di Przemyśl⁴⁰ Isaja Kopyns'kyj⁴¹ nel 1622, che aveva chiesto allo Zar un sostegno finanziario. Nel 1624 il Metropolita Iov Borec'kyj⁴² instaurò contatti stabili con la Russia, chiedendo che lo zar si prendesse cura degli Ortodossi della *Rzeczpospolita*. Per i Vescovi questo era anche un modo per venire a capo del loro conflitto con le Confraternite. I pericoli insiti in una politica intollerante nei confronti degli Ortodossi risultavano sempre più evidenti, data la possibilità che i conflitti religiosi interni fossero sfruttati dai nemici esterni (Svezia, Impero Ottomano, Russia); i Cosacchi fra loro rivendicazioni inserivano sempre

³⁷ Gr.: Θεοφάνης; russo: Феофан; pol.: Teofanes.

³⁸ Pol.: Połock; r.: Полоцк; lit.: Polockas.

³⁹ Pol.: Jozafat Kuncewicz; b. r.: Іасафат Кунцэвіч.

⁴⁰ Ucr.: Перемишль.

⁴¹ Pol.: Izajasz Kopyński.

⁴² Pol.: Hiob Borecki.

più spesso questioni di carattere religioso. Nel corso degli anni 20 del XVII secolo prese avvio una serie di tentativi di conciliazione fra Uniaty ed Ortodossi; ci si spinse fino ad ipotizzare la fondazione di un Patriarcato di Kiev, così com'era accaduto di recente per Mosca (Mironowicz 2001, 86-95).

Con la morte di Sigismondo III (1632) per gli Ortodossi si aprivano nuove prospettive, poiché il principale candidato alla successione, Ladislao IV Vasa⁴³ (1632-1648), era noto per il suo atteggiamento tollerante, che rasentava quasi l'indifferenza religiosa. Una manifestazione delle speranze che nutrivano gli Ortodossi nei confronti del futuro regnante è costituita dal libriccino *ΣΥΝΟΨΙΣ, albo krotkie spisanie praw, przywileiow, swiebod y wolności od nainyańszych św. Pamięci Krolow Ich Miłości Polskich, y Wielkich Xiążąt W. X. L. y Ruskiego, et caet. Przezacnemu starowiecznemu narodowi Ruskiemu, pod posłuszeństwem św. Oyca Patriarchy Konstantinopolskiego stale y nieodmiennie od okrzeczenia się swojego trwającemu nadanych y poprzysiężonych. Na kształt rocznych dzieiow Ruskich w osobie obywatelow Koronnych y Wiel. Xiąż. L. religiey starożytney Graeckiey w Chrystusie braci duchownych y świejskich Bractwa cerkiewnego Wileńskiego uprzywileiowanego. Nowo teraz na świat wydane z drukarni tegoż Bractwa, seguito da Supplementum Synopsis, albo zupełniejsze objaśnienie krotkiego spisania praw, przywileiow, swiebod y wolności, od nayiańszych św. pamięci Krolow Ich Mości Polskich y wielkich Xiążąt Wiel. X. Lith. y Ruskiego etc. etc., narodowi Ruskiemu przezacnemu w cerkwi ś. Wschodney pod posłuszeństwem św. Oyca Patriarchy Konstantinopolskiego nieodstępnie od okrzeczenia się swojego znajdującemu, nadanych y poprzysiężonych, tudzież manifestatio prawdziwa progressu sprawy, na przeszley generalney pod Interregnum convocathey Warszawskhey, ludzi starożytney religiey Graeckey, z niektoremi PP. unitami przed wspomnianemi personami*

⁴³ Pol.: Władysław IV Waza; sv.: Vladislav IV Vasa.

*mianego, z revelatią nieomylną inszych ieszcze niektorych processow strony zuniowaney, nie kożdemu po te czasy wiadomych, przez tychże obywatelow Koronnych y Wiel. X. Lit. braci w Chrystusie duchownych y świetskich Bractwa Wileńskiego uprzywileiowanego relligiey starożytney Graeckiey. Nowo teraz na świat wszystkim ku wiadomości z drukarni tegoż Bractwa podana*⁴⁴. Queste brevi opere furono composte e stampate dalla Confraternita ortodossa di Vilna e indirizzate ai Senatori e ai Deputati riuniti a Varsavia dopo la morte di Sigismondo III. Esse, pubblicate nel 1632, riportano tutti i privilegi concessi alla Chiesa orientale nella *Rzeczpospolita*. Gli ignoti Autori partono dal Concilio di Nicea del 325; giunti al Battesimo della *Rus'*, essi sottolineano come esso sia avvenuto grazie al Patriarca, quindi da Oriente (in polemica con Romano-Cattolici e Uniati, che attribuivano l'iniziativa a Roma). Gli Ortodossi si lamentano delle ingiustizie che ricevono dagli Uniati ed invitano i Senatori ad impegnarsi per far cessare le offese verso gli Ortodossi e per far riconoscere i loro diritti nella *Rzeczpospolita*. Ciò che colpisce in questo testo, scritto in polacco e infarcito di frasi in latino, è il forte senso della dignità che traspare da ogni riga: gli Autori non supplicano, non pregano, ma si richiamano al fondamentale principio della *aurea libertas*. È interessante notare che qui è stabilita una linea di continuità fra la *Rus'* di Kiev (Vladimir il Santo) e la *Rzeczpospolita*; gli Autori di *Synopsis* non sono affatto un caso isolato da questo punto di vista, il che dovrebbe indurre gli studiosi di oggi a riflettere e a non dare per scontato il passaggio dell'eredità di Kiev a Mosca, come invece avviene costantemente. Appare molto calzante l'osservazione di Ševčenko sulle cause del verificarsi di tale fenomeno nella storiografia:

Kievan intellectuals did little with the resources

⁴⁴ I testi sono pubblicati in *Архивъ Юго-западной Россіи, издаваемый Коммиссією для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ Ч. I, Т. VII, Кіевъ 1887, 532-649.*

close to home, compared to what Muscovite bookmen had done with the faraway Kievan tradition. [...] we should consider the differences in the respective historical settings of Kiev and Moscow: the genealogies produced by the Kievan intellectuals addressed the mere remnants of the Ruthenian upper class, while those produced by the bookmen of Moscow supported the claims of a powerful and vigorous dynasty. (Ševčenko, 38)

Naturalmente col tempo a tutto ciò si sono sovrapposte ulteriori stratificazioni ideologiche che hanno finito per affermare la posizione grande-russa.

Un altro dato interessante che emerge dalla lettura del testo pubblicato dalla Confraternita di Vilna è l’atteggiamento di lealtà nei confronti della *Respublica*, indipendentemente dal fatto che il Re appartenga ad una confessione diversa.

Viste le condizioni che si erano create, il nuovo Re, Ladislao IV, non poté che riconoscere la gerarchia ortodossa. Ciò non implicava, però, necessariamente la conferma dei prelati che già occupavano le cariche vescovili, poiché di fatto essi erano stati scelti secondo una procedura che non era conforme a quella adottata ufficialmente nella *Rzeczpospolita*. In particolare, si scatenò una dura lotta per la nomina del Metropolita. Il Metropolita di Kiev in carica all’epoca era Isaja Kopyns’kyj, che era stato imposto nel 1631 dai Cosacchi, che avevano occupato con la forza il Monastero di San Michele a Kiev. I Cosacchi e il “loro” Metropolita durante le vicissitudini politiche del 1632 sostennero una linea durissima: essi, favorevoli ad una rivolta armata, volevano imporre l’eliminazione della Chiesa Uniate e desideravano che lo Zar considerasse gli Ortodossi della *Rzeczpospolita* come propri sudditi. Un’altra opzione, decisamente più conciliatrice, era invece portata avanti dai Cosacchi registrati, che non volevano perdere i loro privilegi, e dalle confraternite, guidati da Mohyla: questa fazione intendeva ottenere il riconoscimento della gerarchia ortodossa per via legale (Mironowicz 2001, 95-97). Durante la Dieta d’elezione una

commissione elaborò i cosiddetti *Punkta uspokojenia*, che prevedevano molti vantaggi a favore degli Ortodossi: la purificazione della Chiesa Ortodossa e di quella Uniate, la restituzione agli Ortodossi della Metropolia di Kiev e di alcune diocesi, per lo più della parte meridionale, e la creazione di una nuova diocesi ortodossa a Mohylew⁴⁵, la libertà per gli Ortodossi di fondare scuole e stamperie, l'equiparazione degli Ortodossi ai Cattolici nella possibilità di ricoprire le cariche cittadine, la cancellazione di provvedimenti giudiziari contro gli Ortodossi, il trasferimento in uso agli Ortodossi di alcuni beni, in attesa che un'apposita commissione spartisse i beni fra loro e gli Uniati. Il Metropolita ortodosso avrebbe dovuto essere scelto insieme dal clero e dalla nobiltà ortodossi e confermato dal Re: la nobiltà e il clero ortodossi scelsero come Metropolita Mohyla, la cui scelta in precedenza era stata caldeggiata anche da Sigismondo III, poiché egli era considerato una persona conciliante e leale nei confronti del Re (Mironowicz 2001, 95, 101-102).

Alla Dieta d'incoronazione (1633) Ladislao IV si trovò in una situazione davvero imbarazzante: da una parte era soggetto alle pressioni degli Ortodossi, che rivendicavano l'immediata esecuzione dei punti stabiliti durante la Dieta d'elezione, dall'altra subiva le critiche del Nunzio Apostolico, che naturalmente non poteva approvare la nascita di una gerarchia ortodossa parallela a quella uniate. Alla fine la ragion di Stato ebbe la meglio, e Ladislao IV emanò un Diploma in cui riconosceva la gerarchia ecclesiastica ortodossa, confermava il suo diritto di possedere templi, scuole e stamperie, assicurava la totale libertà di culto e prevedeva la formazione di una commissione che spartisse i beni fra Ortodossi e Uniati in proporzione al numero di fedeli. Il 28 aprile 1633 Mohyla fu inaugurato Metropolita. Nel corso di quello stesso anno furono consacrati altri Vescovi ortodossi. Malgrado ciò la situazione non si pacificò affatto: sorsero molte dispute fra Ortodossi e Uniati per il possesso dei

⁴⁵ В. г.: Магілёў; г.: Могилёв; lit.: Magiļeva.

beni, come risulta dai numerosi atti delle varie cause in tribunale. Allo stesso modo continuarono in Parlamento le proteste di tutte le parti in causa. La situazione finì col degenerare e la questione religiosa fu per così dire assorbita dai conflitti interni ed esterni, politici e sociali, che dilagarono nella *Rzeczpospolita* nella seconda metà del XVII secolo (Mironowicz 2001, 102-104, 109-110).

Questo difficile periodo immediatamente successivo al riconoscimento legale della gerarchia ortodossa fu dominato dalla figura del Metropolita di Kiev Petro Mohyla. Ma chi era costui?

Una delle definizioni migliori per capire questo personaggio è data da Marek Melnyk:

Z urodzenia był prawosławnym Mołdawianinem, ze zrządzenia losu i wykształcenia człowiekiem polsko-łacińskiej kultury, a z osobistego wyboru Rusinem. W efekcie należał do tych nielicznych, którzy nie byli duchowo rozdarci i zmuszeni do wyboru jednego z obcych i wrogich wobec siebie światów – katolicyzmu i prawosławia⁴⁶ (Melnyk – Pilipowicz, 12).

Emblematico è il titolo di uno degli studî “classici” su di lui, l’articolo di Ihor Ševčenko *The Many Worlds of Peter Mohyla*: Mohyla era appunto un personaggio appartenente a tanti mondi diversi e, come capita solo a pochi, perfettamente a suo agio in tutti. Delineare la sua multiforme attività, seppure in brevi tratti, risulta difficile, data la vastità della sua

⁴⁶ [Per nascita era un moldavo ortodosso, per decreto del fato e per formazione era un uomo dalla cultura latino-polacca e per scelta personale era un ruteno. Insomma, apparteneva al novero di quei pochi che non erano spiritualmente dilaniati e costretti alla scelta di uno fra due mondi reciprocamente estranei e ostili – il Cattolicesimo e l’Ortodossia].

opera e, conseguentemente, dei lavori a lui dedicati⁴⁷. Qui vorrei porre in evidenza alcuni aspetti del suo agire che mettono in risalto come proprio la capacità di assimilare e sintetizzare gli apporti di tutti questi mondi permetta a Mohyla di sostenere energicamente la minoranza ortodossa nella *Rzeczpospolita*, portando a risultati che si irraggeranno di lì in tantissime parti del cosmo unitario cui egli sentiva di appartenere innanzi tutto: quello dell'Ortodossia.

Le origini

Mohyla era nato in Moldavia⁴⁸ nel 1596. La Moldavia, formalmente sottoposta ai Turchi dal XIV secolo, era molto suscettibile all'influenza della *Rzeczpospolita*, soprattutto nel XVI secolo (Melnyk, 23). Il suo nome era Petru Movilă. La sua famiglia era una delle più potenti nei Principati romeni dell'epoca. Come scrive Cazacu, "La famille Movilă a donné à la Moldavie et à la Valachie pas moins de huit princes qui ont régné entre 1595 et 1634, en totalisant plus de 26 ans ininterrompus. Ceci permet de définir cette époque, en Moldavie, comme l'époque des Movilă" (Cazacu, 190). L'epoca dei Movilă è considerata come uno dei periodi di più forte influenza polacca sulla Moldavia. Molte famiglie moldave erano imparentate con famiglie polacche, e quella dei Movilă non faceva eccezione: tutte e quattro le figlie di Ieremia, zio paterno di Mohyla, si sposarono con magnati polacchi (Onoszko, 10-11; Cazacu, 191). Il padre di Mohyla regnò dapprima in Valacchia dal novembre 1600 al luglio 1601 e dal novembre 1601 al luglio 1602, quindi fu nominato Principe di Moldavia il 30 giugno 1606 e regnò fino al settembre 1607, quando morì, probabilmente avvelenato da una sua parente (Cazacu, 191). Dopo la perdita del marito, la

⁴⁷ La bibliografia su Mohyla è sterminata. Indico qui solo alcuni lavori nei quali è possibile rinvenire indicazioni bibliografiche utili e abbondanti: per gli studi romeni si legga Cazacu, pp. 212-221; per una bibliografia con alcune valutazioni si veda Ševčenko, 11, nota 1; molto recente e ben fatta è la bibliografia di Melnyk, pp. 348-382, che non riguarda soltanto Mohyla.

⁴⁸ Rom.: Moldova.

madre di Mohyla si rifugiò coi figli dal magnate polacco Stanisław Żółkiewski, al quale probabilmente la univa un legame di parentela. Petru era un figlio cadetto. Nei Principati romeni i figli dei principi non avevano molte possibilità di scelta: o entravano in competizione per il trono, o si preparavano al convento, o fuggivano all'estero intrigando per ottenere il potere. Dopo la morte di Żółkiewski Mohyla passò al servizio di un altro magnate, Karol Chodkiewicz, a fianco del quale prese parte alla battaglia di Chotyn⁴⁹; di questa sua impresa è rimasta traccia anche nella letteratura polacca, poiché di lui scrisse Waław Potocki nel suo poema *Wojna Chocimska*. Mohyla nel poema, comunque molto più tardo rispetto agli avvenimenti narrati, appare in veste di pretendente al trono di Moldavia. Pochi mesi dopo la battaglia di Chotyn, morì la madre di Petru, che nel 1620 si era rifugiata in Transilvania con gli altri figli. L'ultimo dei Movilă a regnare in Moldavia fu Moise Movilă, fratello minore di Petru, che tuttavia nel 1634 fu costretto a riparare in Polonia (Cazacu, 205-210). Dopo aver visto vanificati tutti i suoi tentativi di assicurarsi il potere in Moldavia, Mohyla prese i voti monastici a Kiev, fra il 1625 e il 1627⁵⁰ (Panaitescu, 11; Cazacu, 211; Melnyk, 11; Melnyk – Pilipowicz, 13).

Proprio per il fatto che la carriera di Mohyla si è svolta per la maggior parte nel territorio della *Respubblica*, il suo riconoscimento da parte romena non è stato immediato. La riscoperta di questa figura da parte degli storici romeni avvenne a partire dall'inizio del XIX secolo, anche se si dovette attendere la breve monografia di Petre Panaitescu del 1926 per trovare una vera rivalutazione di questo personaggio (Cazacu, 188-189).

La promozione di Kiev.

Sia in qualità di Archimandrita, sia come Metropolita, Mohyla dedicò molte energie alla rivalutazione di Kiev e del

⁴⁹ Pol.: Chocim; r.: Хотин.

⁵⁰ Gli studiosi non sono concordi su questa data.

Monastero delle Grotte, di cui egli tentò di promuovere l'immagine di antichi centri della spiritualità ortodossa, in contrapposizione a Mosca, che già rivendicava il ruolo di nuovo punto di riferimento.

Il 21 marzo 1627 era morto l'Archimandrita del Monastero delle Grotte Zacharija Kopystens'kyj⁵¹ e si poneva dunque la questione della sua successione. Il 29 novembre 1627 Mohyla ottenne la nomina regia come Archimandrita del Monastero delle Grotte, dopo essere stato eletto dalla comunità monastica il 6 settembre (Melnyk – Pilipowicz, 13). La scelta di Mohyla non fu comunque pacifica e scontata, poiché la carica era ambita da più pretendenti. Uno degli argomenti contro di lui usato dai suoi detrattori era proprio il fatto che egli fosse uno straniero, una persona venuta da fuori (Žukovs'kyj, 54). Alla fine, come si è detto, Mohyla ebbe la meglio e poté proseguire l'opera di risanamento del monastero intrapresa dai suoi predecessori. Dopo i tempi difficili dei secoli precedenti, nel XVI secolo la situazione del Monastero delle Grotte era migliorata moltissimo, anche grazie alle generose donazioni della popolazione. Tuttavia, queste ricchezze spesso erano usate male dagli Archimandriti, che se ne servivano per i propri interessi. Già verso la fine del XVI secolo, però, emersero alcune personalità che presero seri provvedimenti per risanare la situazione del monastero: Nikifor Tur (1593-1599) cercò di difendere il monastero dalle pretese del Metropolita Rahoza; Jelisej Pletenec'kyj (1599-1624), meritevole per molti aspetti, nel 1616 fondò la tipografia; egli si procurò esperti tipografi e provvide anche alla fondazione di una cartiera; inoltre, invitò a Kiev personaggi dotti come Pamvo Berynda, Tarasij Zemka, Zacharija Kopystens'kyj, Lavrentij Zyzanij, Iov Borec'kyj; egli ottenne per il monastero lo *status* di stauropigia, fondò scuole e si occupò dell'edizione di libri. A Pletenec'kyj successe Zacharija Kopystens'kyj (1624-1627), che continuò nel solco tracciato dal suo benemerito predecessore. Mohyla riuscì ad ottenere per il Monastero delle Grotte lo *status* di Grande *Lavra* e per sé

⁵¹ Pol.: Zachariasz Kopysteński.

quello di Grande Archimandrita (Žukovs'kyj, 59-62, 69). Per recuperare i beni indebitamente sottratti al monastero, Mohyla, comportandosi da autentico magnate, non esitò a ricorrere anche alla forza. Il Monastero delle Grotte sotto la guida di questo energico Archimandrita riuscì ad assicurarsi una posizione particolare all'interno della Chiesa Ortodossa della *Rzeczpospolita*, acquisendo il controllo di altri monasteri e recuperando il prestigio dei tempi antichi (Melnyk – Pilipowicz, 15). La propensione agli atti di forza si manifestò anche in altri momenti della vita di Mohyla, sia che egli agisse direttamente, sia che si servisse del sostegno altrui. Egli nel 1633, appena nominato Metropolita, non trovò nulla di strano nel ricorrere alle armi per recuperare la Cattedrale di S. Sofia di Kiev, che si trovava nelle mani degli Uniati (Žukovs'kyj, 87).

L'interesse di Mohyla per Kiev rimase una costante della sua attività anche come Metropolita. Egli fu inaugurato nuovo Metropolita di Kiev nel 1633, ma non poté iniziare ad operare tranquillamente. Isaja Kopyns'kyj, il Metropolita nominato in precedenza, quando la gerarchia ortodossa non era ancora considerata legale dalle autorità polacche, non intendeva rinunciare alla sua posizione. Il conflitto fra Mohyla e Kopyns'kyj, oltre che una contesa di potere e una questione personale, era anche sintomatico del confronto di due diverse concezioni: quella di Mohyla, che voleva servirsi degli strumenti elaborati dall'Occidente per rendere l'Ortodossia concorrenziale rispetto al Cattolicesimo e al Protestantismo, e quella più conservatrice di Kopyns'kyj (Žukovs'kyj, 90-91). In quanto Metropolita Mohyla scelse di risiedere stabilmente a Kiev, scelta che non era affatto scontata, poiché dai tempi delle incursioni tataro-mongole del XIII secolo i Metropoliti avevano preferito risiedere altrove. La decisione di Mohyla non era semplicemente dettata da banali considerazioni logistiche: egli desiderava, infatti, riallacciarsi all'antica tradizione della *Rus'*, al periodo del Battesimo e dei primi Santi, quando la Grazia Divina aveva illuminato anche quell'angolo di mondo, un periodo in cui Kiev era la "Madre delle città della *Rus'*". La rivendicazione del ruolo centrale di

Kiev non era concepita solo in risposta alle confessioni concorrenti all'interno della *Rzeczpospolita*, bensì era anche un'affermazione della dignità e dell'autonomia della Metropolia di Kiev rispetto al crescente potere di Mosca⁵². Mohyla si riallacciava al pensiero espresso dalla Confraternita di Vilna in *Synopsis*, che stabiliva una linea di continuità dalla *Rus'* di Kiev agli abitanti ortodossi della *Rzeczpospolita* (v. *supra*). Ciò non impediva al Metropolita di Kiev di rivolgersi allo Zar Michail Fëdorovič (1613-1645) molto ossequiosamente come ad un successore di Vladimir il Santo allorché egli desiderava ottenere dal sovrano moscovita denaro o la possibilità di aprire un monastero con una scuola a Mosca⁵³ (Ševčenko, 32 e 38), ma, se si tiene presente la

⁵² Nel corso della discussione seguita alla lettura dell'intervento di Sofija Senyk, F. Sysyn ha puntualizzato: “Очевидно, що вся політика митрополита Могили була спрямована на те, щоб створити в рамках Речі Посполитої Православну Церкву, абсолютно відокремлену від Московщини. Але та політика не вдалася, особливо через зріст нетолерантності в Польсько-Литовській державі, яка особливо стала відчутною в 40-х рр. XVII ст. Лише Хмельниччина докорінно змінила стан справ”, [È evidente che tutta la politica del Metropolita Mohyla era diretta a creare all'interno della *Respublica* una Chiesa Ortodossa del tutto distinta da Mosca. Ma questa politica non ebbe successo, soprattutto a causa dell'aumento dell'intolleranza nello Stato Polacco-Lituano, che divenne particolarmente sensibile negli anni 40 del XVII secolo. Solo la rivolta di Chmel'nyc'kuj cambiò radicalmente questo stato di cose], *Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. Матеріали Перших «Берестейських читань», Львів – Івано-Франківськ – Київ, 1-6 жовтня 1994 р.*, ред. Б. Гудзяк, співред. О. Турій, Львів, Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1995, 153-154.

⁵³ Su questi rapporti si veda anche В. О. Эйнгорн, *О сношениях малороссійскаго духовенства съ московскимъ правительствомъ въ царствованіе Алексѣя Михайловича*, Москва, Университетская Типографія, 1899, 26-27. Si veda l'incipit della lettera di Mohyla allo Zar: “Православнѣйший, благочестивѣйший, боговѣнчанный, великодержавный, всесвѣтлый царю и обладателю, мнѣ зѣло всещедрѣйший господине и благодателю!” [O ortodosso, virtuoso, incoronato da Dio, potentissimo, chiarissimo zar e padrone, signore e benefattore mio

capacità di Mohyla di servirsi degli strumenti retorici in uso nella *Respublica* alla sua epoca, è difficile vedere in ciò una qualche forma di sottomissione allo Zar o l'effettivo riconoscimento del suo ruolo di erede dell'antica *Rus'*, tanto più che tutta la politica del Metropolita era volta ad accrescere l'autonomia e, prima ancora, la dignità di Kiev.

La ripresa dell'antica tradizione avveniva mediante strumenti molto concreti, come il restauro di chiese storiche danneggiate dalle incursioni tataro-mongole e dall'incuria. Mohyla si occupò anche della sistemazione delle Grotte del Monastero che da esse traeva il nome, senza esitare a ricorrere al proprio patrimonio personale (Melnyk – Pilipowicz, 22). Inoltre, egli canonizzò nel 1643 i monaci (centodiciotto)

generosissimo!]. In seguito nella stessa lettera Mohyla fa riferimento ai Principi della *Rus'* di Kiev come ad antenati dello Zar: “[...] святой великой чудотворной Лавры Печерской Киевской (юже святые и приснопамятные пресвѣтлые прародителие твоего всесвѣтлаго величества, великіе князи російстїи [...] създаша и различными изобилии украсиша [...]). [...]]; но понеже великаго всея Россїи князя и самодержца, святаго всесвѣтлаго царскаго ти величества прародителя, Ярослава, въ святомъ крещенїи Георгїя, сына святаго равноапостолнаго росїйскаго князя Володимера, царское великое есть дѣло [...]. [...] пресвѣтлаго твоего царскаго величества святаго равноапостолнаго росїйскаго великаго князя и самодержца Владимира, въ святомъ крещенїи Василия нареченнаго, прадѣда всесвѣтлаго величества твоего, святыхъ его мощей часть, въ Десатинной церквѣ Пресвятыя Богородицы [...]” [della grande e miracolosa Lavra delle Grotte di Kiev (che i santi e memorabili chiarissimi avi della tua chiarissima grandezza, i grandi principi russi fondarono e ornarono con ogni abbondanza [...]). [...]; ma poiché ciò è un immane compito da zar, [alla portata] di un grande principe e autocrate di tutta la *Rus'*, del grande e chiarissimo tuo avo Jaroslav, nel santo battesimo Georgij, figlio del santo principe russo Vladimir, pari ad un apostolo [...]. [...] del santo gran principe e autocrate russo Vladimir, pari agli apostoli, nel santo battesimo chiamato Vasilij, chiarissimo avo della tua grandezza imperiale, parte delle sue sacre reliquie nella chiesa delle Decime della Santissima Madre di Dio]. Il testo è tratto da *Памятники, изданные Киевскою комиссією для разбора древнихъ актовъ. Томъ I и II. Изданіе второе, съ дополненїями*, Киевъ 1898, № XIV, 423-427.

sepolti nel Monastero delle Grotte, cui Syl'vester Kosiv⁵⁴, stretto collaboratore del Metropolita, aveva dedicato l'opera *Πατερικόν* *abo żywoty śś. ojców pieczarskich obszyrnie słowieńskim językiem przez świętego Nestora zakonnika i latopisca ruskiego przedtym napisany, teraz zaś z greckich, lacińskich, słowiańskich i polskich pisarzów objaśniony i krócej podany...*⁵⁵. Ciò rientrava nella generale strategia di recupero delle origini della Rus' e di innalzamento del prestigio di Kiev e permetteva anche di esibire ai Cattolici una prova della benevolenza di Dio per gli Ortodossi (Naumow 1996, 172-173). I Santi Monaci delle Grotte trovavano molto risalto anche nei libri liturgici del periodo di Mohyla, così come San Giovanni il Nuovo di Suceava⁵⁶, molto venerato nelle terre natali del Metropolita che, ancora in qualità di Archimandrita, nel 1631, aveva restaurato un piccolo monastero delle terre rutene e lo aveva posto sotto la sua protezione (Panaitescu, 10-15; Naumow 2002, 61).

L'istruzione.

Un campo in cui Mohyla s'impegnò particolarmente sia come Archimandrita, sia come Metropolita fu quello dell'istruzione. Egli si rendeva conto dell'inadeguatezza degli istituti ortodossi rispetto a quelli cattolici o protestanti. In un contesto in cui l'istruzione rimaneva spiccatamente confessionale, la frequentazione di una scuola piuttosto che un'altra poteva portare un giovane a cambiare confessione. Nei Collegi dei Gesuiti ciò accadeva piuttosto frequentemente, ma le grandi famiglie ortodosse non potevano rinunciare a far studiare lì i loro figli, poiché quelli erano gli unici istituti in grado di garantire una preparazione adeguata per la successiva carriera pubblica. Le scuole delle Confraternite non erano in grado di far fronte a una simile concorrenza. Occorreva accettare l'idea di sfruttare il modello culturale dei rivali per adattarlo alle esigenze della propria

⁵⁴ Pol.: Sylwester Kossow.

⁵⁵ Kijów 1635.

⁵⁶ Rom.: Sfântul Mucenic Ioan cel Nou de la Suceava († 1330); ucr.: Іван Сучавський; polacco: Jan Nowy Suczawski.

tradizione. La situazione è riassunta bene da Naumow.

Trzeba było wyjść z zaczarownego kręgu własnej tradycji, zaakceptować fakt koegzystencji z kulturą Zachodu i znaleźć sposób, by jego nieustanna presja nie zniszczyła tego, co w prawosławiu jest najcenniejsze – duchowości, indywidualności i soborowości. Dopuszcł więc romańsko-germański model kulturowy w funkcji opozycyjnej i eksplikacyjnej. Po raz pierwszy w dziejach Europy zachodnia forma kulturowa została przeorganizowana tak, że stała się środkiem obrony Wschodu przed Zachodem, mechanizmem autonomizującym prawosławie na ziemiach polsko-litewskich w stosunku do środowiska katolickiego i w odniesieniu do innych struktur prawosławnych⁵⁷ (Naumow 1996, 33).

L'idea di Mohyla di fondare una scuola per molti versi innovativa a Kiev non piacque alla Confraternita della città, che non ammetteva concorrenza alcuna e non gradiva il programma di studio proposto. Lo stesso Metropolita Iov Borec'kyj, che pure era ben disposto nei confronti di Mohyla, impose nel suo testamento che a Kiev non fosse aperta alcun'altra scuola oltre a quella della Confraternita. L'apertura di una scuola che includesse lo studio del latino e del polacco suscitò non solo l'indignazione dei più conservatori nel campo

⁵⁷ [Occorreva uscire dal circolo vizioso della propria tradizione, accettare il fatto della coesistenza con la cultura dell'Occidente e trovare una via affinché la sua incessante pressione non annientasse ciò che vi era di più prezioso nell'Ortodossia – la spiritualità, l'individualità e la comunitarietà. Egli ammetteva pertanto il modello culturale romano-germanico in funzione oppositiva ed esplicativa. Per la prima volta nella storia dell'Europa la forma occidentale della cultura veniva riorganizzata in modo tale da diventare un mezzo di difesa dell'Oriente nei confronti dell'Occidente, un meccanismo che rendeva autonoma l'Ortodossia delle terre polacco-lituanee rispetto all'ambiente cattolico e alle altre strutture ortodosse].

ortodosso, ma anche dei Gesuiti, al cui modello Mohyla dimostrava d'ispirarsi, poiché essi temevano la possibile concorrenza. Benché richiamato dal Re, Mohyla non desistè dal suo proposito e riuscì, molto diplomaticamente, a fondare l'istituto da lui progettato: dal Re egli ottenne un privilegio che confermava la scuola, senza però ottenne per essa l'ambito *status* di Accademia, e con la Confraternita trovò una soluzione di compromesso, unendo la scuola di propria fondazione con quella di quest'ultima (Ševčenko, 14-15).

Infatti, mentre si trovava a Leopoli nel 1631 per partecipare alla consacrazione della Chiesa della Dormizione della Vergine, finanziata dalla sua famiglia e detta "chiesa valacca"⁵⁸, Mohyla rilasciò un documento in cui s'impegnava a fondare una scuola a Kiev, indicando i principî cui intendeva ispirarsi (Žukovs'kyj, 70-71; Onoszko, 12).

**И Петръ Могила, Милостію Божією Архимандритъ
Кіевскій Печерскій, видачи въ Церкви православной,
для недѣлѣтности дѣховныхъ и для нецвиченья
молодежи, великѣю оутратѣ на дѣшахъ людскихъ,
за ласкою и помощією Божією, и тежъ за поводомъ
власной воли моеѣ хотачи забѣчи такъ великой
оутраты, и хотачи отъ православіа заблѣдшихъ
позыскать, оумыслилемъ фндовать школы для
того, абы молодежъ во вшелакой побожности, въ
обычаехъ добрыхъ и въ наѣкахъ вызволіонныхъ
цвичена была**⁵⁹

⁵⁸ Il padre di Mohyla, Simion, fece generose donazioni alla Confraternita di Leopoli (Onoszko, 12).

⁵⁹ [Io, Petr Mogila, per Grazia di Dio Archimandrita del Monastero delle Grotte di Kiev, vedendo nella Chiesa ortodossa una grande perdita di anime umane, a causa dell'incapacità del clero e dell'ignoranza dei giovani, per grazia ed aiuto di Dio e per la mia volontà, volendo rimediare a tale grande perdita e volendo riacquistare coloro che si sono smarriti dall'Ortodossia, ho pensato di fondare delle scuole, affinché i giovani siano istruiti nella devozione e nei buoni costumi e nelle arti liberali], *Памятники, изданные Временною комиссією для разбора древнихъ актовъ, высочайше учрежденною при Кіевскомъ военномъ, подольскомъ и волынскомъ Генераль-*

Oltre al Collegio di Kiev, Mohyla cercò di formare una serie di filiali. Una fu aperta a Vinnycja⁶⁰ nel 1634, poi trasferita a Hošča⁶¹ dopo cinque anni. Un altro Collegio che seguiva il modello di quello di Kiev fu fondato nel 1634 a Kremjanec⁶² (Melnyk, 38). Del suo Collegio Mohyla si occupò per tutta la vita, difendendolo dalle angherie da parte dell'amministrazione polacca e provvedendo a favore di esso anche nel proprio testamento con somme considerevoli e tutta la propria biblioteca. Purtroppo egli non riuscì a realizzare il suo sogno di vedere il Collegio elevato al rango di Università, Accademia, cosa che avvenne solo nel 1701 e in tutt'altro contesto. Attorno alla scuola, però, Mohyla riuscì a raccogliere un gruppo di studiosi che divenne poi noto come *Mohyljans'kyj Atenej* [Ateneo Mohyliano] (Žukovs'kyj, 75-77, 103).

Nella sua strenua attività educativa Mohyla non dimenticò le sue terre natali: una filiale del Collegio di Kiev fu fondata a Iași, dove all'inizio del 1640 giunsero alcuni professori ruteni. Pare che l'esperienza di questo Collegio sia però stata di breve durata, in quanto esso sarebbe stato chiuso già nel 1656, soffocato dalla preponderante influenza greca (Panaitescu 1926, 62-63, 74-76; Žukovs'kyj, 106-107).

Malgrado la diffidenza della Chiesa di Mosca nei confronti di quella di Kiev, l'influenza del Collegio di Mohyla si fece avvertire in modo significativo anche in Russia: è vero che, come si diceva sopra, lo Zar Michail non aveva provveduto immediatamente all'apertura da parte di Mohyla di una scuola a Mosca, ma la forza prorompente del modello mohyliano non poteva non ripercuotersi in qualche modo anche in Russia. Dal Collegio di Kiev uscirono, infatti, personaggi che poi avrebbero influito notevolmente sulla vita intellettuale (e non solo) russa. Fra essi citiamo, per esempio, Simeon Polockij⁶³

губернаторъ, Томъ второй, Отдѣль первый, Кіевъ 1846, 93-94.

⁶⁰ Pol.: Winnica.

⁶¹ Pol.: Hoszcza.

⁶² Pol.: Krzemieniec.

⁶³ Ucr.: Симеон Полоцький; pol.: Symeon Połocki; b. r.: Сімеон

(che progettò l'Accademia Slavo-Greco-Latina di Mosca) e Feofan Prokopovič⁶⁴ (1681-1736), stretto collaboratore di Pietro il Grande, Dimitrij Tuptalo⁶⁵ (1651-1709), Grigorij Skovoroda⁶⁶ (1722-1749) (Melnyk, 43).

L'attività editoriale e il riordino dei riti.

Un altro aspetto dell'attività culturale di respiro "internazionale" svolta da Mohyla fu quello dell'elaborazione, l'edizione e il controllo dei libri. Egli fu autore, curatore, editore o semplicemente ispiratore di molte opere: distinguere quale ruolo egli abbia svolto in ciascuno dei libri a lui riconducibili non è per nulla semplice, anche tenendo conto dell'alto livello dell'*Ateneum* che egli aveva raccolto attorno a sé⁶⁷ (Melnyk – Pilipowicz, 25).

Nell'attività editoriale di Mohyla un ruolo importantissimo spetta ai libri liturgici. Egli desiderava infatti rimettere ordine nei riti che erano diffusi fra gli Ortodossi della *Rzeczpospolita*. In effetti si andavano diffondendo pratiche contrarie alla tradizione ortodossa, anche perché mancava una sorveglianza adeguata da parte della gerarchia ortodossa, che dopo l'Unione aveva cessato di esistere. Mohyla si adoperò per ristampare libri di Chiesa già come Archimandrita (*Триодъ постная*: 1627; *Служебник*: 1629; *Триодъ цветная*: 1631), ma dopo la legalizzazione della gerarchia ortodossa nel 1632-33 la necessità di stampare nuovi libri liturgici rivisti dal nuovo episcopato si faceva sentire in modo più impellente. Nel 1636 uscì una *Минея праздничная*.

Per cercare di risolvere questi ed altri problemi, Mohyla nel 1640 decise di convocare un sinodo a locale a Kiev. Nella lettera di convocazione rivolta alla Confraternita di Luc'k egli spiegava le ragioni che lo avevano spinto a ciò.

Полацкі.

⁶⁴ Ucr.: Феофан Прокопович; pol.: Teofan Prokopowicz.

⁶⁵ Ucr.: Дмитрій Туптало; pol.: Dymitr Tuptało.

⁶⁶ Ucr.: Сковорода Григорій.

⁶⁷ Per un tentativo di ripartizione delle opere riconducibili a Mohyla a seconda del ruolo da lui svolto nella loro genesi si veda Melnyk 2005, pp. 52-73.

Durante il Sinodo, che si svolse nella Cattedrale di S. Sofia a Kiev dall'8 al 18 settembre 1640, furono discusse varie questioni liturgiche, canoniche e amministrative e inoltre fu esaminato un Catechismo approntato da Petro Mohyla e Isaja Kozlovs'kyj⁶⁹. Il testo originario, probabilmente redatto in latino (Ševčenko, 24), fu sottoposto all'esame di un Sinodo convocato dal Patriarca di Costantinopoli a Iași⁷⁰, in Moldavia, nel 1642. Come sottolinea Panaitescu, la Moldavia svolgeva il ruolo di territorio neutro per le discussioni fra i teologi ruteni e quelli greci; come nella tradizione antica degli Imperatori, il Principe moldavo e la sua corte giocarono un

la Chiesa Ortodossa della *Rus'*, grandemente perseguitata dagli apostati, non è riuscita ad allontanare da sé i lupi feroci e a fare in modo che i figli ortodossi ed obbedienti della Chiesa Orientale non dialogassero con loro a riguardo della religione. Per la qual cosa molti fra gli ortodossi, alcuni per ignoranza, altri per la frequentazione delle loro prediche e dei loro riti, si sono corrotti, al punto che è difficile riconoscere se essi siano ortodosso veramente o solo di nome, e altri, abbandonata l'Ortodossia del tutto, si sono accostati a varie sette (che Dio abbia pietà!) ripugnanti a Dio, non solo fra i laici, ma anche fra gli ecclesiastici. Pertanto, il clero e monaci sono precipitati in uno stato di disordine, e i loro superiori, abbandonatisi alla trascuratezza, non pensano minimamente all'ordine e si sono allontanati ampiamente dai padri antichi. In questo modo anche nelle Confraternite, rifiutando lo zelo degli avi e correggendo i costumi, ciascuno vuole fare e fa a modo proprio. In una parola, tutta la nostra Chiesa della *Rus'* non nei dogmi di fede (che restano intatti), ma negli usi sia riguardanti la preghiera, sia la vita pia, è estremamente guastata. Vedendo ciò con occhi tristi e cuore addolorato, abbiamo pensato a come correggere e ricondurre tutto ciò agli usi dei nostri avi (ai tempi dei quali splendeva la *pietas*). [...] Abbiamo indetto un Sinodo, secondo l'uso antico della Chiesa della *Rus'*, nella città salvata da Dio Kiev, nella nostra Chiesa Cattedrale di Santa Sofia, il giorno della Natività della Vergine Santissima del corrente anno 1640], *Памятники, изданные Временного комиссiєю для разбора древнихъ актовъ, высочайше учрежденною при Киевскомъ военномъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генерал-губернаторѣ. Томъ первый. Изданiе второе.* Кiевъ 1848, 149-155.

⁶⁹ Pol.: Izajasz Kozłowski.

⁷⁰ Pol.: Jassy.

ruolo significativo nel processo decisionale⁷¹ (Panaitescu, 68, 71). A Iași il testo fu modificato e tradotto in greco dall'erudito greco Meletios Syrigos⁷² († 1664), che apportò cambiamenti alle parti ritenute troppo vicine alla dottrina occidentale. Questa versione emendata fu approvata nel 1662 da quattro Patriarchi orientali (quello di Costantinopoli, quello di Alessandria, quello di Antiochia e quello di Gerusalemme) e riconosciuta come testo canonico per l'Ortodossia; essa fu stampata solo nel 1667 ad Amsterdam e servì da base per la traduzione romena del 1691 e quella in slavo ecclesiastico pubblicata a Mosca nel 1696⁷³. Mohyla accolse le “correzioni” di Syrigos con molto disappunto e pubblicò una versione abbreviata del Catechismo senza le variazioni apportate dal greco, dapprima (1645) in polacco (*Zebrawie krótkiey nauki o artykułach wiary prawosławno-katholickiey chrześcijańskiey...*)⁷⁴ e poi (1646) in “rus’kyj” (*Събраніе короткой науки о артикулах вѣры православно-кафолической христіанской ведлугъ вызнанія и науки церкви...*)⁷⁵ (Melnyk, 66-69; Žukovs’kyj, 154-164).

⁷¹ “L’établissement des théologiens de Kiev en Moldavie faisait de ce pays un terrain neutre d’entente entre ceux-ci et les Grecs” (Panaitescu, 68).

⁷² Gr.: Μελέτιος Συρίγος.

⁷³ Risulta che una versione slava della Confessione di Fede Ortodossa fu pubblicata anche a Venezia nel XVIII secolo: [Petro Mohyla], *Prevoslavnoe ispovedanie very...*, v Venecii v Tipografii Grekopravoslavnoj Theodosija [1763]: la notizia è data in G. Giraud, *La traduzione veneziana della Istorija gosudarstva rossijskogo (Note bibliografiche e lessicografiche)*, in: *Profili di storia veneta. Sec. XVIII – XX*, a cura di U. Corsini, Venezia, Università degli Studi “Ca’ Foscari”, 1985, p. 105, nota 37.

⁷⁴ Onoszko fa notare una curiosità a proposito delle differenze fra il “Grande Catechismo” (la versione emendata) e “Piccolo Catechismo” (la versione ridotta stampata da Mohyla senza le variazioni apportate da Syrigos): nel “Grande Catechismo” nella preghiera si menziona prima la gerarchia ecclesiastica e poi la gerarchia laica (il Re, il Senato, la *Respubblica*), mentre nel “Piccolo Catechismo” prima si prega per i potenti laici e poi per i prelati (Onoszko, 42).

⁷⁵ La versione abbreviata fu ristampata persino a Mosca nel 1649 ai tempi del Patriarca Iosif (Mironowicz 2001, 111).

La vera *opus magna* di Mohyla e dei suoi collaboratori fu comunque *ΕΥΧΟΛΟΓΙΩΝ* албо *Молитословъ, или Требникъ*. Il *Trebnik* è nella chiesa ortodossa il corrispondente del *Rituale* nella Chiesa Romana, è il libro fondamentale per la celebrazione di Sacramenti e sacramentali. Il libro uscì il 16 dicembre 1646, due settimane prima della morte di Mohyla. Il *Trebnik* predisposto da Mohyla era diverso da quelli pubblicati fino a quel momento, comportava una serie di innovazioni, eliminando alcune pratiche allora diffuse sia nel mondo slavo sia in quello greco e introducendone altre. Fra le altre cose, si stabiliva che era meglio usare una lingua semplice, comprensibile, laddove dalla comprensione della lingua fosse dipesa la salvezza o lo stato giuridico dell'individuo. Il *Trebnik* conteneva anche una serie di norme precise per l'accoglimento nella chiesa ortodossa di persone che non ne facevano parte; a questo proposito è significativo che Mohyla confutò la necessità di battezzare nuovamente i Cattolici che intendevano convertirsi all'Ortodossia. Ciò era all'epoca ancora considerato rivoluzionario a Mosca, dove persino gli ortodossi della *Rzeczpospolita* dovevano essere ribattezzati. La pratica di ribattezzare Cattolici e Protestanti fu abbandonata dalla Chiesa di Mosca nel 1666 proprio sotto l'influenza delle affermazioni di Mohyla sulla validità del loro Battesimo.

Nel *Trebnik* è evidente la ricerca di ciò che unisce Cattolici e Ortodossi, con un atteggiamento conciliante, contrario all'assolutizzazione della propria tradizione; per esempio, la pratica del Battesimo per aspersione veniva riconosciuta valida come l'immersione.

Così come nell'ambito dell'istruzione Mohyla non esitò a prendere come modello i Collegi dei Gesuiti, allo stesso modo in ambito liturgico e anche nell'esposizione della dottrina, egli utilizzò abbondantemente anche fonti cattoliche, soprattutto quelle scaturite dall'opera di sistematizzazione della Controriforma: *Catechismus Romanus* di Pio V (1566), *Summa doctrinae Christianae* di Pietro Canisio (1554), *Breviarium Romanum* (1586), *Missale Romanum* (1570), *Pontificale* (1596), *Ceremoniale* (1600), *Rituale Romanum*

(1614). In questo modo egli abbandonava la tradizionale ostilità della teologia ortodossa verso il pensiero teologico dell'Occidente. In effetti, il *Trebnik* dal lato formale deve molto al *Rituale* di Paolo V, soprattutto per la terminologia usata (forma, materia, soggetto, oggetto), ma il contenuto è assolutamente ortodosso. Una caratteristica particolare del *Trebnik* di Mohyla è la preghiera per il Re, indipendentemente dal fatto che egli sia di religione diversa. Mohyla sosteneva la totale lealtà dell'Ortodossia rutena verso il Re cattolico, tendenza che era iniziata già nel XIV secolo. Anche in questo si nota una grande differenza fra l'Ortodossia kieviana e quella moscovita. In virtù del suo ruolo il Re (o il Gran Principe) riceve una specie di stato sacrale al di sopra delle divisioni confessionali (Melnyk – Pilipowicz, 38-46; Naumow 1996, 160, 168-169).

Oltre a cercare di diffondere i libri liturgici da lui controllati, Mohyla era anche attento a fare in modo che non circolassero libri non conformi ai suoi, il che portò ad un conflitto con la Confraternita di Leopoli, che stampava libri senza sottoporli all'approvazione del Metropolita, propagando così una serie di errori. Per la stessa ragione Mohyla si scontrò anche col Vescovo di Leopoli Arsenij Želibors'kyj⁷⁶. In sostanza egli istituì una forma di censura sulle edizioni dei libri ecclesiastici (Žukovs'kyj, 101).

Il Metropolita entrò in conflitto con la Confraternita di Leopoli anche in un'altra occasione, cioè quando permise a Mychajlo Sl'ozka di aprire una stamperia autonoma, in concorrenza con quella della Confraternita (Žukovs'kyj, 100).

Il capitolo dell'attività editoriale è uno di quelli in cui si manifesta maggiormente la portata internazionale dell'operato di Mohyla, le cui opere trovarono diffusione ben oltre i confini della *Rzeczpospolita*.

Il Metropolita credeva moltissimo nell'importanza della stampa e non trascurava neppure gli aspetti pratici dell'attività tipografica. Proprio a questo settore Mohyla si possono ascrivere molte occasioni in cui egli manifestò il suo legame

⁷⁶ Pol.: Arseniusz Żeliborski.

con le terre natali.

Come Panaitescu cerca di dimostrare, infatti, non è possibile considerare Mohyla “un fils perdu pour la nation et son oeuvre, comme en dehors du domaine intellectuel roumain” (Panaitescu, 10). L’illustre Metropolita di Kiev non perse mai la consapevolezza della sua provenienza dai Principati romeni. Panaitescu adduce una serie di argomenti a conferma di ciò, come le frequenti allusioni di Mohyla alle sue origini moldave nella corrispondenza o come l’uso dell’appellativo “*voevodič zemli moldavskoj*”⁷⁷ nella sua titolatura fino al 1632, quando suo fratello divenne il pretendente ufficiale della famiglia al trono di Moldavia (Panaitescu, 10-15; Cazacu, 189).

Mohyla contribuì in modo decisivo al risveglio dell’editoria nei Principati romeni, dapprima in Valacchia⁷⁸, dove il Principe Matei Basarab (1633-1654) era particolarmente interessato alla questione, tanto che aveva inviato propri ambasciatori a Kiev affinché essi acquistassero una tipografia. Mohyla non solo regalò tutte le attrezzature necessarie, ma inviò in Valacchia il proprio tipografo Tymotej Verbyc’kyj⁷⁹, che aveva guidato la tipografia del Monastero delle Grotte e che portò con sé alcuni collaboratori. La stamperia fu aperta a Câmpulung nel 1635. Nell’introduzione del *Trebnik* ivi stampato si spiega come si sia dato inizio all’attività della tipografia proprio grazie al Metropolita di Kiev. Due anni dopo una nuova stamperia con caratteri ruteni fu aperta a Govora. Queste tipografie svolsero la loro attività per tutto il regno del Principe Matei. La loro attività per tutto il periodo iniziale risentì fortemente dell’influenza rutena, com’è naturale. I tipografi ruteni formarono una serie di allievi, fra cui i membri di due famiglie serbe che si erano stabilite da tempo in Valacchia, gli Stanciovici e i Dumitrievici. La collaborazione con le terre rutene implicava anche l’afflusso

⁷⁷ [*Voevodič* della terra moldava].

⁷⁸ Rom.: Țara Românească. Va sottolineato che il toponimo “Valacchia” non era usato dagli abitanti della regione storica romena per autodefinirsi, bensì era un nome usato dagli stranieri.

⁷⁹ Pol.: Tymoteusz Wierzbicki.

di libri: in Valacchia s'iniziò a prendere come modello e a ristampare i libri liturgici ruteni, anche se non si trattava di imitazione passiva. I libri ruteni erano anche oggetto di traduzione in romeno, come nel caso dell'*Evangelie învățătoare* stampato a Govora nel 1642, traduzione di un volume edito più volte nella *Rzeczpospolita*. Anche le illustrazioni dei libri stampati nei Principati romeni richiamano quelle dei contemporanei libri ruteni. A Kiev è legata anche l'attività di Udriște Năsturel (1596 ca.-1657), che tradusse lui stesso libri ecclesiastici ruteni in romeno, (Panaitescu, 17-48; Žukovs'kyj, 105-106).

In Moldavia i tipografi ruteni iniziarono ad esercitare un'influenza più tardi che in Valacchia. Mohyla nel 1641 inviò al Principe Vasile Lupu (1634-1653) le attrezzature per una tipografia, che venne aperta a Iași. L'attività di questa tipografia è legata alla figura del Metropolita di Moldavia⁸⁰ Varlaam (1632-1653, † 1657), un uomo dall'elevato spessore intellettuale, che aveva incontrato personalmente Mohyla a Kiev nel 1629. Il Metropolita Varlaam fu autore di opere omiletiche e anche di un libello polemico contro i Protestanti (*Răspunsul împotriva Catihismul calvinesc*, Iași 1647) in cui si ravvisano influenze della letteratura rutena dell'epoca (Panaitescu, 50-61).

Il ruolo di Mohyla per lo sviluppo della cultura nei Principati Romeni, dunque, non può essere sottovalutato. Il fatto che egli abbia svolto la sua attività al di fuori dei confini territoriali di quei luoghi non autorizza ad ignorare il suo apporto. Purtroppo la tendenza a concentrarsi sempre di più sulla "storia nazionale" o la "letteratura nazionale" risulta estremamente deleteria allorché si pretende di applicare queste categorie in modo anacronistico; tale modo di procedere risulta ancora più infruttuoso e anti-scientifico quando si tratta di aree in cui gli intrecci fra culture diverse erano particolarmente complessi e frequenti. Va ricordato che nel

⁸⁰ La Metropolia di Moldavia esisteva dal 1401; la sede metropolitana era Suceava (russo e ucraino: Sučava; polacco: Suczawa) (Ševčenko, 12).

XVII secolo la lingua di Chiesa era la stessa sia presso gli Slavi ortodossi, sia nei Principati romeni, pur con le naturali varianti locali, e vivo era il senso di appartenenza alla stessa *koinē* ortodossa. L'opera dell'eminente Metropolita di Kiev è una conquista per il mondo ortodosso in generale, anche se si dipanò in una determinata area geografica.

L'amministrazione della Chiesa.

Mohyla manifestò, rispetto all'amministrazione ecclesiastica, una forte tendenza centralizzatrice; non appare illecito supporre che egli avesse tratto una certa lezione dalla Chiesa di Roma, anche se certamente il suo carattere deciso e la sua consapevolezza di provenire da una famiglia magnatizia non erano fattori estranei.

In conseguenza di ciò, gli scontri con le Confraternite ed i Vescovi non erano per Mohyla episodî casuali. Nominato anche Esarca del Patriarca di Costantinopoli, Mohyla cercò di ottenere poteri molto ampi, per poter limitare le influenze dei laici nella vita ecclesiastica. È vero che la partecipazione dei laici era un elemento fondamentale della Chiesa Ortodossa di Kiev, ma Mohyla voleva arginare gli eccessi che ne potevano derivare, come indicato nella succitata epistola alla Confraternita di Luc'k. Egli non ammetteva che fossero i laici a controllare il clero (Melnyk – Pilipowicz, 14 e 21; Żukovs'kyj, 99).

La profonda conoscenza della cultura occidentale permetteva al Metropolita di Kiev di porsi come interlocutore autorevole di fronte ai Cattolici, che certamente non potevano etichettarlo sbrigativamente come persona incolta e non degna d'essere ascoltata. Ciò era particolarmente importante nel periodo storico in cui Mohyla operava. Dopo il riconoscimento legale della gerarchia ortodossa la spaccatura nella Chiesa di rito orientale andava acuendosi sempre più, con conseguenze deleterie sia per gli Uniatî, sia per gli Ortodossi, sia, infine, per la *Rzeczpospolita*. Già durante il periodo di esistenza "illegale" della gerarchia ortodossa aveva iniziato a farsi strada l'idea di una possibile unione tra i fedeli di rito greco, per il bene di tutti. Nell'Archimandrita e poi

Metropolita di Kiev si vedeva un interlocutore sensibile a questi argomenti⁸¹, oltre che una persona degna del massimo rispetto, al punto che si vedeva in lui un possibile candidato alla guida dell'eventuale nuovo Patriarcato da creare sulle orme di quanto recentemente era avvenuto a Mosca. Sulle tendenze unionistiche di Mohyla è stato scritto di tutto, con tutte le gradazioni interpretative possibili⁸². Qui ricordiamo soltanto il celebre memoriale anonimo del 1645 *Sententia cuiusdam nobilis poloni graecae religionis*, a lui attribuito, che si distingue per il suo tono misurato, così raro all'epoca. La morte di Mohyla e quella, seguita poco dopo, di Ladislao IV, unite allo scoppio delle rivolte cosacche, bloccarono i passi che erano stati intrapresi sulla via della mutua comprensione fra Ortodossi e Uniaty (Mironowicz 2001, 116), passi ostacolati inoltre dall'atteggiamento intransigente della *Congregatio de Propaganda Fide*, che, fra l'altro, si oppose a

⁸¹ Già la sua famiglia era nota per il fatto di non essere ostile ai Cattolici: il Cardinale Borghese nel 1606 scriveva al Nunzio Apostolico in Polonia Francesco Simonetta che Simion Movilă, benché ortodosso, era ben disposto nei confronti della Chiesa cattolica (Onoszko, 11).

⁸² Sul tema si veda Žukovs'kyj, in particolare il capitolo III, pp. 111-189. Un esempio di interpretazione estrema è quello che si legge in Onoszko, 29: *Z faktów tych, że [Mohyla] nie był wrogo usposobiony do Kościoła katolickiego, że nie bał się wcale reformować ksiąg prawosławnych liturgicznych na podstawie ksiąg katolickich, że księgi katolickie wprowadzał jako podręczniki urzędowe do kolegjum kijowskiego i myślał przez całe życie o unji, przypuszczam, że nie jest wykluczony ten wniosek, że przy założeniu kolegjum miał zamiar właśnie i cerkiew prawosławną przygotować do unji. Nauka jego o Kościele i hierarchji [...] rzuca również wiele światła na to, że przy głoszeniu swych tez z tej dziedziny duchem i w głębi serca był więcej katolikiem niż prawosławnym. [Per il fatto che [Mohyla] non era ostile alla Chiesa cattolica, che non si faceva scrupolo di riformare i libri liturgici ortodossi sulla base dei libri cattolici, che introdusse i libri cattolici nel Collegio di Kiev come manuali ufficiali e che per tutta la vita pensò all'unione, suppongo che non sia da escludere la conclusione secondo cui fondando il collegio egli avesse in mente proprio di preparare la chiesa ortodossa all'unione. La sua dottrina sulla Chiesa e la gerarchia fa luce anche sul fatto che proclamando le sue tesi sull'argomento egli nello spirito e nel profondo dell'anima fosse più cattolico che ortodosso].*

sinodi comuni fra uniati e ortodossi e alla creazione del nuovo Patriarcato.

Osservazioni conclusive.

Mohyla era veramente, come scrive Ševčenko, “a man of many worlds” (Ševčenko, 21). Una dimostrazione evidente di ciò è la sua padronanza di numerose lingue: al fratello Moise egli scriveva in slavo ecclesiastico, ai monaci e ai nobili ortodossi in un ruteno più o meno polonizzato a seconda dei casi, naturalmente conosceva il polacco, il latino, il greco antico e un po’ anche quello moderno; inoltre, egli parlava il romeno, anche se non ha lasciato documenti scritti in tale lingua. Si conosce, però, un episodio durante la sua ultima visita alla terra natia all’inizio del 1645. Mohyla visitò le tombe dei genitori, sistemò i suoi affari in Moldavia e prese parte alla celebrazione del matrimonio tra la figlia del Principe Vasile Lupu e il nobile lituano Janusz Radziwiłł⁸³, tenendo un sermone in parte in polacco e in parte in romeno (Ševčenko, 21-25; Cazacu, 212).

Nel suo fedele attaccamento all’Ortodossia, Mohyla era pronto a cogliere ogni contributo utile per la sua salvaguardia e promozione. Il suo spirito di sintesi, abbondantemente dimostrato sia nell’attività educativa, sia in quella editoriale, gli permetteva di elaborare strategie d’azione che tenessero conto delle esigenze dell’uomo moderno, pur nella totale fedeltà all’Ortodossia: e gli Ortodossi moderni nella *Rzeczpospolita* necessitavano di scuole che li preparassero ad essere, oltre che devoti Cristiani, anche cittadini a pieno titolo, avevano bisogno di sintesi liturgiche e dottrinali da contrapporre a quelle prodotte dagli avversari religiosi, desideravano una gerarchia in grado di guidarli e rappresentarli degnamente. Mohyla si rendeva conto di tutto ciò e non esitava a servirsi degli strumenti messi a disposizione dagli oppositori per far fronte a queste necessità.

Egli costituisce un esempio molto interessante di reazione

⁸³ Bielorusso: Януш Радзівіл; lituano: Jonušas Radvila; russo e ucraino: Януш Радивил.

di una minoranza – poiché tale era diventata nel corso dei secoli la popolazione ortodossa nel contesto della *Rzeczpospolita* – di fronte alla sfida rappresentata dalla maggioranza, una reazione che, a differenza di quanto spesso accade, non implicava il ripiegamento su di sé, ma era piuttosto basata sull'apertura ai modelli esterni, "ostili", e si fondava su un delicatissimo equilibrio fra assimilazione e mantenimento della propria identità. Pur nella sua multiculturalità, Mohyla deriva una straordinaria compattezza interiore dalla consapevolezza di appartenere, sì, a molti mondi, ma a mondi facenti parte di un unico Universo, quello dell'Ortodossia. Ed è a questo Universo che egli si rivolge, concependo piani che non trovano un limite nelle frontiere degli Stati.

INDICE DELLE ABBREVIAZIONI

- Beauvois D. Beauvois, *La Pologne. Histoire, société, culture*, Paris, Éditions de La Martinière, 2004.
- Cazacu M. Cazacu, *Pierre Mohyla (Petru Movilă) et la Roumanie: Essai historique et bibliographique*, «Harvard Ukrainian Studies» VIII (1984) 1/2, pp. 188-222.
- Chodynicky K. Chodynicky, *Geneza równouprawnienia schyzmatyków w Wielkim Ks. Litewskim. Stosunek Zygmunta Augusta do wyznania grecko-wschodniego*, «Przegląd Historyczny» XXII (1919/1920), pp. 54-135.
- Melnyk M. Melnyk, *Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły*, Olsztyn, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 2005.
- Melnyk – Pilipowicz M. Melnyk – W. Pilipowicz, *Kazania i komentarze sakramentalno-liturgiczne z Trebnika św. Piotra Mohyły*, Olsztyn, Wydawnictwo Manuskrypt, 2003.
- Mironowicz 2001 A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2001.
- Mironowicz 2003 A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2003.
- Naumow 1996 A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, Kraków, Instytut Filologii Słowiańskiej UJ, 1996.
- Naumow 2001 A. Naumow, *Święci lokalni w myśli kijowskiej pierwszej połowy XVII wieku*,

- in: *Ars Graeca – Ars Latina. Studia dedykowane Profesor Annie Różyckiej Bryzek*, Kraków, Wydawnictwo UJ, 2001, pp. 199-206.
- Naumow 2002 A. Naumow, *Domus divisa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej*, Kraków, Collegium Columbinum, 2002.
- Ochmański J. Ochmański, *Historia Litwy*, Ossolineum: 1967.
- Onoszko K. Onoszko, *Nauka Piotra Mohiły o Kościele i jego hierarchji*, Lwów, Towarzystwo „Biblioteka Religijna”, 1931.
- Panaitescu P. P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila archevêque de Kiev dans les Principautés roumaines*, Paris 1926.
- Ševčenko I. Ševčenko, *The Many Worlds of Peter Mohyla*, «Harvard Ukrainian Studies» VIII (1984) 1/2, pp. 9-44.
- Žukovs'kyj A. Жуковський, *Петро Могила й питання єдності церков*, Київ, Мистецтво, 1997.

Le *Nationes* transilvane nei secoli XVI-XVII: tra accettazione ed esclusione

Ioan-Aurel Pop

Introduzione

La Transilvania¹ – voivodato incluso nel Regno d'Ungheria fino al 1541, diventato poi, in epoca moderna, principato autonomo sotto sovranità ottomana – si è trovata, tra i secoli XVI e XVII tra medievalismo e modernità o fra tradizione e rinnovo, da più punti di vista, incluso il problema delle sue strutture etniche, politiche e confessionali. La varietà etnica e confessionale è stata una caratteristica perenne di questa regione storica già dal momento della sua formazione quale entità geografica e politica, fatto valido, d'altronde, anche per l'intera Ungheria. Per esempio, l'umanista Nicolaus Olahus (1493-1568) parlava delle numerose Nazioni (in tutto 13) che formavano l'Ungheria, fra le quali nominava anche i Romeni. Sul suo Paese natio, la Transilvania, lo stesso Olahus scriveva:

In essa ci sono quattro nazioni di origine diversa: Ungheresi, Szekleri, Sassoni, Romeni [...]. Gli Ungheresi e i Szekleri usano la stessa lingua, solo che i Szekleri hanno alcune parole proprie [...]. I Sassoni sono, si dice, dei coloni sassoni dalla Germania [...]; ciò che potrebbe sostenere la verità [di questa opinione] è la somiglianza della lingua di questi due popoli. Si dice per tradizione che i Romeni sono coloni dei Romani. La prova di questa cosa è costituita dal fatto che loro hanno

¹ La Transilvania è oggi una delle tre regioni storiche della Romania, che rappresenta circa il 40% della superficie e della popolazione del paese. Ha una superficie di circa 100 000 kmq ed 8 milioni di abitanti, di cui quasi l'80% d'etnia romena. I rimanenti sono in modo maggioritario magiari.

molte cose in comune con la lingua dei Romani, un popolo le cui monete si trovano in abbondanza da queste parti; senza dubbio queste sono testimonianze importanti della antica sovranità romana qui².

Olahus, umanista di origine romena (a seconda di quanto si osserva anche dal suo nome), parla di Nazioni in senso etnico e linguistico rinascimentale, moderno e non in senso politico, com'era il caso della Transilvania dei suoi tempi.

Gli Stati / le Nazioni³ della Transilvania

Le Nazioni della Transilvania furono in origine, nel Medio Evo, gruppi privilegiati o stati, con un forte carattere politico (partecipavano all'esercizio dei poteri), ma anche con un substrato etnico, che si è rafforzato progressivamente, durante il passaggio verso l'epoca moderna. Gli stati tradizionali transilvani erano costituiti dai Nobili (*Nobiles*), dai Sassoni (*Saxones*), dai Siculi (*Székely*, *Secui*, *Szekler*) e dai Romeni (*Valachi*). I Romeni, conquistati e sottomessi con le armi, menzionati costantemente per ultimi nelle enumerazioni, sono stati gradualmente esclusi dagli stati tra il 1366 e il 1437, specialmente a causa della loro confessione cristiana orientale

² “In hac sunt, quatuor diverso genere nationes: *Hungari*, *Siculi*, *Saxones*, *Valachi*:[...] *Hungari*, & *Siculi*, eadem lingua utuntur; nisi quod *Siculi* quædam peculiaria gentis suæ habeant vocabula: [...] *Saxones* dicuntur *Saxonum* Germaniæ esse coloniæ [...] quod verum esse arguit, linguæ utriusque populi consonantia. *Valachi*, *Romanorum* coloniæ esse traduntur. Eius rei argumentum est, quod multa habeant communia cum idiomate Romano, cuius populi, pleraque numismata, eo loci reperiuntur; haud dubie, magna, vetustatis imperiique isthic Romani, indicia”. Vedi Nicolaus Olahus, *Hungaria et Atila sive de originibus gentis regni Hungariae...*, ed. F. Kollarius, Viena, 1763, p. 61.

³ Ioan-Aurel Pop, *Tra stati e nazioni: gruppi privilegiati nella Transilvania (secc. XV-XVI)*, in “Quaderni della Casa Romena di Venezia”, IV (2006), pp. 9-20.

(bizantina). Non si poteva perciò accettare ufficialmente un gruppo etnico “scismatico” in un Regno che aveva una “missione apostolica”, quella di “sradicare i pagani, gli eretici e gli scismatici”. Questa era la missione affermata dell’Ungheria, e specialmente sotto il secondo Re angioino, Luigi I (1342-1382). Come potevano essere sradicati “i malfattori scismatici” se questi partecipavano alla conduzione degli affari dello Stato, quale gruppo privilegiato? Per tale motivo sono rimasti ufficializzati / accettati solamente gli stati che erano cattolici, *recte* i Nobili, i Sassoni e i *Siculi*. L’esclusivismo politico-religioso – assolutamente normale e morale all’epoca – è man mano raddoppiato da uno etnico, in concomitanza alla formazione delle Nazioni moderne. Il processo si può seguire facilmente anche in Transilvania. Già dalla fine del XV secolo la componente nazionale del sistema degli stati in Transilvania aumenta e poi, gradualmente, passa in primo piano. Durante il regno di Mattia Corvino (1458-1490), nel 1463, sembra sia stata usata per la prima volta, invece della nozione di Stato (*status*), quella di nazione (*Natio*), sotto la forma di *universitas trium nationum Transylvanicarum, Nobilium videlicet Siculorum atque Saxonum*⁴. Il fatto diventa usuale dopo il 1506, quando l’assemblea generale (*Congregatio Generalis*) del Paese, a Sighișoara, prende decisioni importanti a nome delle *tres nationes, Nobiles videlicet Siculi et Saxones*⁵. Nel 1541, la Transilvania e le Parti Occidentali (*Partium*) furono staccate dall’Ungheria (occupata da Ottomani e Austriaci) e trasformate in principato autonomo sotto sovranità ottomana⁶. È il momento in cui fu fissata per molto tempo anche la nuova terminologia, di stampo umanistico, degli stati transilvani. Nelle decisioni delle assemblee del Paese (Diete), fra il 1542 e

⁴ Hurmuzaki-Densușianu, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. II / 2, pp. 146-148.

⁵ Si veda David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, București, 1984, pp. 94-101.

⁶ La superficie e la popolazione del principato di Transilvania erano adesso quasi doppie nei confronti del periodo anteriore, del voivodato, quando il paese includeva solamente la zona intracarpatica.

il 1548, tenute a Turda / Torda / Thorenburg e a Cluj / Kolozsvár / Klausenburg, i Nobili, i Sassoni e i Szekleri sono chiamati “signori cittadini” oppure abitanti di diritto (*domini regnicolae*) delle tre Nazioni della terra di Transilvania (*trium nationum Regni Transilvaniae*).

A cominciare dunque con il XVI secolo, il regime degli Stati della Transilvania è, di fatto e di diritto, il regime delle tre Nazioni. Il termine ha un significato socio-politico e uno etnico o territoriale. Le Nazioni erano le *élites* che governavano la Transilvania, perché detenevano il potere politico nello Stato: i rappresentanti delle tre Nazioni partecipano, fra il 1540 e 1690, a 430 Diete (quasi una media di tre all’anno), e sempre loro occupano tutte le alte cariche a livello centrale e locale. Il carattere etnico e territoriale non è stato inizialmente rilevante nel seno della Nobiltà. In principio erano considerati nobili tutti quelli che avevano cariche militari e proprietà fondiarie (terre e servi) – con un diploma di donazione da parte del Re – a prescindere dall’etnia e dalla confessione. Così, *nobilis Hungarus* significava in principio Nobile nell’ambito del Regno d’Ungheria; però, dopo il XV secolo, comincia a significare sempre di più Nobile magiara dal punto di vista etnico. Questa evoluzione è stata favorita dal fatto che la maggior parte della Nobiltà era o si manifestava etnicamente magiara (per poter godere i privilegi riservati a questo gruppo). Col tempo i veri Nobili della Transilvania sono stati o sono dovuti diventare Magiari e Cattolici. In questo modo, dal XVI secolo *natio Nobilium* arriva ad essere sinonimo di *natio Hungarica*. Le Nazioni dei Sassoni e dei *Siculi* hanno avuto dal principio anche un forte carattere etnico. Le tre Nazioni, sottomesse all’autorità del Principe, avrebbero governato il Paese con poteri – almeno teoricamente – uguali (il voto dietale dei Nobili, dei Sassoni e dei *Siculi* era equivalente) benché in pratica, il potere e l’influenza della nobiltà o dei Magiari sarebbero stati preponderanti). Una Dieta del 1551 chiede a Ferdinando d’Asburgo che il *voivoda* del Paese provenisse esclusivamente *ex natione Hungarica*; dopo il 1600, cioè dopo che a capo della Transilvania fu ufficialmente (a nome dell’Imperatore),

un principe Romeno / Valacco, la Dieta chiede di nuovo all'Imperatore di governare il Paese soltanto con funzionari di stirpe magiara, di ammettere nell'esercito della provincia solo persone di Nazione magiara, di offrire incarichi locali soltanto ai Magiari e ai Patrizi (Sassoni) transilvani e di permettere alla Dieta di eleggere il Principe soltanto tra i membri di Nazione magiara⁷. D'altronde tutti i Principi eletti dalla Dieta (senza ingerenze o spinte esterne), per tutto il periodo del Principato (1541-1691), sono stati grandi nobili di etnia magiara.

Gli Stati o le Nazioni della Transilvania avevano anche un carattere territoriale: i Nobili o i Magiari abitavano ed erano padroni dei comitati o della *terra comitatense* (chiamata da un certo momento "terra magiara"), i *Siculi* nelle loro proprietà, chiamate *Terra Siculorum*, *Székelyszékelyföld*, ed i Sassoni nella "terra reale", chiamata in latino *Fundus Regius*⁸, oppure *Terra Saxonum*. Attraverso queste determinazioni, pure la terra aveva in Transilvania un carattere etnico. I Romeni, sparsi quasi dappertutto (meno nell'ambiente cittadino) non avevano nessuna "terra" o territorio loro dichiarato ufficialmente, dal momento che non facevano parte degli Stati / Nazioni. Dunque, tre Nazioni politiche con substrato etnico dirigevano la Transilvania e tutte e tre erano anche, all'inizio del XVI secolo, di fede cattolica.

La Riforma protestante

Questo quadro, abbastanza complesso, si complica ancor di più con la nascita e la diffusione della Riforma⁹. Le cause di questo grande cambiamento della fede delle Nazioni in

⁷ *Monumenta Comititalia Regni Transsylvaniae*, vol. V, Budapest, 1879, pp. 77-78, 80-82.

⁸ La denominazione di "Terra del Re" ricorda che la terra era stata donata ai sassoni dal re d'Ungheria nel XIII° secolo, da ciò che allora era considerato "dominio reale", in accordo con *dominum eminens*.

⁹ Péter Katalin, *Il Rinnovamento cattolico e la Riforma protestante*, in "Storia religiosa dell' Ungheria", a cura di Adriano Caprioli e Luciano Vaccaro, Milano, 1992, pp. 185-199

Transilvania sono quelle generali europee, ma soprattutto alcune particolari: il conflitto dei Sassoni transilvani – organizzati in un antica prepositura di Sibiu (*Hermannstadt, Nagy Szeben*) e poi in due decanati a Sibiu e Braşov (*Kronstadt, Brasò*) – con il Vescovato di Transilvania ad Alba-Iulia (*Gyulafehérvár, Weissenburg*) e con l’Arcivescovato Primaziale dell’Ungheria a Strigonium (*Esztergom, Gran*); la nomina a capo dei vescovadi cattolici di Alba-Iulia e Oradea (*Nagyvárad, Grossvardein*) di alcuni prelati con poca vocazione, senza le qualità necessarie, desiderosi di avere solo un reddito, persino dei minorenni; le lotte intestine per la sovranità sull’Ungheria e la Transilvania dopo il 1526, l’anno della morte del re Luigi II a Mohács; la mancanza di fiducia nel clero; *scandala in ecclesia Dei*¹⁰. Gli Stati transilvani desideravano liberarsi non solo dall’autorità reale centralizzata, ma anche da quella della Chiesa, dominata dalla forte gerarchia cattolica. La diffusione delle idee della Riforma è stata seguita da misure forti da parte dello Stato e della Chiesa cattolica (la persecuzione e la messa al rogo degli “eretici” fra il 1525 e il 1545; la cacciata e la punizione dei messaggeri delle nuove idee, l’uso della forza militare degli Asburgo ecc.), alle quali si è risposto con l’istituzione del Principato, staccatosi dall’Ungheria, parallelamente con la lotta armata locale, portata con il sostegno militare dei Principi romeni ultra-carpatici e dei Sultani ottomani.

La Riforma ebbe un forte successo in Transilvania anche grazie al fatto che era stata accettata rapidamente da due Stati / Nazioni – i Sassoni e la Nobiltà magiara – e pure dal principe Ján Zsigmund, il quale era passato, durante la sua vita, per quattro confessioni: Cattolicesimo, Luteranesimo, Calvinismo e unitarianismo. I Sassoni, che avevano legami stretti con la Germania e relazioni tese con la gerarchia cattolica, sono stati i primi a passare alla Riforma luterana, grazie soprattutto ad alcuni dotti pastori, tra i quali ricordiamo

¹⁰ Zenovie Pâclişanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, I parte, 1697-1751, II ed., in “Perspective”, anno XVII, luglio 1994 – giugno 1995, no. 65-68, pp. 9-46.

Johannes Honterus e Valentin Wagner. Il centro del Luteranesimo era a Sibiu. In parallelo ai Sassoni, la Nobiltà, soprattutto quella del Banato e delle Parti Occidentali, aveva accettato il Luteranesimo e organizzato la propria gerarchia, differente da quella dei Sassoni. In poco tempo però il Calvinismo si espanse massicciamente in Transilvania, soprattutto fra i Nobili luterani e la popolazione magiara. Il suo centro era a Cluj. Presto, quasi tutta la Nobiltà del Principato (la Nazione nobiliare) divenne calvinista. Un importante ruolo nella diffusione del calvinismo e nell'organizzazione della Chiesa calvinista in Transilvania l'hanno avuto i tedeschi Gaspar Heltai e David Ferenc (tutti e due appartenenti prima alla fede luterana). Quest'ultimo, dopo essere stato addirittura capo della Chiesa calvinista, passò all'unitarianismo (anti-trinitarianismo), come fece d'altronde il Principe del Paese, e organizzò la nuova Chiesa unitariana. Le idee unitariane, molto più radicali, trovano meno aderenti, soprattutto negli strati poveri della popolazione di Cluj, Turda e Aries (*Aranyos*). Cluj diventa così il centro mondiale dell'anti-trinitarianismo. Fra il 1542 e il 1572, le nuove confessioni si organizzano e sono riconosciute ufficialmente dalle Diete della Transilvania. Nel 1564 "la religione di Cluj" (il Calvinismo) e quella più antica "di Sibiu" (il Luteranesimo) sono dichiarate dalla Dieta "religioni libere" o *receptae*. Nel 1572, la Dieta riconosce anche la nuova "confessione" unitariana, vietando però in futuro qualsiasi altra "innovazione religiosa". La Riforma penetra timidamente anche fra i *Siculi*, però questi restano in gran parte cattolici.

Il regime delle "tre Nazioni e quattro confessioni"

Dunque nel XVI secolo il sistema politico-religioso della Transilvania si basava sulle tre nazioni riconosciute (i Magiari, i *Siculi* e i Sassoni) e sulle quattro religioni *receptae* (cattolica, luterana, calvinista e unitariana). L'accettazione delle nuove confessioni nate attraverso la Riforma protestante

è stata, certamente, un risultato dell'evoluzione dell'idea di libertà alla fine del Medioevo. Evoluzione che non si è compiuta però senza conflitti e rivalità con l'antica Chiesa cattolica e, addirittura, fra le nuove confessioni.

Nel 1556 vennero espropriati i beni degli antichi ed importanti Vescovati cattolici di Alba-Iulia e Oradea, e il clero cattolico cominciò ad essere perseguitato. In molte città e cittadine venne vietata l'attività dei Preti cattolici. Generalmente, però, il passaggio alla Riforma in Transilvania, malgrado alcune tensioni¹¹, si fece senza i terribili conflitti armati registrati in altre zone dell'Europa. Questo sistema, grazie al quale le nuove confessioni hanno ricevuto con una certa facilità il diritto di manifestarsi legalmente e di coesistere, è stato chiamato il "sistema della tolleranza", ammirato in parte dai suoi contemporanei e soprattutto da alcuni storici delle epoche più recenti.

In ogni caso, la libertà delle tre Nazioni e delle quattro confessioni era esclusivista, era una libertà dei privilegiati, perché non includeva la maggior parte degli abitanti del Paese, i Romeni (ma anche gli Ebrei, gli Armeni o gli Zingari, con le religioni e le confessioni corrispondenti). In realtà, nella Transilvania del XVI secolo accadde una cosa interessante e abbastanza semplice: i vecchi padroni cattolici, raggruppati in tre Stati o Nazioni passarono quasi interamente alle confessioni protestanti, che essi stessi hanno poi accettato e ufficializzato. Sarebbe stato strano se non fosse successo così, visto che si trattava delle stesse persone trasformate da cattoliche in protestanti. Queste persone erano alla guida del Paese prima della Riforma e sempre loro l'avrebbero guidato in seguito. D'altronde, all'epoca era impossibile manifestare una libertà religiosa generale di tipo moderno, che a malapena fu iscritta nelle Costituzioni di molti Stati solo nel XX secolo. Il più grave problema rimaneva quello dei Romeni – i più numerosi abitanti del Paese – e della loro confessione ortodossa, perché questi Romeni e la loro fede furono

¹¹ F. Pall, *Frământări sociale și religioase în orașul Cluj în jurul anului 1570*, in "Anuarul Institutului de istorie din Cluj", V (1962), pp. 7-34.

eliminati dal “sistema costituzionale” della Transilvania per più secoli, e la fondazione del Principato alla metà del XVI secolo non ha fatto altro che rafforzare questa esclusione proprio quando, teoricamente, esisteva la possibilità di un rinnovamento anche in questo ambito.

In ogni modo, la Riforma protestante ha causato il processo di passaggio dalle Nazioni-Stati della Transilvania alle Nazioni moderne. Le Nazioni della Transilvania rafforzano la loro componente etnica, quella confessionale e quella territoriale, basandosi su un insieme di elementi distintivi, alcuni tipicamente medievali, altri che preannunciano il mondo moderno. Gli Ungheresi sono Calvinisti e vivono in comitati, i *Siculi* sono in maggioranza Cattolici e abitano in terra *sicula*, i Sassoni sono luterani, abitano prevalentemente in terra sassone e sono orgogliosi di essere membri di quella che è stata chiamata *Universitas Saxonum*.

I romeni – tra esclusione e accettazione

I Romeni, Ortodossi e sparsi dappertutto, non sono accettati ufficialmente come Nazione politica, ma sono chiamati qualche volta così, in senso etnico. Ufficialmente in Transilvania i Romeni non hanno il diritto al nome di “Nazione”, perché non hanno il permesso di esercitare il potere; cominciano a chiamarli Nazione, in senso etnico, in alcuni scritti. Per esempio, il già menzionato umanista Nicolaus Olahus, parla delle nazioni del Regno Ungherese senza far differenze tra quelle accettate e quelle non-accettate. Riguardo alla confessione dei Romeni, l’umanista nota che questi “sono cristiani, solo che seguendo i Greci nella fede dello Spirito Santo, si distinguono dalla nostra chiesa [cattolica] anche per alcuni aspetti meno importanti”¹².

¹² N. Olahus, *op.cit.*, p. 59. Su Nicolaus Olahus, con testi della sua opera, si veda, Maria Holban, *Călători străini despre Țările Române*, vol. I, București, 1968, pp. 484-500.

Olahus, umanista e prelado cattolico di origine romena, nato in Transilvania, sapeva molto bene quali erano le tre nazioni politiche ufficiali del suo Paese, formate in base ai privilegi medievali, però preferisce, da uomo del Rinascimento, parlare di Nazioni come gruppi etnici moderni. Egli definisce le nazioni secondo l'origine, la lingua e la confessione, non secondo il privilegio. Per lui i Romeni sono dunque una Nazione, come le altre, anzi importanti, perché provengono dai Romani, un popolo tanto stimato dagli umanisti. Olahus non chiama i Romeni "Scismatici", come si soleva usare, ma "Cristiani". Anche l'italiano Giovanandrea Gromo (1518 - dopo il 1567), il comandante della guardia del principe Ján Zsigmund, nella sua Descrizione della Transilvania, dedicata a Cosimo de' Medici, il Granduca di Toscana, parla delle Nazioni della Transilvania solo in senso etnico: scrive che nel Paese sono cinque nazioni: ungherese, sassone, romena, polacca e zingara, tutte caratterizzate per lingua, origine, costumi, fede, modo di vivere, territorio abitato etc. I *Siculi* sono inclusi nella Nazione ungherese perché parlano la stessa lingua degli Ungheresi, e i Romeni sono presentati come eredi dei Romani, con una lingua simile al latino, e di fede ortodossa¹³.

Però i veri conoscitori, cioè i membri delle Nazioni privilegiate transilvane, non fanno simili "errori", perché usano la parola Nazione soprattutto nel suo senso politico. Il Sassone Georg Reychersdorffer (prima del 1500 - dopo il 1550) afferma che la Transilvania è abitata da tre Nazioni: Sassoni, Siculi, Ungheresi. I Romeni sono ricordati alla fine, senza la qualifica di Nazione, ma facendo notare che sono sparsi in tutto il Paese; in cambio, i Romeni della Valacchia, padroni a sud dei Carpazi, sono chiamati Nazione¹⁴. Un altro

¹³ Maria Holban ed altri, *Călători străini...*, vol II, pp. 333-338. Ricordare i Polacchi come nazione distinta in Transilvania può essere giustificato solo nel senso che la madre del Principe, Isabella, era Polacca ed era venuta con un seguito di Polacchi.

¹⁴ *Chorographia Transylvaniae, quae Dacia olim appellata...*, Viennae, 1550, f. 5; Maria Holban, *Călători străini ...*, I, p. 208-210; D. Prodan, *op. cit.*, p. 104.

umanista (croato-ungherese), Antonius Verantius o Verancsics (1504-1573), scriveva sugli abitanti della Transilvania e sui Romeni: il Paese

“è abitato da tre nazioni, i Szekleri, gli Ungheresi, i Sassoni; aggiungerei comunque anche i Romeni, i quali, pur raggiungendo facilmente [gli altri] come numero, non hanno tuttavia nessuna libertà, nessuna nobiltà, nessun diritto loro, tranne pochi, i quali abitano nel distretto di Hatzeg, dove si crede che si sia trovata la capitale di Decebal¹⁵ e i quali, durante il regno di Giovanni di Hunedoara¹⁶, originario di là, hanno acquisito la nobiltà, perché hanno sempre preso parte instancabilmente alla lotta contro i Turchi. Gli altri [Romeni] sono tutti uomini semplici, servi degli Ungheresi, e senza un loro territorio, sparsi dappertutto, in tutto il Paese” e vivono “una vita miserabile”¹⁷.

La condizione d’inferiorità dei Romeni comincia a trasparire sempre di più nelle decisioni dietali (con potere di legge) della Transilvania prese dalle tre Nazioni. Alcuni esempi di decisioni dietali, fra il 1542 e il 1555, sono

¹⁵ Re di Dacia (87-106), sconfitto dall’imperatore Traiano, il quale trasformò la Dacia in una provincia romana.

¹⁶ Voivoda transilvano, governatore dell’Ungheria e capitano generale del Regno Ungherese (1441-1456), di origine romena.

¹⁷ “Natio eam triplex incolit: Siculi, Hungari, Saxones, adjungam tamen et Valacchos, qui quamlibet harum facile magnitudine aequant, verum nulla illis libertas, nulla nobilitas, nullum proprium jus, praeterquam paucis districtum Hazak incolentibus, in quo regia Decebali creditor existisse, qui tempore Ioannis Hwnyady, inde oriundi, nobilitatem, quod semper contra Turcas pugnanti strenue affuerunt, adepti sunt. Caeteri plebei omnes, Hungarorum coloni, et sine propriis sedibus, sed sparsi hinc inde per totum regnum, rari in apertis locis incolae, montibus ac sylvis, plerumque cum suo pecore pariter abditi, sordide vitam ducunt”. Vedi *Monumenta Hungariae Historica, Scriptores*, vol. II, p. 143; Maria Holban ed altri, *op. cit.*, I, pp. 410-411; Ioan-A. Pop, *Națiunea română medievală...*, p. 126.

illustrative: l'Ungherese (*Hungarus*) accusato di scippo può difendersi con il giuramento del sindaco (*iudex*) del villaggio e di tre uomini onesti, ma il Romeno (*Valachus*) ha bisogno del giuramento del *cnez* del villaggio¹⁸, di quattro Romeni e di tre “cristiani” ungheresi (1542); il Romeno non può chiamare in giudizio l'Ungherese o il Sassone, ma l'Ungherese e il Sassone possono denunciare un Romeno (1552); il contadino magiaro non può essere accusato da soli tre testimoni, bensì da sette persone di fiducia e soltanto allora può essere punito; ma il Romeno può essere punito quando si pronunciano tre uomini di fiducia (1554); il Contadino cristiano (Cattolico) può essere imprigionato in base alla testimonianza di sette cristiani, ma il Romeno con il giuramento di soli tre “cristiani” o sette Romeni¹⁹. Dunque, anche la giustizia era applicata in Transilvania in maniera discriminatoria, per criteri politici ed etnico-confessionali, in base all'appartenenza o alla non-appartenenza al gruppo delle Nazioni ufficiali e delle “religioni” accettate. Il “valore” di un Romeno davanti alla giustizia ufficiale era oltre due volte inferiore a quella di un *regnicolarus* o di un Cristiano.

Ci sono stati anche alcuni tentativi di equilibrare la situazione, perché i Romeni rappresentavano la maggioranza della popolazione e potevano essere un fattore importante di instabilità. Un primo simile tentativo dopo la Riforma è stato iniziato dai principi Báthory (soprattutto István e Krisztof Báthory), a cominciare dal 1571. Cattolici, seguaci della Controriforma e desiderosi di dare un colpo ai protestanti, essi hanno riconosciuto alcune antiche usanze del clero e della Chiesa dei Romeni (in pericolo d'essere calvinizzata)²⁰. Il

¹⁸ I *cnezi* (*kenezii*) erano nel XVI secolo, uno tipo di sindaci (*villici*, *iudices*) dei villaggi romeni asserviti, ma all'origine erano piccoli feudatari romeni, proprietari di terre e servi.

¹⁹ Hurmuzaki-Densusianu, *op. cit.*, II / 5, pp. 206-207, 227; Ioan Lupaș, *Documente istorice transilvane*, vol. I, Cluj, 1940, p. 395; Ioan-A. Pop, *Națiunea română medievală...*, pp. 61-62.

²⁰ Avram e Susana Andea, *Principatul Transilvaniei sub suzeranitate otomană (1541-1691)*, in “Istoria României. Transilvania” (coord. A. Drăgoescu), I, Cluj-Napoca 1997, pp. 544-646.

secondo tentativo importante è stato fatto dal principe romeno Mihai Viteazul (il quale aveva preso con la forza il potere in Transilvania, in nome dell'imperatore Rodolfo II), negli anni 1599-1601, quando conferì alti incarichi pubblici anche a Romeni ed obbligò la Dieta a riconoscere alcuni diritti dei contadini e dei preti romeni e chiese all'Imperatore di includere l'Ortodossia fra le religioni *receptae* (accanto al Cattolicesimo e al Luteranesimo)²¹. Finalmente, il terzo tentativo di “rialzare” i Romeni (e l'ultimo prima di quegli attuati sotto gli Austriaci) avvenne alla fine del regno di Bethlén Gábor (1613-1629), il quale chiese l'opinione del Patriarca ecumenico Kirillos Lukaris a proposito dell'“omogeneizzazione” del Paese e dell'attrazione dei Romeni al Calvinismo. Tra le cause per le quali si credeva nel 1629 che i Romeni transilvani non potessero diventare calvinisti erano “il loro legame di sangue e sentimenti” con gli abitanti della Valacchia e della Moldavia e il fatto che i principi dei Paesi Romeni vicini “sarebbero potuti intervenire se non con le armi, al meno con delle spinte segrete”²². Tali tentativi, alcuni completamente irrealistici, fallirono, però hanno fatto vedere quanto era grave il problema della discriminazione in Transilvania.

Il XVII secolo – tra tradizione e modernità

Nel XVII secolo, la Transilvania continuava ad essere un Principato autonomo che pagava tributo al Sultano, guidata da un Principe calvinista magiaro e da un'élite politica formata dalle “tre Nazioni e quattro religioni” *receptae*. Col processo di ammodernamento, la Dieta ha adottato una serie di leggi con valore costituzionale, che sono rimaste tra i documenti di riferimento per secoli, anche dopo l'occupazione della

²¹ Ioan-A. Pop, *Națiunea română medievală...*, p. 30.

²² Idem, *Il patriarca Kiril Lukaris sull'unità etno-confessionale dei Romeni*, in *Etnia e confessione in Transilvania (secoli XVI-XX)*, cura e revisione di testi di Francesco Guida, Roma 2000, pp. 19-28.

Transilvania da parte degli Austriaci (1688). Si tratta delle *Approbatæ Constitutiones* (1653) e *Compilatæ Constitutiones* (1669). In esse si riprendono le antiche regole con cui il Paese era condotto esclusivamente dai privilegiati, e cioè dalle Nazioni e dalle confessioni accettate. Gravi restrizioni sono applicate agli *iobagiones* (i servi della gleba) ed ai preti ortodossi, cioè ai Romeni, anche se non sono nominati sempre con il loro attributo etnico. Nel primo articolo, parte I, titolo VIII, come anche in altre parti delle *Approbatæ* è iscritta testualmente l'esclusione dei romeni quale blocco etnico e confessionale, ad un tempo dalla vita politica e dalla cittadinanza del paese: Anche se la nazione romena non è stata accettata in patria quale stato, e la sua confessione non si ritrova fra le religioni accettate²³, *propter bonum publicum*, i Romeni possono abitare in patria, con le relative restrizioni. In diverse parti di tali leggi è sottolineato come i Romeni, utili per il bene pubblico, ma esclusi dalla cittadinanza e dall'esercizio del potere, possano essere "tollerati" nel Paese *usque ad beneplacitum Principum et Regnicolarum*. C'è qui un fine gioco tra l'esclusione ufficiale e l'accettazione *de facto*, tra l'esclusione dai benefici del potere politico e dai diritti di cittadinanza e la "tolleranza" in patria, per la coltivazione delle terre, l'allevamento del bestiame, la produzione di quanto necessario, il pagamento dei dazi, gli obblighi militari etc. In altre parole, i Romeni erano esclusi, quale gruppo etnico e confessionale distinto, per legge dai diritti civili e politici, ma era accettata la loro esistenza in "patria" fino a quando la permetteva la magnanimità dei privilegiati, perchè utili al "bene comune". Nel caso dei Cattolici, dopo essere state ufficializzate le confessioni protestanti, dopo la prevalenza del principato calvinista, la situazione è stata quasi inversa, con le relative differenze: questi, i cattolici, continuavano ad essere dichiarati

²³ "Noha az Oláh *Natio* az hazában sem a' *Statusok* közzé nem számláltatott, sem Vallások nem a' *recepta religiok* közzül valo, mindazáltal *propter regni emolumentum*, miglen patiáltatnak, az Oláh Egyházi rendek ehhez tartásák magokat". Vedi *Corpus Juris Hungarici, 1540-1848-évi erdélyi törvények*, Budapest, 1900, p. 22.

ufficialmente riconosciuti / accettati, ma, ad eccezione di alcuni leaders, avevano perduto quasi tutte le libertà e privilegi antichi. Di fatto, in pratica, in certi periodi dei secoli XVI-XVII, gli Ortodossi (Romeni) ed i Cattolici (di lingua magiara) hanno sofferto allo stesso modo in seguito alla discriminazione, con restrizioni gravi relative alla manifestazione del culto, gerarchia, proprietà della Chiesa, accesso alle città etc. La principale differenza era che i Cattolici erano esclusi dal potere parzialmente e solo *de facto*, essendo legalmente “*recepti*”, cioè accettati. Tale fatto ha avuto una grande importanza, perché con l’arrivo della dominazione austriaca (1688-1699), i Cattolici sono stati risistemati anche *de facto* nel ruolo privilegiato di cui godevano *de iure*, mentre i Romeni sono rimasti nella stessa situazione di sottomessi, da tutti i punti di vista. Una prova della loro accettazione tra i gruppi ufficialmente riconosciuti è stata fatta, sempre grazie agli Asburgo e contro la volontà degli Stati, nel 1697-1701, con l’unione della Chiesa romena con la Chiesa di Roma, ma senza risultati notevoli.

I secoli XVIII e XIX, decisivi per l’affermazione delle nazioni moderne nell’Europa Centro-Orientale sono stati testimoni all’aumento delle discriminazioni, parallelamente all’accentuazione della lotta per l’emancipazione nazionale. Al posto degli Imperi multinazionali si sono imposti i cosiddetti Stati nazionali, incapaci di risolvere completamente i gravi problemi delle minoranze, dei gruppi etno-linguistici e religiosi minoritari. Le esclusioni, le discriminazioni le omogeneizzazioni forzate hanno continuato e si sono anche accentuate, tanto negli Stati federali, quanto in quelli unitari, ad Ovest, ma specialmente in Oriente, aldilà della Cortina di Ferro, sotto la copertura dell’ideologia comunista livellatrice, proletcultista, internazionalista o nazionalista. Oggi, dopo la caduta delle dittature comuniste in gran parte del mondo, esiste un numero di strumenti giuridici più che nei secoli precedenti per diminuire i processi di discriminazione e per imporre l’accettazione, la convivenza la tolleranza. Pertanto l’utilizzo efficiente di tali opportunità dipende solamente da noi.

Conclusioni

La Transilvania è stata nei secoli XVI-XVII un esempio di Stato europeo, nella zona d'interferenza tra le civiltà latina e bizantina, occidentale e orientale, in cui sono coesistite etnie, confessioni, culture, modelli di civiltà diversi. È il periodo in cui le Nazioni politiche (gli Stati) si trasformano gradualmente in Nazioni moderne, etniche e in cui la presenza biconfessionale (ortodossa e cattolica), diventa pluriconfessionale (ortodossa, cattolica, luterana, calvinista, unitariana, greco-cattolica etc.). Tali trasformazioni sono state tanto pacifiche quanto violente, calme ed agitate, rinnovatrici e retrograde, aperte alle minoranze, ma conservando pure anche immobilismi medioevali. Tre nazioni politiche (la nobiltà ungherese, i Sassoni e i *Siculi*) sono diventate in epoca moderna due gruppi nazionali distinti, e cioè gli Ungheresi (tra i quali sono stati inclusi anche i *Siculi*) ed i Tedeschi. I Romeni – senza aver costituito una nazione medioevale riconosciuta ed affermata – si sono trasformati in una Nazione moderna, cosciente del proprio ruolo, anche se discriminata. Una confessione accettata – quella romano-cattolica – si frantuma nelle quattro religioni legalmente accettate – romano-cattolica, luterana, calvinista, unitariana. La confessione dei Romeni – Ortodossi – persiste anche se non riconosciuta ufficialmente, tanto prima quanto dopo la Riforma protestante. Una prova di riconoscimento – in gran parte fallita – si farà più tardi, con l'unione alla Chiesa romana e la creazione della Chiesa greco-cattolica (circa nel 1700). In tale paesaggio, tanto diverso, si è oscillato sempre tra accettazione ed esclusione, tra integrazione pacifica e (re)azione / rivolta etnica e confessionale, tra il privilegio e la sua mancanza, tra tolleranza ed intolleranza. Menzioniamo che per interi secoli è stato normale e morale essere così, nel senso che un regno “cattolico ed apostolico” (com'era l'Ungheria) aveva la missione / l'obbligo di difendere e privilegiare i Cattolici e di discriminare gli altri. In questo

modo, è stata creata una situazione favorevole per gli accettati ed una situazione precaria per i respinti, situazioni che gradualmente, ma specialmente in epoca moderna, hanno generato due tipi di mentalità: una d'orgoglio, di sicurezza, di dominazione e di padronanza, ed un'altra di umiltà, precarietà, sottomissione e di servilismo. Con la graduale formazione delle Nazioni moderne, tali mentalità hanno provocato atteggiamenti ed azioni di conseguenza, ma con spettacolari inversioni, interferenze e combinazioni. I privilegiati hanno iniziato a lottare per mantenere i privilegi, ed i tollerati per arrivare ad una piena libertà, i dominatori per continuare la dominazione, i sottomessi per uguaglianza e democrazia. Non di rado, il sentimento di superiorità di alcuni si è trasformato in paura e insicurezza, e la sottomissione di altri in orgoglio e violenza. Così, nel XX secolo, dopo la Prima guerra mondiale, gli antichi sottomessi diventati padroni hanno avuto qualche volta la tendenza di vendicarsi di secoli di discriminazione, usando in senso inverso le armi della stessa discriminazione. È importantissimo che l'eredità di segregazione ed esclusione del passato abbia un seguito anche oggi, che non siano considerati responsabili i contemporanei per i fatti dei loro predecessori, che si eviti la vendetta per le sofferenze delle generazioni passate. Esistono molte premesse perché tale desiderio si realizzi, almeno nell'area della civiltà europea.

I martiri atoniti del XIX secolo e la loro lotta contro l'assimilazione etnica e religiosa

Aleksander Naumow

Nelle Chiese ortodosse postbizantine, prima delle tragedie storiche del Ventesimo secolo, il termine *neomartiri* si usava per chiamare i Martiri per la fede cristiana morti nel periodo che va dalla caduta di Costantinopoli fino all'anno 1867, quando durante la rivolta di Creta morì l'ultimo di essi, S. Giorgio (11.02).¹ La Chiesa ha introdotto la festa di questi Martiri nel ciclo mobile del calendario liturgico, fissandola la terza domenica dopo Pentecoste. Nel catalogo dei Neomartiri troviamo quasi 200 nomi. Una settimana prima, la seconda domenica dopo Pentecoste, sul Monte Athos si festeggia la sinassi di tutti i Santi atoniti, il cui numero supera i 200. Una parte dei nomi nelle due sinassi necessariamente si ripete, perché tanti Neomartiri in qualche modo sono legati alla Repubblica monastica.²

Tra i Neomartiri si distingue un gruppo che ha grande importanza per il tema del nostro Congresso. Si tratta di persone nate in famiglie cristiane, battezzate e cresimate³ secondo il rito ortodosso, ma che poi, per diverse ragioni, erano diventate musulmane, e successivamente erano ritornate all'Ortodossia e avevano deciso di lavare la macchia della propria apostasia con il sangue. Questo è tra i martiri il gruppo più numeroso, composto da almeno 49 persone che rappresentano 35 professioni. Fra essi abbiamo scelto un gruppo di 23 Neomartiri, che effettuarono il ritorno all'Ortodossia e la preparazione per il martirio al Monte Athos.

¹ Nell'agiografia bizantina prima della caduta della Costantinopoli si usava il termine Nuovo Martire nei casi in cui si doveva distinguerlo da un Martire antico-cristiano. Il concetto liturgico del gruppo dei neomartiri si sviluppò però nell'epoca postbizantina.

² Svetačnik 693-699, 727-732.

³ Ricordiamo, che questi due sacramenti si ministrano nell'Ortodossia in un rito comune, uno dopo l'altro.

L'appartenenza religiosa ha per le società tradizionali una profonda rilevanza pubblica – culturale, sociale, etnica, e perciò in esse il cambiamento della fede porta conseguenze gravissime. Tali conseguenze porta già solo un qualsiasi uso di attributi esterni; soprattutto l'abito (tipo, colore, copricapo, scarpe) aveva carattere dichiarativo.

Nell'Impero Ottomano era assolutamente proibito il passaggio dall'Islam ad altre religioni, pena la morte, invece si promuoveva sempre la conversione all'Islam. Conosciamo pochi casi in cui persone nate in famiglie musulmane erano diventate cristiane⁴, cosa che costava loro la vita.

L'islamizzazione invece salvava i convertiti a volte anche dalla pena capitale, da problemi economici (tasse più elevate), offriva diversi privilegi e vantaggi.

L'intensificazione del proselitismo islamico normalmente dipendeva dalla situazione politica e cresceva nei periodi bellici, durante l'indebolimento del potere centrale, nel periodo di declino dell'Impero e spesso era iniziativa di fanatici locali.

Il cristianesimo nei Balcani del Sette e Ottocento, dopo qualche secolo di giogo ottomano, e presso gli Slavi anche di sottomissione spirituale e amministrativa ai Greci, si era ridotto a una religione popolare, progressivamente più vicina alla magia che alla raffinata teologia dei Padri.⁵ Il ruolo del clero parrocchiale e dei piccoli monasteri era poco importante: le uniche vere “fortezze della spiritualità” sono stati alcuni monasteri più grandi. La gente viveva in una realtà culturale e linguistica complicata: oltre alle proprie lingue e alla lingua ufficiale ottomana, tutti usavano il greco, non esistevano

⁴ I santi Emiro di Gerusalemme, 1574; Hoğa Amir di Gerusalemme, 1614; Ahmed, 3.05.1682; Giovanni d'Epiro, 23.09.1814, Costantino l'Agareno, 2.06.1819.

⁵ Non a caso l'attività missionaria di S. Cosma d'Etolia (Etolos), il quale, sconvolto dal livello della vita semipagana degli Ortodossi, aveva fondato più di duecento scuole e per venti anni (1759-1779) aveva cercato di ristabilire un minimo di educazione cristiana, ha ottenuto il titolo ἰσοἰστόλος, cioè uguale agli apostoli; Perantonis 276-289.

luoghi etnicamente omogenei, la vita quotidiana era segnata da un certo sincretismo, nel cibo, nella musica, nei rapporti interpersonali. Tuttavia è difficile parlare di reciproco rispetto tra l'entità islamica e quella cristiana. La diversità etnica e religiosa era vissuta nel contesto di condizioni di vita rigide e pesante, secondo l'antica massima *primum vivere, deinde philosophari*. La situazione si complicava sempre di più anche a causa degli interventi politici e militari dei potenti Stati europei. In questa situazione si arriva alla valorizzazione delle distinzioni più elementari e evidenti, tra le quali in primo luogo la fede "di nascita".

Per i Musulmani il popolo cristiano era considerato una massa abbastanza omogenea, chiamata "rajà", differente però dai sempre più numerosi ebrei e, forse, dagli Armeni. Col tempo gli Ottomani avevano fatto distinzione tra gli Ortodossi (detti Ῥωμᾱῖοι, *Rumi*) e i Cattolici (*Franchi*, Φράγκοι, Latini, Papisti). Anche da parte cristiana si faceva poca o nessuna distinzione tra le diversità religiose ed etniche dei Musulmani. Nella seconda metà del Settecento stava crescendo il sentimento nazionale. La comunità slava ortodossa, pur partecipando nella unità postbizantina (greco-slavo-romena), aveva cominciato ad essere cosciente delle differenze interne tra slavo-serbi, slavo-bulgari e, ancor di più slavo-russi.⁶ Nel Settecento anche la politica del Fanar, cioè del Patriarcato costantinopolitano, si trasformò da un universalismo panortodosso in una ideologia con una forte impronta nazionale greca, che porterà successivamente all'idea di rimpiazzare l'Impero Ottomano con quello greco.⁷

⁶ Per es. Giorgio, il padre di s. Ignazio, è stato ucciso dai turchi nel 1814 perchè non aveva voluto combattere contro i serbi quali "cristiani della stessa fede", Nichoritis 258-261.

⁷ Qui è necessario indicare l'ottima panorama della problematica di Armando Pitassio, *Dalla Pax Ottomana alla guerra civile ottomana*, come introduzione al suo *Balcani nel caos. Storie e memorie di Vasilija Petrović, Paisij Hilendarski, Sofroni Vračanski*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2003, XXXIV-XLI. La nuova situazione è caratterizzata molto bene dal metropolita di Montenegro Vasilije (Petrović) nella sua *Storia del Montenegro* (1754): "*Questi 12 vescovi [serbi oltre al metropolita del Montenegro] vivono*

Nasceva lentamente la grande crisi nel mondo ortodosso – il filetismo, cioè la tendenza all'identificazione tra Chiesa locale e Nazione. Per le etnie ortodosse, che sviluppavano le idee nazionali, la pretesa universalista del Patriarcato di Costantinopoli nel contesto dell'Impero Ottomano aveva carattere negativo.

Sembra che solo il Monte Athos, in cui pur prevaleva la lingua greca, non avesse perso il carattere panortodosso, con una presenza slava e romena abbastanza consistente, dimostrandosi un baluardo contro l'Islam e contro il Cattolicesimo, ma anche contro i processi di dispersione. L'Ortodossia nell'idea degli Atoniti deve essere libera dalle caratteristiche locali per formare un unico popolo ortodosso, capace di fermare l'ondata dell'islamizzazione e opporsi al Cattolicesimo. Gli Atoniti riuscirono a canalizzare le decisioni spontanee dei Cristiani islamizzati che tornavano all'Ortodossia per creare un modello esemplare di rafforzamento della coscienza religiosa e del legame tra fede e vita o, per meglio dire, tra fede e salvezza.

I neomartiri passati dall'ortodossia all'islam e poi ritornati alla fede nativa, diventati monaci atoniti e giustiziati dai turchi sono, con le date del loro martirio:

- ❖ Macario il Nuovo, di Kios (Bitinia)⁸, 6.10.1590
- ❖ Damasceno di Costantinopoli⁹, 13.11.1681
- ❖ Elia Ardunis, di Kalamata¹⁰, 31.01.1686

miseramente come sudditi turchi, e soprattutto sono esasperati dai greci, come è avvenuto durante la passata guerra nel 1737, allorché il greco Karaks-Joanikij a Costantinopoli ha sottoposto al Sultano un memoriale, secondo il quale i serbi con il loro patriarca naturale e i loro vescovi stanno sempre a tradire l'Impero turco, talora con la Russia, talaltra con l'Imperatore [ausburgico], qualche altra volta con i Veneziani. Sulla base di questa supplica l'attuale Sultano Mohamet ha concesso a Karaks Joanikij di divenire patriarca della Serbia; e costui ha fatto molto male al popolo serbo: se ne andava in giro per la Serbia con l'ukaze del Sultano, e nominava dei vescovi greci, vessava il popolo e si prendeva i soldi con la violenza.", v. A. Pitassio, ibidem, 35-36.

⁸ Perantonis 337-329, ŽS 10, 150.

⁹ Perantonis 144-146, ŽS 11, 399-402.

- ❖ Nicodemo l'Albanese¹¹, 11.07.1722
- ❖ Pacomio il Ruteno¹², 21.05.1730
- ❖ Teodoro di Mitilini¹³, 30.01.1784
- ❖ Giovanni il Bulgaro¹⁴, 5.03.1784
- ❖ Giorgio di Filadelfia (Hadži Giorgio)¹⁵, 2.10.1794
e nell'Ottocento¹⁶:
- ❖ Costantino di Idrasso¹⁷, 14/11/1800
- ❖ Luca di Adrianopoli¹⁸, 23/3/1802
- ❖ Ilarione (Giovanni) il Nuovo, di Eraclea¹⁹, 20/9/1804
- ❖ Niceta di Epiro²⁰, 19/2/1809
- ❖ Gerassimo (Giorgio) il Nuovo, di Mega (Carpenisi)²¹,
3/7/1812

¹⁰ Perantonis 193-194, ŽS 1, 896-902.

¹¹ Perantonis 380-382, ŽS 7, 276-278.

¹² Perantonis 428-431, ŽS 5, 512-515.

¹³ Perantonis 197-198, ŽS 1, 887-888.

¹⁴ Perantonis 254-255, ŽS 3, 116, ŽBS 418-419.

¹⁵ Perantonis 107-109, ŽS 10, 80.

¹⁶ Dopo aver represso la rivolta greca, nel 1821 l'esercito ottomano aveva occupato il Monte Athos per quasi dieci anni. Nella sinassi dei Martiri atoniti appare un gruppo di Neomartiri di Kostamonitu, i quali non hanno feste individuali, ma sono celebrati nella seconda domenica dopo Pentecoste. Le date del loro martirio sono indicate come 1821-1830. Si tratta dei santi Benedetto, Paolo, Saba, Sinessio e Timoteo. La prima domenica dopo il 1 ottobre si festeggia all'Athos la memoria dei santi legati all'Accademia Atonita, tra i quali un Neomartire Atanasio (senza alcun data individuale). Dopo questa data non troviamo alcun altro martire atonita.

¹⁷ L'acolutia in suo onore fu edita a Venezia nel 1814 da Nicola Glika, la vita – nel Νέον Λειμνηνάριον (Venezia 1819) e nel Συναξαριστής di Nicodemo Aghiorita (Venezia 1819); *Treasures*, p. 196. L'incisione è fatta da Agatangelo Triantaphylu il 27.7.1829. La prima icona è stata fatta da Antimio di Idra il 13.11.1837; v. *Treasures* 4.14 e 2.133.

¹⁸ ZBS, 427-439, Nichoritis 57 (23 gennaio!?), Perantonis 312-316. Luca diventò monaco nel monastero Stavronikita e prima di stabilirsi a "Sant'Anna" ha abitato in diversi Monasteri atoniti. Nella formazione del neomartire partecipò anche Anania.

¹⁹ Nichoritis 57, Perantonis 312-316

²⁰ Perantonis 377-378, Nichoritis 64. Altre date della morte: 4/4/1808 e 19/4/1808, 16/4/1809. Niceta trascorse i primi anni della formazione monastica a "Sant'Anna".

- ❖ Eutimio il Nuovo (Eleuterio) di Dimitsana²², 22/3/1814
- ❖ Ignazio (Giovanni) il Nuovo, di Stara Zagora²³,
8/10/1814
- ❖ Acacio (Atanasio) il Nuovo, di Neochorion²⁴, 1/5/1816
- ❖ Onofrio (Matteo, Manassio) di Gabrovo²⁵, 4/1/1818
- ❖ Cristoforo (Cristodulo) di Adrianopoli²⁶, 16/4/1818
- ❖ Agatangelo (Atanasio) di Tracia, di Esfigmenu²⁷,
19/4/1818
- ❖ Paolo (Panaghiotis) di Sopotì (Kalavrita), del
Peloponneso²⁸, 22/5/1818
- ❖ Gedeone (Nicola) di Capurna²⁹, 30/12/1818
- ❖ Nectario (Nicola) di Vryulla (Vurla)³⁰, 11/7/1820
- ❖ Timoteo di Paraora (Tracia), di Esfigmenu³¹,
29/10/1820

²¹ Perantonis 96-97, Nichoritis 57.

²² Nichoritis 58 (1 luglio ?!), 192 (formato a Esfigmenu?), Perantonis 181-184.

²³ Nichoritis 59, 83-84, 94-115, 212-257

²⁴ Nichoritis 115-123, 258-271.S. Acacio fu monaco del monastero di Xenofont. Si puo vedere anche l'icona dei tre Neomartiri (Acacio, Ignazio e Eutimio) con le scene del martirio e della *translatio* e con l'iscrizione dell'iconografo serbo Dositeo di Peć in cui si dice, che l'icona fu ordinata da Manassio-Onofrio, giustiziato nello stesso anno 1818. *Tesures* 2,132, p. 194-195. Nichoritis, p. 182-187, 376-382, [445-446].

²⁵ Nichoritis 59, 84-88, 123-157, 272-341, 384-435; Perantonis 409

²⁶ Perantonis 474-475, Nichoritis 58 (16 marzo!)

²⁷ Festa anche 29/10. Perantonis 40-41, Nichoritis 60 (indica l'anno 1819), Meinardus 5, *Svetačnik* 403 (1819).

²⁸ Nichoritis 58, Perantonis 423-427. Oltre che a "Sant'Anna" la formazione del Paolo ebbe luogo nel monastero russo "S. Pantaleimone".

²⁹ Perantonis 92-93. Nichoritis (60-61) non indica che il santo prima aveva accolto l'islam e erroneamente lo mette nel gruppo dei monaci che sono diventati martiri seguendo l'esempio dei martiri ritornati all'ortodossia.

³⁰ Perantonis 365-367, *Svetačnik* 558, Nichoritis 61 (non parla della conversione del piccolo Nicola e della maledizione dalla mamma!)

³¹ Perantonis 460-462, Nichoritis 58-59. S.Timoteo si formò come Neomartire nella Grande Lavra e nel monastero Esfigmenu. Al luogo del martirio – Adrianopoli (da Nichoritis: Tessaloniki ?!)– lo

Vogliamo adesso mostrare in base al materiale agiografico lo schema del Neomartirio sette-ottocentesco.

❖ Conversione dall'Ortodossia all'Islam

Ci sono casi diversi di conversione: spesso essa è volontaria. I giovani, tante volte ragazzi non maturi, decidono di lasciare la propria fede e di passare alla fede privilegiata. I motivi sono diversi: paura, conflitti in famiglia o nel gruppo, amore, calcolo. Alcune volte la conversione è forzata, legata alla bellezza del ragazzo o come risultato del proselitismo del padrone o dei concittadini musulmani. I Musulmani dell'Impero Ottomano interpretavano ogni segno, anche casuale, da parte cristiana come l'espressione della volontà di cambiare fede, di accettare l'islam. Bastava vestirsi alla turca, pronunciare qualche espressione come: "piuttosto che pagare di più divento turco", per essere considerato un volontario, pronto ad accogliere la fede musulmana. A volte la conversione forzata si è realizzata in seguito ad una promessa, pronunciata dal Cristiano in momenti di paura, di rabbia o di pericolo (morte, torture, stupro), in stato di ubriachezza o in tempo di malattia. Il rituale del passaggio è molto semplice e veloce, solo in un caso troviamo l'informazione che la preparazione religioso-teologica del candidato durò 15 giorni. Normalmente il rito consiste nel recitare tre volte – o anche una sola – l'invocazione *Bismillah* (ovvero la *basmala* o *besmele*) e nella circoncisione. Al nuovo musulmano erano cambiati obbligatoriamente i vestiti. In rari casi la promessa rimane solo verbale e l'eroe rimane Cristiano, nascondendosi e fuggendo.

Sembra che fosse abbastanza diffuso il modello di "doppia fede" che conduceva verso il criptocristianesimo e il sincretismo religioso (*dvoverje*, *dipistia*, *linovamvaki*,

accompagnò il monaco Germano, il quale scrisse dopo la sua *Vita* e l'*Acolutia*. Nichoritis dice, che s. Timoteo è stato ucciso a Salonico. Nello *Svetačnik* p. 118, (anche p. 403 sotto 19 aprile?) risultano due Neomartiri con lo stesso nome e data: primo nato a Chissania, in Tracia, monaco della Grande Lavra ucciso a Costantinopoli, l'altro nato a Paraora, di Esfigmenu, giustiziato a Adrianopoli.

lardokophtedi, mesokertedi, yarim Kristian, les chrétiens d'Allah). I convertiti portavano doppi nomi – cristiano e turco. Il fenomeno della *dipistia* era condannato sia dalla parte ottomana, sia da quella cristiana.³²

❖ Rimorsi di coscienza. Isolamento dal gruppo, dalla famiglia.

I rimorsi di coscienza vengono spesso subito dopo la conversione, legati anche ai dolori provocati dalla circoncisione. Alcuni convertiti invece vivono come musulmani parecchi anni. Il cambiamento della fede porta nuovi rapporti dentro la famiglia e il gruppo. A prescindere del menzionato fenomeno del criptocristianesimo, i turcizzati sono giudicati severamente dalla famiglia – in un caso la madre non vuole parlare al figlio convertito, la moglie non segue il marito, in un altro madre e sorelle turcizzate tradiscono il proprio figlio e fratello, indicando agli Ottomani il suo nascondiglio. Il gruppo mostra odio e disprezzo verso il traditore, ma anche paura, perché qualsiasi intervento per farlo ritornare alla fede nativa è proibito sotto pena di morte. In un caso interviene il console russo, volendo salvare un ragazzo (S. Luca) dalla turcizzazione, ma invano: le sue proposte furono respinte. Altre volte i rimorsi vengono in occasione delle grandi feste cristiane, oppure, semplicemente, come una voce interna di pentimento. Il testo biblico che si ripete quasi in tutti i testi è la parola di Cristo in Mt 10, 32-33: *Chi dunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anch'io lo riconoscerò davanti al Padre mio che è nei cieli; chi invece mi rinnegherà davanti agli uomini, anch'io lo rinnegherò davanti al Padre mio che è nei cieli.*

❖ Le strade verso l'Athos

I nuovi musulmani cercavano però la pace interiore. Lasciavano i posti dove erano diventati Musulmani o erano vissuti come tali. La fuga era possibile solamente in abiti cristiani. Non sempre, ma spesso il Musulmano pentito o dubbioso trovava appoggio nei consigli spirituali di preti e

³² O. Zirojević, *Islamizacija na južnoslovenskom prostoru: dvoeverje*, Etnološka biblioteka knj. 10, Beograd 2003.

monaci, i quali consigliavano a tutti loro di andare al Monte Athos. Come abbiamo detto, noi ci occupiamo qui solo di queste persone che sono andate all'Athos, vi è tra i Neomartiri peraltro un secondo gruppo, numeroso, composto di persone islamizzate che subirono il martirio respingendo l'Islam senza l'aiuto spirituale degli atoniti.

❖ L'Athos come salvataggio – il ritorno all'Ortodossia. Sacramenti. Voti monastici. Lettura delle *Vite*.

La posizione dell'Athos era diversa, perché il controllo amministrativo e religioso ottomano non vi aveva effetto. Mentre nelle città dell'Impero i conflitti religiosi diventavano subito un problema sociale e pubblico, sul Monte Athos la religione consente di isolarsi dai conflitti e dai problemi politici e mondani. Alcuni testi ottocenteschi testimoniano che vi erano dei monaci eremiti i quali non sapevano, per es., che c'era stata l'occupazione turca del 1821-1830, e delle altre vicende. Tuttavia anche qui si cercava una piena riservatezza, per motivi spirituali di discrezione, ma pure per il timore dell'incomprensione di altri monaci o anche delle conseguenze che avrebbero potuto abbattersi sulla comunità monastica da parte degli Ottomani. Analizzando le biografie dei Neomartiri possiamo osservare che dagli anni '90 del Settecento e, soprattutto, negli anni 1812-1816 il processo della formazione del martirio era intensificato, e si può parlare propriamente di una scuola atonita del Neomartirio, concentrata negli *skiti* Sant'Anna della Grande Lavra e San Giovanni dell'Iviron. Si vede anche il grande ruolo del Patriarca Gregorio V, lui stesso ucciso dagli Ottomani nel 1821 e canonizzato.³³ Anche la lettura e la contemplazione dei testi dedicati ai Martiri e Neomartiri è di grandissima importanza.³⁴

Il rito della riconciliazione era il consueto previsto per le conversioni, il battesimo dei Neomusulmani era considerato

³³ Perantonis 132-141.

³⁴ Quasi tutti i neomartiri conoscono i testi agiografici e liturgici dedicati ai martiri precedenti, soprattutto si tratta delle edizioni veneziane: Néon Martyrológion, 1799 (tradotto nel 1862 anche in russo), *Néon Leimónáron* e *Synaksaristēs* (1819), cfr. la nota 18.

valido, la cresima invece no (non abbiamo qui spazio né possibilità per entrare nel problema della possibile ripetizione di questo Sacramento, discusso nell'Ortodossia da secoli). Ovviamente si praticava la confessione quasi quotidiana, una rigorosa pratica di preghiera, la Santa Comunione frequente. Dopo un certo periodo il penitente prendeva i voti. Normalmente questo bastava; tuttavia, soprattutto con i ragazzi molto giovani, sopraggiungevano momenti di crisi (il caso di S. Procopio è del tutto particolare!). Il caso di S. Luca dimostra che i rimorsi di coscienza non lasciavano i Neomusulmani nemmeno ora. “La Santa Montagna – diceva il giovane Luca, passando da un monastero all'altro – è il posto della salvezza. Qui trascorre la vita silenziosa una moltitudine di monaci e tutti godono la pace. Perché solo io non riesco a trattenermi da nessuna parte? Non c'è altra spiegazione per questo che il fatto che io porto su di me l'impuro sigillo del diavolo – la circoncisione, e questo è la causa che non trovo pace in nessun posto e non arrivo a nessuna virtù. Che cosa mi resta? Soltanto di andare a confessare pubblicamente Gesù, e in questo modo liberarmi dal sigillo diabolico e purificarmi dal peccato del rinnegamento della fede con lo spargimento del mio sangue. Solo questo mi può calmare, solo questo sarà la mia salvezza!”³⁵

Il desiderio del martirio viene trattato come purificazione dell'anima e del corpo: quando uno dei futuri Martiri chiede la nuova unzione crismale, il prete respinge la domanda, dicendo che il sangue versato nel martirio ha la stessa forza, perché esso è “il battesimo superiore, che non si macchia più di impurità, ma pulisce l'uomo da tutti i peccati compiuti, anche dal rinnegamento della fede”³⁶. Dopo la preparazione spirituale e fisica, gli *starcy* permettevano al candidato che esprimeva il desiderio di subire il Martirio per Cristo di andare “ai turchi”. I monaci come anche i candidati al martirio esprimevano la paura di poter rinnegare nuovamente il Cristianesimo durante le torture. L'ultimo rito consisteva nella

³⁵ ZBS 430-431.

³⁶ Nichoritis 370-371.

Santa Unzione, la confessione, la comunione, la preghiera per il viaggio. Alcuni prendevano i voti monastici maggiori (μεγάλη σχήμα). In diversi casi grande importanza si dà alla benedizione o maledizione della madre.

❖ Il viaggio per il martirio.

Il posto per il martirio si sceglieva accuratamente – il futuro Martire raramente tornava nel paese nativo, di solito si andava nei principali centri urbani dell'impero – Salonicco, Istanbul, Adrianopoli, Smirne, Tiro, Chio, Brussa, Mitilene... Il candidato era accompagnato da uno *starec*, che gli serviva come appoggio morale e spirituale. Anche lui era in pericolo, perché gli Ottomani cercavano anche i compagni del Neomartire; conosciamo almeno una storia in cui l'accompagnatore è stato denunciato dai monaci torturati durante il processo, arrestato e giustiziato.

❖ La preparazione – vestiti, barba, riti liturgici.

Arrivati nel luogo prescelto, il candidato e l'accompagnatore trovano nascondiglio presso i Cristiani, spesso preti. Comincia la preparazione, in alcuni casi assai lunga – digiuno, confessioni, Comunione, unzione con l'olio di lampade, preghiere, inchini. Spesso si continuava con la lettura delle *Vite* dei Neomartiri. Si trovano dei vestiti colorati (rossi, verdi), riservati ai Musulmani e dunque proibiti ai Cristiani; i più significativi erano i cappelli (čalma verde, feso rosso) e le scarpe rosse; si tagliano i capelli e la barba. In alcuni casi il candidato gira per la città, offre l'elemosina, entra nelle chiese, ordina servizi liturgici, visita posti conosciuti come posti di martirio di Cristiani uccisi precedentemente, bacia le icone e le reliquie. Come sempre all'ultimo momento chiede perdono a tutti i presenti.

❖ L'insulto all'Islam.

I futuri martiri trovano diversi modi di provocare le autorità del posto per ricevere la condanna a morte. Arrivato davanti al giudice (κριτής, *kadi*) e agli altri esponenti musulmani (mufti), il monaco cominciava ad insultare l'Islam, il Profeta e i Musulmani in generale. Spiegava la propria situazione, diceva che la sua accettazione dell'Islam era stato uno sbaglio, una ferita che non guariva e ritirava le proprie promesse o

professioni di fede. Spesso si lodava il Cristianesimo, alcuni portavano con sé un'icona o un copricapo monastico. Quasi sempre offendevano i vestiti turchi – gettavano la čalma o turbante, la calpestavano, vi sputavano sopra.

❖ Reazione dei musulmani. Convizioni, torture, morte.

I Musulmani (giudici, sacerdoti, alti funzionari) erano soprattutto sorpresi e sconvolti. Dapprincipio pensavano alla follia, e controllavano lo stato mentale del futuro neomartire. Conosciamo un caso (S. Gedeone), che fu cacciato via dal tribunale parecchie volte ed riuscì ad essere condannato dopo alcuni anni di azioni provocatorie.³⁷ Raramente la decisione è immediata, gli ex-Musulmani pentiti sono invitati a ripensare, si propongono loro diverse cose in cambio, e dopo il rifiuto sono incarcerati, torturati e condannati.

Durante il processo, una delle cose principali era di non rivelare il proprio *status* di monaco, di non tradire l'accompagnatore e i sostenitori locali; così i Martiri raccontano agli Ottomani storie diverse – che sono stati in Russia, che sono marinai, che vengono da altri luoghi dell'impero. Le torture erano molto diverse: a S. Niceta, per es., hanno bruciato il naso e il pene, gli hanno messo una corona di spine, gli hanno infilato schegge di legno sotto le unghie. Conducendo il Martire alla morte, in alcuni casi³⁸ l'araldo avvisava che questa sarebbe stata la fine di chiunque avesse osato lasciare la vera fede.

I Martiri morivano o impiccati, o decapitati. Si preferiva l'impiccagione, perché si toglieva la possibilità dell'uso del sangue come reliquia. Gli Ottomani capivano perfettamente la funzione del Neomartirio e cercavano di bloccare la produzione di reliquie: gettavano i corpi in mare, scavavano la terra bagnata del sangue e la gettavano nell'acqua; una volta hanno addirittura lavato la barca, con quale avevano portato il santo per evitare che i cristiani la baciassero...

³⁷ Alla fine, però, il martirio di Gedeone fu molto spettacolare: gli hanno tagliato i capelli, l'hanno messo su un'asino all'indietro facendone spettacolo per le strade, gli hanno tagliato tutte le dita e l'hanno annegato in una latrina, ŽS 12, 852-853.

³⁸ ŽS 1, 887-888.

❖ Reazione degli accompagnatori e dei cristiani del luogo durante il martirio e dopo la morte.

I Cristiani del posto cercavano di sostenere moralmente il Neomartire. Si organizzavano preghiere nelle chiese e nelle case, alcuni gli facevano visita il carcere, portando anche la Santa Comunione. Alcuni si facevano anche incarcerare, per esempio per motivi di tasse, allo scopo di stare vicino al martire.

Dopo la morte si cercava di raccogliere tutto quanto fosse legato al martire. La gente prendeva la terra bagnata del sangue, bagnava i fazzoletti col sangue; un igumeno (Macario di Mavromola) comprò la porta di un negozio spruzzata con il sangue del martire³⁹. L'accompagnatore cercava di comprare il corpo. Alcune reliquie erano divise tra i cristiani del posto, mentre la parte maggiore era portata al Monte Athos.

❖ Il culto al Monte Athos e nei luoghi del martirio. La diffusione del culto.

Gli accompagnatori portano al Monte Athos tutto ciò che era legato al martire – le parti del corpo che si riusciva ad ottenere, i capelli (che di solito venivano tagliati prima di intraprendere il martirio), il sangue e i vestiti. Subito si scriveva la *Vita* ed altri testi liturgici e venivano dipinte icone. La loro memoria si espandeva dal Monte Athos e dal luogo del martirio verso gli altri territori ortodossi. Nella seconda metà dell'Ottocento si dà attualità a questi culti in funzione del risveglio nazionale (particolarmente in Bulgaria). Di grande importanza era l'attività editoriale, soprattutto a Venezia.

❖ I Neomartiri come esempio e invito.

Nell'introduzione e nella conclusione alla *Vita di S. Onofrio*, scritta da Onofrio di Iviron e stampata nel 1862,⁴⁰ si esprimono importanti caratteristiche sociali, che rivelano l'importanza e le funzioni del culto dei Neomartiri: il sostegno all'opposizione del Cristianesimo all'Islam, l'affermazione dell'Ortodossia nel confronto con le altre religioni e la

³⁹ ŽS 11, 399-402.

⁴⁰ Nichoritis 320-341.

rivalutazione del modello della vita religiosa tradizionale, così diversa della vita laica contemporanea, borghese e consumista. *Non c'è più un uomo fedele* – esclama con il profeta Davide l'autore – *è scomparsa la fedeltà tra i figli dell'uomo!* (Sal 11,2). L'autore riporta anche le parole del profeta Michea (7,2): *L'uomo pio è scomparso dalla terra, non c'è più un giusto fra gli uomini* e dell'Apostolo Paolo (2 Tim 3, 2-4): *Gli uomini saranno egoisti, amanti del denaro, vanitosi, orgogliosi, bestemmiatori, ribelli ai genitori, ingrati, senza religione, senza amore, sleali, maldicenti, intemperanti, intrattabili, nemici del bene, traditori, sfrontati, accecati dall'orgoglio, attaccati ai piaceri più che a Dio.* Viene ricordata la fermezza del martire d'Antiochia Varlaam.⁴¹ Alcuni addirittura disprezzano questi martirii, dicendo che sono derivati dalla vanagloria (κοινοδοξία, slavoljubije). E ciò porta a fermare altri che avessero voglia di imitarli per

⁴¹ Interessante il confronto con un testo occidentale di sant'Alfonso Maria de Liguori (1696-1787): *“S’impara inoltre a fidare in Dio, e ad affezionarci sempre più alla nostra fede, rilucendo ammirabilmente nella costanza de’ martiri la potenza di Dio, in dar loro forza di superare con tanto coraggio e giubilo i tormenti e la morte. Come mai tante persone deboli, tenere verginelle e fanciulli, o vecchi decrepiti avrebber potuto resistere al dolore di tanti tormenti, che fa orrore il solo udirli narrare: graticole, piastre, corazze infocate, verghe, flagelli, unghie di ferro che laceravano il corpo sino a scoprire le ossa e le viscere di quei santi, se non vi fosse stato Dio che loro avesse data la forza di soffrirli? S. Barlamo (posto nel martirologio al 19. novembre) povero contadino di un villaggio di Antiochia, stando forte a confessar la fede, il tiranno lo fece flagellare per molto tempo sino a stancarsene i carnefici; di poi lo costrinse a tener la mano sulla fiamma che ardea davanti un idolo, e sulla mano fece mettere carboni ardenti insieme con incenso, affinché scotendo il santo la mano per lo dolore, e cadendo l’incenso col fuoco sull’altare dell’idolo, potesse dire che Barlamo avea sacrificato a quel simulacro. Ma il santo si contentò che l’incenso gli bruciasse la carne ed i nervi sino all’ossa, e non volle muover la mano, ed in mezzo ai dolori di questo supplicio, come dice l’istoria, finì di vivere. Questo martire è lodato da s. Giovanni Crisostomo e s. Basilio”, S. Alfonso Maria de Liguori, Vittorie dei martiri ovvero le vite dei più celebri martiri della Chiesa, in: Opera omnia, <http://www.intratext.com/BAI/>, p. 458-459.*

seguire il loro esempio ed a raffreddare i sentimenti verso di loro. La Chiesa invece da sempre glorifica e festeggia i Santi i quali avevano rinnegato la fede cristiana e poi erano tornati all'Ortodossia, subendo il martirio. Onofrio di Ivron porta come esempio S. Giacomo il Persiano⁴² e S. Mirace l'Egiziano⁴³. Grazie a loro, dice, quei antichi e nuovi eroi, anche tutti noi possiamo diventare dei “martiri nella coscienza” (κατὰ τὴν προαίρεσιν).

⁴² S. Giacomo Interciso (il Solitario) “apostatò dalle fede cristiana che condivideva con sua madre e la sua sposa. Non appena queste lo seppero, gli inviarono una lettera per farlo rinsavire e questo bastò a farlo ritornare, e con più fervore, alla fede primitiva. Sorpreso un giorno a leggere le Sacre Scritture, fu denunciato al re. Sottoposto a un lungo interrogatorio, confessò coraggiosamente la sua fede. Irritato da tale ostinazione, il re lo condannò al terribile supplizio che gli meritò il soprannome di *interciso*, cioè a quello dell’amputazione successiva delle dita delle mani e dei piedi, quindi dei piedi, delle mani, delle braccia e delle gambe. Ogni nuovo supplizio fu accompagnato da un’invocazione di Giacomo al Signore attinta da un versetto biblico! Il martirio si concluse con la decapitazione [+421]. Avendo poi il re di Persia scoperto che i cristiani rendevano culto alle reliquie dei martiri, ordinò di bruciare i resti di Giacomo e di disperderli ma alcuni cristiani riuscirono a impadronirsene e li trasportarono a Gerusalemme” v. <http://www.santiebeati.it/dettaglio/91626>. Si festeggia il 27 novembre.

⁴³ S. Mirace era un Egiziano cristiano. Viene costretto da un Emiro mussulmano a convertirsi all'Islam. Pentitosi poco dopo, per le preghiere dei suoi genitori, entra in una moschea con la croce in mano, si dichiara Cristiano, invitando i Musulmani ad abbandonare loro falsa fede ed ad accettare quella vera. Fu torturato, decapitato e gettato in mare verso il 640. Si festeggia in Oriente l'11 dicembre.

Indice delle abbreviazioni

- Nichoritis К. Г. Нихоритис, *Света Гора – Атон и българското новомъченичество*, София, Академическо издателство “Проф. Марин Дринов”, 2001.
- Perantonis Γ. Μ. Περαντώνης, *Λεξικόν των Νεομαρτύρων* 1-3. (=Εκκλησιαστικά Έκδόσεις Έθνικης Εκατονπεντηκονταετηρίδος τ. 8-10).
- Svetačnik Хризостом (Столић) Хиландарац, *Православни светачник. Месеџослов светих*. Том 1: *Септембар-јун*, Београд 1988; Том 2: *Јул-август. Триод. Пасхалија. Поглавари аутономних и автокефалних Цркава*, Београд 1989.
- Treasures Treasures of Mount Athos (Catalogue of the Exhibition), *B' Edition, ed. A. A. Karakatsanis, Holy Community of Mount Athos, Thessaloniki* 1997.
- ŽBS *Жития на българските светии. Съдържа 64 жития на светии, почитани по българските земи*, Славянобългарски манастир “Св. Вмчк. Георги Зограф”, Света Гора Атон, 2002.
- ŽS 1-7, 11-12: Јустин (Поповић), *Житија светих* [:]
 [1:] *за месец јануар*, Београд 1972
 [2:] *за месец фебруар*, Београд 1973
 [3:] *за месец март*, Београд 1973
 [4:] *за месец април*, Београд 1973
 [5:] *за месец мај*, Београд 1974
 [6:] *за месец јуни*, Београд 1975
 [7:] *за месец јули*, Београд 1975
 [11:] *за [месец] новембар*, Београд 1977
 [12:] *за [месец] децембар*, Београд 1977

**Assimilazione alla rovescia
Ovvero quando la minoranza vuole dominare
Il programma politico dei Cattolici bulgari
nel secolo XVII**

Krassimir Stantchev

In questa sede vorrei riprendere il discorso su un tema che ho soltanto sfiorato nella mia relazione ad uno dei precedenti convegni di questa serie, tenutosi otto anni fa a Cividale del Friuli e intitolato *Culture maggioritarie e culture minoritarie: incontri e scontri*¹. Allora, indagando sull'immagine della maggioranza ortodossa negli scritti secenteschi dei Cattolici bulgari, ero arrivato alla conclusione che quest'immagine veniva costruita in sintonia con le idee politiche della comunità cattolica bulgara dell'epoca, idee che avevo illustrate soprattutto con l'analisi delle opere epistolografiche e storiografiche del Vescovo, e poi Arcivescovo di Serdica / Sofia Petăr Bogdan (1600 / 01 – 1674), l'indiscutibile *leader* di questa comunità nel corso di quasi quattro decenni e, indubbiamente, il più illustre intellettuale bulgaro dell'epoca². Nei suoi scritti P. Bogdan evocava l'immagine di un grande e bellissimo Regno di Bulgaria che, “se avesse un Signore cristiano e bono, non cederebbe alli molti regni in Europa”, un regno in cui la stragrande maggioranza della popolazione era sì, ortodossa però, essendo essa composta di “gente idiota et ignorante”, avrebbe potuto essere guidata dai Cattolici con l'aiuto di Dio e di “qualche Signore cattolico”³. Vorrei dimostrare, ora, che quest'immagine e le idee alle quali essa

¹ K. Stančev, *L'immagine della maggioranza ortodossa negli scritti secenteschi dei bulgari cattolici*, in: “Letterature di Frontiera”, IX (1999), pp.281-295.

² Sulla vita e l'opera di P. Bogdan si veda la bibliografia citata in Stančev, *art. cit.* Il nome di P. Bogdan veniva tradotto come Pietro Deodato.

³ P. Bogdan, *La visita della Bulgaria al 1640*, in: *Acta Bulgariae ecclesiastica. Ab a. 1565 usque ad a. 1799*. Collegit et digessit p. fr. Eusebius Fermendžin. Zagabriae, 1887, p. 69.

corrispondeva facevano davvero parte di piani politici d'ampio respiro che coinvolgevano anche i Bulgari cattolici dell'epoca.

Nei piani politici per la rinascita del “Regno” di Bulgaria, la sua liberazione dal dominio ottomano veniva affidata alla forza militare della Serenissima e degli Asburgo, mentre la Santa Sede aveva già provveduto a creare una gerarchia cattolica che, almeno nei centri principali, controbilanciasse quella ortodossa che era nelle mani dei prelati greci (un elemento ostile che si sperava di cacciar via dai territori bulgari assieme agli Ottomani). Negli anni '40, alla vigilia della guerra di Candia, al posto dell'unica Diocesi cattolica che esisteva sin dal 1601, nelle terre bulgare furono istituite *tre Arcidiocesi* le quali, nell'arco di un decennio, si trovarono nelle mani dei cattolici bulgari originari di Ciprovci. Che questo facesse parte di un preciso disegno politico, lo dimostra in modo molto esplicito un documento pubblicato dieci anni fa che, nel mio precedente articolo, non avevo preso in considerazione e che ora vorrei confrontare con gli scritti di P. Bogdan da me allora analizzati.

Il documento in questione è un'anonima *Relazione del regno di Bulgaria*, compilata da qualche funzionario di *Propaganda fide* tra gli anni 1656 e 1662 sulla base della relazione di P. Pogdan *La visita della Bulgaria al 1640*, su alcune altre fonti provenienti dalla Bulgaria stessa⁴ e sugli atti

⁴ I. Spisarevska, *La “Relazione del Regno di Bulgaria” anonyme de la Bibliothèque Apostolique Vaticane* (Codex Barberinianus latinus 5305), in: “Palaebulgarica”, XX (1996), 4, pp. 27-57 (presentazione, testo e trad. in lingua bulgara); in questa pubblicazione la relazione è stata datata in un lasso di tempo abbastanza ampio: tra il 1656 e il 1674. Dato che conosco il manoscritto della relazione *de visu*, mi permetterò ogni tanto di correggere la grafia di alcune forme; per quanto concerne la datazione, il confronto del testo con alcuni altri documenti, ancora inediti, mi permette di credere che essa si possa restringere tra l'anno 1656 e l'anno 1662.

della Santa Sede concernenti l'istituzione delle nuove Diocesi. Questo testo ufficioso, il cui compilatore, a differenza di chi scriveva dall'interno dell'Impero Ottomano, non era costretto a trattare i temi politici con troppa cautela, inizia così⁵:

Questo regno è molto grande habitato da Turchi, Bulgari scismatici, Greci, Armeni et hebrei, fra q[ua]li per quanto si è potuto vedere per la Visita fatta, vive *grand[issi]mo numero de Cat[toli]ci*.

[...] se questo Regno *fusse posseduto dal suo antico Re Cat[toli]co* sarebbe de primi d'Europa.

Il dominio temporale fù occupato dal gran Sig[no]re dal quale hoggi vengono deputati tutti gl'Officiali conf[orm]e uso Turcico, benché si permetta liberam[en]te il vivere ad'ogn'uno nella sua legge.

Il governo spirituale per q[ua]nto si è potuto è *stato commesso à diversi Prelati Cat[toli]ci* de rito latino *da questa S. Sede Ap[osto]lica*, anticam[en]te vivevano li Cat[toli]ci sotto la Cura del Vescovo di Sofia. Hoggi à Mon[signo]r Arciv[escov]o di Sardica fra Pietro Deodato [...], da una parte, dall'altra vien governata da Mon[signo]r Arcivescovo d'Ocrida primatiale in detto Regno fr. France[as]co da Chiprovaz [...], l'altra parte verso il Ponte Evsino vien governata da Mons[igno]r Pietro Parceviche Bulgaro Arciv[escov]o di Marcianopoli e final[me]nte per la Nazione Paolianista fù provista la chiesa de Nicopoli nel Danubio della persona de Mons[igno]r Felippo Stanislao simil[me]nte Bulgaro, e questa è la p[rim]a volta detta chiesa fusse provista *dopo l'occupat[i]on[e] del Regno*.

⁵ I. Spisarevska, *La "Relazione del Regno di Bulgaria" anonyme*, p. 31; i corsivi sono miei (K.S.).

Anche P. Bogdan, all'inizio della sua celeberrima relazione del 1640, parlava di "Regno di Bulgaria" affrettandosi, però, a spiegare che vorrebbe "dar d'intendere alli leggenti *la grandezza del regno e la pochezza delli Cattolici* che si trovano in esso, essendo tutto il paese immerso nello scisma"⁶; precisava, inoltre, che "tutto questo regno è sotto il Vescovo [cattolico – K.S.] di Sofia, essendo *catholici pochissimi* al rispetto del paese et detti scismatici"⁷. E, com'è noto, il numero dei cattolici nelle terre bulgare non aveva subito un sensibile aumento né tre anni dopo, quando nacquero le tre Arcidiocesi, né vent'anni dopo, quando fu stilata la *Relazione anonima*. Perché, allora, furono istituite le tre Arcidiocesi e perché l'anonimo compilatore parla di "grandissimo numero de Cattolici"? Penso che a entrambe le domande si possa dare una sola risposta: perché a partire dai primi anni '40 del XVII secolo era notevolmente cambiata la visione sul ruolo della gerarchia cattolica nel territorio bulgaro. Dallo scopo missionario di difendere e diffondere la fede cattolica *in partibus infidelium* si era passati al compito di esercitare "il governo spirituale" in un *regno occupato* che si sperava di poter sottrarre presto sia al potere temporale ottomano, sia allo "scisma delli Greci", affidandolo ad un "buon Signore cattolico". A questo punto l'applicazione del principio *cuius regio eius religio* avrebbe dovuto assicurare una posizione dominante alla fede cattolica nel Regno di Bulgaria; anzi, essendo questo stato privato "dal suo antico Re Cattolico" (v. la *Relazione anonima*), si tratterebbe "semplicemente" di ricondurlo alla sua antica fede. Da un tale punto di vista l'affermazione del compilatore della *Relazione anonima* che nel Regno di Bulgaria "vive grandissimo numero de Cattolici" troverebbe una sua giustificazione. Ma sull'idea, condivisa anche da P. Bogdan, che in Bulgaria "semper viguit

⁶ P. Bogdan, *La visita della Bulgaria al 1640*, p. 68.

⁷ P. Bogdan, *La visita della Bulgaria al 1640*, p. 72.

catholica fides”⁸ tornerò più tardi. Vorrei prima tentare un’analisi della ristrutturazione della gerarchia cattolica in Bulgaria effettuata negli anni ‘40, cercando di esplicitare sia le intenzioni che i risultati ottenuti con l’istituzione delle tre nuove Arcidiocesi.

Nel 1643, dunque, al posto dell’ex Vescovado di Sofia, sotto l’amministrazione del quale si trovavano anche la Valachia e la Moldavia, furono istituite due Arcivescovadi. A capo del primo fu nominato il già Vescovo di Sofia P. Bogdan, promosso ad *Archiepiscopus Sardicensis*. La seconda Arcidiocesi, quella di Marcianopolis, fu affidata al francescano bosniaco Marco Bandulović (nei documenti anche Bandulavić, lat. Bandinus, it. Bandini) ⁹. Il 6 febbraio 1644 P. Bogdan e M. Bandulović firmarono una “pubblica scrittura della divisione et accordo, che habbiamo fatto fra di noi delle chiese et provincie a noi dalla S. chiesa Romana concredite” secondo la quale “al arcivescovo di Sardica, Sofia nuncupata, sia concessa la sua chiesa Sardicense con le sue suffraganee, et l’amministrazione della Tracia, Dacia ripense e Valachia”, mentre “al arcivescovo eletto di Marcianopoli sia concessa la sua chiesa di Marcianopoli con le sue suffraganee e la provincia di Tomi, che confina con la sua, et la provincia di Moldavia, dove potrà far la residenza, essendo Provincia libera”; i confini tra le due diocesi venivano stabiliti così:

La Dacia Ripense sarà divisa dalle chiese
suffraganee di Monsignor di Martianopoli con il

⁸ P. Bogdan, Relazione del 15 novembre 1667, in: *Dokumenti za katoličeskata dejnost v Bălgarija prez XVII vek*. Săst. B. Primov, P. Sarijski, M. Jovkov; naučen red. S. Stanimirov. Sofija, 1993, p. 231.

⁹ *Ulpia Marcianopolis*, fondata dall’imperatore Traiano, più tardi sede dell’Arcivescovo della *Moesia Secunda*, oggi Devnja, nella Bulgaria nord-orientale, 30 km ad est dalla “capitale marittima” Varna; nei documenti concernenti la nomina di Bandulović troviamo *Martionopolis in Mesia inferiori* – cfr. I. Dujčev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII secondo i processi informativi sulla nomina dei vescovi cattolici*, P.I.O., Roma, 1937, pp. 91-97.

fiume chiamato Iskar, che sbocca nel Danubio sopra Nicopoli. La metropoli di Sardica et la provincia della Tracia sarà divisa dalla predetta chiesa di Martianopoli con il segnalato Mont'Hemo, chiamato volgarmente Catena mundi”¹⁰.

Questa divisione era stata voluta e sollecitata da P. Bogdan il quale incontrava sempre più gravi difficoltà sia nel gestire la comunità dei pauliciani a nord del Monte Hemus, sia nel visitare i pochissimi cattolici che risiedevano nel lontano nord-est del territorio bulgaro e in Moldavia. Con i decreti del 1643, però, a questa divisione venne data una giustificazione storico-geografica che incrementava il suo peso politico.

L'Arcivescovo di Sofia, com'è stato già detto, assumeva il titolo *Sardicensis* dall'antico nome romano della città. Non si trattava solo di un atto formale. L'antica *Sardica / Serdica*, come P. Bogdan con insistenza ricordava nei suoi scritti (di cui uno dedicato specialmente alla storia della città¹¹), si gloriava di importanti atti concernenti la storia della Chiesa: il primo ad occupare la sede vescovile sarebbe stato nientedimeno che S. Clemente, il futuro Papa e Martire¹².

¹⁰ Cito l'ultima edizione del documento (ovvero di una delle sue copie) in: *Dokumenti za katoličeskata dejnost v Bălgarija prez XVII vek*, pp. 31-32.

¹¹ La relazione di P. Bogdan dell'anno 1653 (v. *Acta Bulgariae ecclesiastica*, pp. 226-245; M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, I, Citta del Vaticano, 1992, pp. 418-442) contiene un'ampia parte dedicata alla storia de “La città di Sofia, anticamente chiamata Sardica” (*Acta*, pp. 227-230; Jačov, pp. 420-424) recentemente edita anche autonomamente sotto il titolo *Storia di Sofia* – v. B. Dimitrov, *Petăr Bogdan Bakšev – bălgarski politik i istorik ot XVII vek*, Sofija 1985, pp. 180-187, testo italiano e traduzione bulgara (II ed., Sofija 2001, pp. 149-152, solo la traduzione bulgara).

¹² “Ma sopra ogni cosa, quanto al parer mio, si puol gloriare questa chiesa d'haver havuto un fondatore, che fu s. Clemente Papa et martire. E che sia questo così, lo narra Pietro de natalibus, Veneto,

Forse ingannato dal fatto che nei suoi tempi a Sofia risiedeva il governatore ottomano della Rumelia la cui giurisdizione si estendeva dalle coste adriatiche al Mar Nero e dal Danubio all'Egeo, P. Bogdan descrive *Serica / Sofia* come “*sedes Regni Bulgarorum*” prima che “*Bulgarorum gens, Rege, Principatus, et bonis omnibus, ab ipsimet Turcis miserime expoliata fuit*”¹³. Dietro questa inesattezza storica, a parer mio, s'intravedono le aspirazioni che Sofia diventasse la capitale del rinato Regno di Bulgaria (come praticamente succederà due secoli più tardi). Effettivamente, però, P. Bogdan risiedeva nella sua cittadina natale *Chiprovaz*, oggi *Čiprovc*, la vera “capitale cattolica” della Bulgaria secentesca (v. più avanti), e spesso si rifugiava in Valacchia, di cui era il Vicario apostolico. Sotto la sua giurisdizione v'erano due comunità bulgaro-cattoliche più compatte: nella zona di *Čiprovc* (4.355 “vecchi cattolici” nel 1640) e intorno a *Philippopolis / Plovdiv* (ca. 700 Pauliciani convertiti nei primi decenni del secolo; i dati sono sempre del 1640); nella stessa Sofia di fede cattolica erano poche decine di mercanti ragusei.

Nella diocesi di *Marcianopolis*, così come fu concepita inizialmente, la situazione era diversa. In una dozzina di villaggi situati al centro della Pianura Danubiana, tra il fiume e il Monte Hemus, vivevano ca. 3.500 cattolici, ex Pauliciani, convertiti grazie all'attività della missione francescana čiprovacense. Di “vecchi cattolici” non ce n'erano, se non qualche mercante raguseo nelle grandi città; non c'era un centro simile a *Čiprovc*, con forte presenza numerica e socio-economica dei cattolici, che avrebbe potuto dare ospitalità all'Arcivescovo e mantenerlo. A quest'ultimo venne dato il titolo “di Marcianopoli”, collocando in questo modo la sede metropolitana ad Est dalle terre dei Pauliciani, verso il Mar Nero. Dal punto di vista ecclesiastico-politico la mira era giusta, pur basata su un'identificazione errata: si credeva che

vescovo Equilino, nel catalogo dei santi” – P. Bogdan, *Relazione dell'anno 1653*, in: *Acta Bulgariae Ecclesiastica*, pp 229-230.

¹³ Relazione di P. Bogdan del 1658, in: *Dokumenti za katoličeskata dejnost v Bălgarija prez XVII vek*, p. 114.

l'antica *Marcianopolis* corrispondesse alla medievale Preslav, la capitale cristiana del Primo impero bulgaro. Riascoltiamo la *Relazione anonima* che nella parte descrittiva segue la relazione di P. Bogdan del 1640 (tramandando i nomi in forma corrotta), dove, però, non si faceva nessun riferimento a Marcianopolis:¹⁴:

La Città di Marcianopoli Metropolitana con titolo Arcivescovile in Bulgaria [...] haveva una grandiss[i]ma diocese, e giurisditione, e di presente non sarebbe inferiore si con buoni operarij fuss[e] aiutata essendo quei poueri Cat[toli]ci dispersi tra Turchi e Scismatici, più per la tiranide che per altro tirati al Mahomettismo, tanto più per si lungo temp[o] loro mancava il Pastore, e Sacerdoti. Questa Città in lingua illirica vien detta Brislava [da P. Bogdan *Prislavan* – K.S.], cioè Citta gloriosiss[i]ma in lingu[a] turca Eschistobol, cioè Costantinopoli antico [da P. Bogdan “Eschistambol, cioè Constantinopoli vecchia”]¹⁵.

Entrambe le fonti concordano su un fatto: nella città di Preslav non esisteva neanche una casa di cattolici, per non parlare di chiese. Una chiesa cattolica, un parroco e 24 “anime delli Cattolici [...] della natione Ragusei”¹⁶ si trovavano, invece, nell'altra importante città storica inclusa nella Diocesi, “la Real Città di Trinovo”¹⁷ ovvero Tărnovo, la capitale del Secondo impero bulgaro o, stando a un'aggiunta marginale alla *Relazione anonima*, “ultima Residenza del [Re] de Bulgaria dopo [che] fù occupata dal Turco la Città d'Ocrida”¹⁸. Tutte le fonti cattoliche dell'epoca sottolineano l'importanza della città e il fatto che il suo Metropolita greco

¹⁴ I. Spisarevska, *La Relazione del Regno di Bulgaria anonime...*, cit., p. 44.

¹⁵ Cfr. P. Bogdan, *La visita della Bulgaria al 1640*, cit., p. 77.

¹⁶ *Ibidem*, p. 78.

¹⁷ I. Spisarevska, *La “Relazione del Regno di Bulgaria” anonyme*, p. 35.

¹⁸ *Ibidem*.

portava il titolo di Tetrarca, dato che aveva sotto la sua giurisdizione altri vescovadi, compreso quello di Nicopoli, città che presto diventerà sede di un nuovo vescovado cattolico.

Nonostante la presenza di due ex sedi reali nella sua Diocesi, l'arcivescovo Bandulović aveva ottenuto il permesso di risiedere nella città di Bacău in Moldavia “essendo Provincia libera” (v. sopra) e non mise mai piede in Bulgaria. Nel frattempo, la comunità dei Pauliciani settentrionali, che non era più sotto la giurisdizione dell'Arcivescovo di Sofia e non aveva mai conosciuto il proprio, aveva sempre crescente bisogno di un pastore; e così, nel 1648, “per la Nazione Paoliana fù provvista la chiesa de Nicopoli nel Danubio della persona de Mons[igno]r Felippo Stanislao simil[me]nte Bulgaro”¹⁹ (precisiamo: don Filip Stanislavov era un Pauliciano convertito²⁰). Questa nuova Diocesi, istituita più per necessità pastorali che per scopi politici, sottraeva all'Arcivescovado di Marcianopolis i ca. 3500 pauliciani settentrionali convertiti e lo lasciava con i poco più di 200 cattolici che abitavano nella Bulgaria nord-orientale. Sia nei documenti della Santa Sede, sia negli scritti di P. Bogdan e di altri rappresentanti dei Francescani di Čiprovaci (i cui rapporti con F. Stanislavov e il suo clero secolare non erano ottimi²¹) veniva sempre sottolineato che la Diocesi di Nicopolis era stata istituita per i Pauliciani settentrionali, e che la giurisdizione del Vescovo si estendeva solo su di loro. Questo, però, non impediva a F. Stanislavov di presentarsi con

¹⁹ *Ibidem*, p. 31.

²⁰ Per Stanislavov v. I. Dujčev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII*, pp. 50-54 e 102-111; J. Jerkov, *Bakšič, Parčević et Stanislavov: formes et caractères d'une littérature militante*, in: *Ricerche slavistiche*, XXIV-XXVI, 1977-1979, pp. 157-178 (su Stanislavov: pp. 174-177); J. Jerkov Capaldo, “*Peccati del diavolo*” e “*scandali dell'inferno*” nella chiesa cattolica bulgara del XVII secolo. in: *Europa Orientalis*, VIII, 1989, 41-69.

²¹ Cfr. J. Jerkov Capaldo, “*Peccati del diavolo*” e “*scandali dell'inferno*” nella chiesa cattolica bulgara del XVII secolo.

il titolo di “vescovo della Grande Bulgaria”²² – evidentemente neppure lui era estraneo all’idea della (ri)nascita del Regno di Bulgaria governato da un “buon Signore cattolico” e dominato dai cattolici.

Nell’anno 1653 M. Bandulović passò a miglior vita e, nel 1656, fu nominato arcivescovo di Marcianopolis il suo ex segretario, il Petăr Parčević da Čiprovaci (1612 – 1674), distintosi come diplomatico austriaco (il successo della sua missione presso Bohdan Chmel’nyč’kyj nel 1657 gli valse il titolo di *Freiherr*)²³. Parčević, similmente a Bandulović, volle avere l’amministrazione della Moldavia e il permesso di insediarsi a Bacău, mentre la Congregazione insisteva affinché egli trovasse una sede all’interno della sua Diocesi (cosa praticamente impossibile, come si è già visto); il rifiuto di Parčević ad obbedire a quest’ordine gli valse la sospensione dall’incarico dal 1662 al 1668 (assieme a Stanislavov, sospeso per lo stesso motivo), quando finalmente riuscì ad ottenere quello che voleva e si insediò anche lui a Bacău. Nemmeno Parčević visitò mai le terre bulgare incluse nella sua Diocesi dove, com’è stato già detto, i cattolici erano pochissimi: due

²² “od velike Bulgarie Biskup” – nella postilla del suo “Abagar” stampato a Roma nel 1651.

²³ Cfr. *Peter Freiherr von Parchevich, Erzbischof von Martianopol, apostolischer Vicar und Administrator der Moldau, bulgarischer Internuntius am kaiserlichen Hofe und kaiserlicher Gesandter bei dem Kosaken-Hetmann Bogdan Chmielnicki, (1612-1674)*. Nach archivalischen Quellen geschildert von Julian Grafen Pejacsevich. Wien, 1880; B. Cvetkova, *Dokumenti za Petăr Parčević ot Venecianskija dăržaven arxiv*, in: *Izvestija na dăržavnite arxivi*, 27, Sofija 1974, 141-151; J. Jerkov, *Bakšič, Parčević et Stanislavov: formes et caractères d’une littérature militante*, pp. 167-170; S. Stanimirov, *Političeskata dejnost na bälgarite katolici prez 30-te / 70-te godini na XVII vek*. Sofija, 1988, pp. 109-122; A. Tamborra, *Problema turco, unione delle Chiese e diluvio polacco nella seconda metà del Seicento: l’azione diplomatico-religiosa di Petăr Parčević*, in: G. Brogi Bercoff et al. (a cura di), *Filologia e letteratura nei paesi slavi. Studi in onore di Sante Graciotti*. Roma 1990, 775-784.

centinaia²⁴. Dopo l'istituzione dell'episcopato di *Nicopolis*, l'esistenza dell'Arcidiocesi di *Marcianopolis* assumeva un valore esclusivamente politico e aveva una giustificazione solo all'interno del piano della (ri)nascita cattolica del Regno di Bulgaria.

Il terzo degli arcivescovadi in questione, quello di Ocrida (*Ochrida seu Prima Iustiniana in Bulgaria*), istituito nel 1647 e affidato prima al croato Rafael Levaković, padre spirituale e confessore di P. Bogdan, poi all'albanese Andrea Bogdani e dal 1656 al Francesco Sojmirovič da Čiprovci²⁵, pupillo di P. Bogdan. A differenza dei suoi due predecessori, Sojmirovič entrò nella propria Diocesi, sperando di trovare qualche comunità cattolica in mezzo alla quale fissare la propria residenza (anzi, 3 anni prima lui stesso aveva sostenuto che nella diocesi di Ocrida abitavano più di 15.000 cattolici²⁶). Il

²⁴ Secondo una statistica allegata ad alcune lettere inedite dell'arcivescovo Parčević del febbraio 1663 (concernenti la sua sospensione da parte della Santa Sede) “*In tota Diocesi Martianopolitana sunt in universum Domus Catholicorum n° 40*” (Roma, Archivio Storico di *Propaganda fide*, FV, vol. 3, f. 65); moltiplicando per ca. 5 anime a casa, come fanno di solito nelle loro relazione P. Bogdan e gli altri rappresentanti del clero cattolico bulgaro dell'epoca, possiamo parlare di ca. 200 persone di fede cattolica. Simili dati ci propone la relazione del arcivescovo F. Soimirovič del 1666 sulla situazione nelle diocesi di Marcianopolis e Nikopol (da lui effettivamente visitati!), dove il numero dei cattolici nella prima, compresa la città di Tarnovo, viene fatto risalire a 205 ca. (contando proprio come indicato sopra, cf. “Terra di Scumen della Diocesi di martianopoli, ... Case Catoliche dieci, anime farrà 50” oppure “città di Provadia, ... case di Catolici sono 12, faran anime 60” – v. *Dokumenti za katoličeskata dejnost v Bălgarija prez XVII vek*, pp. 360-361, 363-366).

²⁵ Cfr. I. Dujčev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII*, pp. 55-59 e 137-143.

²⁶ Di questo dato e di una serie di altre informazioni sulla diocesi di Ocrida contenute in lettere di Francesco Soimirovič, per ora non pubblicate, si veda K. Stančev, *Njakoi utočnenija odnosno istoriografskite sâhinenija na Petâr Bogdan Baksič*, in *Palaeobulgarica*, XXII, 1998, n. 2, 128-132.

risultato fu deludente e in una lettera alla *Propaganda fide* datata 28.11.1658 egli scrisse:

“... non trovai nella mia visita una scintilla di nome cattolico in tutta la Diocesi, et Città d’Ocrida, for delli Turchi, et scismatici inimicissimi del nome cattolico, et io con alquanti mij Sacerdoti mi sono retirato qui in Chiprovaz nella mia Patria
 ...²⁷ .

Anche nel caso dell’Arcivescovado di Ocrida, dunque, le ragioni della sua istituzione sembrano subordinate al già citato piano politico. Si doveva contrastare l’Arcivescovo ortodosso che spesso portava il titolo di ‘Patriarca’ (come erede del patriarcato del Primo impero bulgaro), ma soprattutto non poteva rimanere senza un arcivescovo cattolico la città che veniva considerata “primatiale in detto Regno”²⁸.

Ricapitolando, verso la metà del XVII sec. nel territorio del “Regno di Bulgaria [...] occupato delli nemici di christiano et cattolico nome”²⁹ già esisteva una gerarchia cattolica che, almeno nominalmente, copriva tutto il territorio ed era pronta a esercitare il “governo spirituale” nel Regno quando esso fosse stato liberato e consegnato a un Sovrano cattolico. La Santa Sede aveva realizzato la sua parte di quel piano politico che qui si tenta di ricostruire. I Prelati cattolici bulgari, dal canto loro, cercavano in diversi modi di contribuire alla realizzazione di questo piano: chi tramite dirette azioni e proclamazioni politiche, chi con paziente e quasi invisibile lavoro “dal basso”. Il più eminente rappresentante della prima linea era l’arcivescovo di *Marcianopolis* P. Parčević che, forte dell’appoggio della corte viennese e ricco dell’esperienza delle sue missioni diplomatiche, agiva in campo

²⁷ M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, I, p. 712.

²⁸ I. Spisarevska, *La “Relazione del Regno di Bulgaria” anonyme*, p. 31.

²⁹ Lettera di F. Soimirovič, del 28.11.1858, in M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, I, p. 712.

internazionale come rappresentante non solo dei Bulgari cattolici, ma dell'intero popolo, cercando di convincere le grandi potenze, compreso l'Impero russo, ad occuparsi della liberazione della Bulgaria. La seconda linea era quella da sempre seguita dall'Arcivescovo di Sardica / Sofia P. Bogdan, il quale conosceva profondamente la situazione nella Bulgaria secentesca, che aveva più volte percorso in lungo e in largo. Egli sapeva benissimo, poiché li aveva contati di persona, che nel territorio bulgaro il numero dei cattolici non arrivava neanche a 9.000³⁰, mentre il numero degli "scismatici", cioè dei bulgari ortodossi era "infinito" e per "ridurli" alla fede cattolica "necessaria erit Diuina potentia"³¹ (della quale non sembra si fidasse troppo). Ciò nonostante, P. Bogdan indicava un modello già esistente, quello della comunità cattolica di Čiprovci e dintorni, che evidentemente credeva applicabile, prima o poi, su tutta la Bulgaria. Un'analisi di questo modello, così come egli stesso ce lo presenta, potrebbe aiutarci a comprendere meglio gli aspetti interni del progetto politico che nel Seicento coinvolgeva i Cattolici bulgari.

Premetto, per chiarezza, che la zona di Čiprovci, ca. 140 km a Nord-Ovest di Sofia (vicino all'attuale confine della Bulgaria con la Serbia), abbraccia un territorio di pochi chilometri quadrati circondato dai Balcani occidentali. Già dai tempi antichi in questa zona esistevano miniere d'argento e, per questa ragione, dopo la conquista ottomana il territorio di Čiprovci divenne proprietà del Sultano e godette di privilegi che gli assicuravano una relativa autonomia amministrativa.

³⁰ 4.355 "vecchi cattolici" a Čiprovci e d'intorni (Kopilovci, Klisura e Železna), circa 4.200 pauliciani convertiti (3.500 a Nord, nella zona di Nikopol, e 700 ca. a Sud, intorno a Filipopolis / Plovdiv) e 235 mercanti ragusei – cfr. P. Pogdan, *La visita della Bulgaria al 1640*, in: *Acta Bulgariae ecclesiastica*, pp. 91-94.

³¹ Relazione di P. Bogdan del 1667, in: *Dokumenti za katoličeskata dejnost v Bălgarija prez XVII vek*, p. 245.

Nella sua relazione alla *Propaganda fide* del 1663 P. Bogdan, spiegando perché risiedesse a Čiprovci e non a Sofia, scriveva che nella sua città natale poteva svolgere liberamente le sue funzioni, pubbliche e private, poteva liberamente istruire il popolo e, tutto sommato, aveva tutte le *libertà* necessarie per poter amministrare le cose divine. E come “*prima post Deum causa libertatis*” egli indicava il fatto che nella zona di Čiprovci non abitavano Ottomani, eccezione fatta per il Governatore, e non vi era neanche una moschea³².

Ecco, dunque, il primo tratto caratteristico del modello: niente Ottomani, niente Musulmani, niente moschee (un modello molto asburgico). Andiamo avanti.

Nella relazione sulla visita della Bulgaria nel 1640 P. Bogdan descrive in modo molto dettagliato questa isola cattolica dove ardeva la “*Lucerna ... Catholicae fidei*”, dalla quale evidentemente si sperava di poter accendere un giorno la fiamma del Cattolicesimo su tutto il Regno di Bulgaria. Ecco una parte della descrizione di Čiprovci:

“Anime delli Cattolici per comunione sono qui in Chiprovaz 1660, delli puti 480, della natione Slavi overo Bulgari, cattolici buoni e devoti [...] Case delli scismatici sono in Chiprovaz 400, che faranno più di 2000 anime. Hanno due chiese et un monasterio nel monte, vi risiede sempre il vicario dell’arcivescovo di Sofia. *Sono molti delli scismatici, che si fanno cattolici, e si farebbero, ma non li permettono li loro preti, anzi, li minacciano.* [...] Turchi non c’è con le case in questo luogo, solamente una casa commune, dove habita il governatore del paese [...] Sono due case di Turchi, ma miserissimi; anzi *questo è particolar gratia, che quanti anni sono, il Turco tiene queste*

³² v. Relazione del 23.07.1663, in: *Dokumenti*, p. 180.

parti, non si possono aumentare i Turchi in Chiprovaz.”³³

Vediamo che al modello si aggiunge un nuovo elemento: il proselitismo. Se non ci fosse la resistenza del clero ortodosso, molti Cristiani ortodossi sarebbero passati al Cattolicesimo. Vero o falso? Sembrerebbe almeno parzialmente vero, sia perché a Čiprovcì il potere economico e l'autonomia amministrativa erano nelle mani dei Cattolici, sia perché lo confermano i dati riportati per il vicino villaggio di Kopilovci:

“Copilovaz, [...] lontana dua o tre miglia da Chiprovaz ...Et loro sono squasi tutti mercanti. [...] Anime delli cattolici per comunione sono 1200, delli puti 360, della natione posso dire Albanesi, perché sono venuti *ab antiquis* d'Albania, et ancor adesso conservano quella lingua, ma sanno tutti ancor la lingua slava [...] e si predica nella istessa lingua slava. *Questo hanno di bene, che non cè nessun scismatico* fra di loro et non hanno la chiesa li scismatici, et per essere liberi di questo male, questi scismatici, che vengono servir da loro, si fanno cattolici molti, et restano lì, pigliano moglie et vivono da buoni christiani, perché non sono preti scismatici che potessero romperli il buon proposito [...] Ancora in questa terra non vi sono Turchi, for di tre case delli rinegati et loro non sono ne boni Christiani ne boni Turchi.”³⁴

Il modello diventa ancora più chiaro (e più ristrittivo): sarebbe ideale se non ci fossero non soltanto dei Ottomani, ma neanche Ortodossi; se dovesse venire qualcuno di loro, lo si farà convertire al Cattolicesimo. L'omogeneità etnica non è

³³ *La visita della Bulgaria al 1640*, in: *Acta Bulgariae Ecclesiastica*, pp. 91-92.

³⁴ *Ibidem*, pp. 92-93.

tanto importante, sono ben accolti anche i discendenti degli albanesi, basta che parlino la lingua slava (bulgara) e, soprattutto, che siano o si facciano Cattolici. Cioè, omogeneità confessionale e linguistica. Continuiamo con la *Visita*.

“...la terra di Xelesna, [...] circa un miglio e mezzo di Chiprovaz, [...] Anime delli Cattolici per comunione sono 360, et delli puti 80 [...] Sono mercanti squasi tutti, et fanno loro mercantie al di più per la Valacchia; sono della nazione slavi o vero Bulgari, come quelli di Chiprovaz. [...] Case delli scismatici sono in questo loco 50, che farà 200 anime, hanno una chiesa loro ancora. Case delli Turchi 4, et questi sono venuti d’Albania, donne e fuliuoli sono Christiani, e loro Turchi.”³⁵

L’ultima, non solo per ordine, ma anche per importanza, era Klisura:

“Ho visitato la villa di Klisura [...] Anime degli cattolici per comunione sono 160, delli puti 43. Sono poveri, non fanno mercantie, se non fanno vasi di terra et con questo vivono. La chiesa tiene bisogno della coperta. Hanno [...] un calice et questo calice fece *un conte di Chiprovaz* [...] Case delli scismatici sono 20, che fanno 100 anime, non hanno la chiesa nella villa, ma è vicino un convento [...] Case delli Turchi non cè fuori d’un rinegato, la medesima moglie et altri di casa sono Christiani, et lui si è fatto turco poco fa.”³⁶

Nell’ultima citazione si parla di “un conte di Chiprovaz”. È ben noto che la nobiltà medievale bulgara, dopo la conquista ottomana alla fine del XIV sec., non esisteva, almeno non in

³⁵ *Ibidem*, pp. 93-94.

³⁶ *Ibidem*, p. 94

territorio bulgaro. Però la situazione a Čiprovci era diversa anche da questo punto di vista. Una parte delle più note famiglie locali, quelle i cui nomi erano più presenti sia nell'attività letteraria ed ecclesiastica, sia in quella politica: Parčević, Pejačević, Knežević e Toma-Ghionović, erano discendenti bulgarizzati del principe bosniaco Parčia Knežević, costretto a emigrare, intorno al 1357 / 58 a Vidin, nel regno di Ivan Sracimir, con alcuni dei suoi uomini. Tra di loro c'erano dei minatori ai quali fu concesso di insediarsi nella zona di Čiprovci per via delle miniere d'argento; la zona faceva parte dei possedimenti dei boiari bulgari Soimirovići. Quando e come tutti quanti siano diventati cattolici è un altro tema. Fatto sta, però, che nell'anno 1481, meno di un secolo dopo la conquista ottomana del Principato di Vidin (1396), nel territorio di Čiprovci torna (da Dubrovnik / Ragusa) uno degli eredi dei Parčević, Ghioni (Joann), i cui figli Ivan, Dimităr, Stefan e Toma diventano i capostopiti delle quattro famiglie sovracitate.

Questa nobiltà di Čiprovci era affiancata dai rappresentanti della nascente classe borghese legata non più alle miniere, che nel XVII sec. erano già chiuse, ma soprattutto a un fiorente commercio. Un nome per tutti, quello del *knez* Francesco Markanič la cui voce veniva ascoltata con attenzione persino a Roma³⁷. Nelle mani dei notabili cattolici, sia di origine aristocratica che borghese, erano l'attività economiche, l'autonomia locale e, importantissimo, la scuola di Čiprovci. È per queste ragioni che P. Bogdan poteva scrivere con orgoglio:

“...per Dio gratia nostri sono sempre primi in tutte le cose, tanto inanzi Turchi quanto fra di loro [fra gli “scismatici”]; et dove è uno delli nostri cattolici,

³⁷ Markanič fu, per esempio, il promotore, davanti alla *Propaganda fide*, di una curiosa missione in Valachia che verso la fine degli anni '30 coinvolse R. Levaković e il suo allora alunno F. Solimirovič, cfr. S. Stanimirov, *Političeskata dejnost na bālgarite katolici prez 30-te / 70-te godini na XVII vek*, pp. 37-41.

se fossero cento scismatici, non hanno tanto ardimento di far niente senza lui”.³⁸

Gli “scismatici”, invece, erano “gens durae cervicis est, et rudis, quorum pastores fere caeci sunt omnes, et duces caecorum.”³⁹. Un gregge, dunque, che poteva essere dominato, guidato e, se possibile, convertito al Cattolicesimo. Anzi, restituito al Cattolicesimo. In conformità con la tradizione storiografica occidentale e con le idee che dilagavano nell’ambiente di *Propaganda fide*, P. Bogdan riteneva che i Bulgari fossero stati cristianizzati da parte di Roma, ma che anche dopo aver conosciuto la fede “non stavano mai fermi, inciampando adeso in una heresia, adeso in un’altra, si tanto che ultimamente [cioè “finalmente”, K.S.] ribellatisi alla Chiesa Romana abbracciano lo scisma delli Greci et sino à di d’hoggi perseverano con grandissima obstinazione”⁴⁰. A questo tema egli aveva dedicato molta attenzione nella *Storia della Bulgaria* che aveva scritto e sperava di pubblicare a Roma o a Venezia e che non solo non è stata pubblicata, ma è andata persa, tanto che oggi ne conosciamo solo l’incipit⁴¹. Nella relazione dell’anno 1667 P. Bogdan informava la Curia romana di questa sua opera: “*compilavit historiolum*”, scrive lui di se stesso, “*nihil aliud continentem nisi defensionem paterni soli, ubi semper viguit catholica fides*”⁴². Fino al ritrovamento, quasi 30 anni fa, di

³⁸ *La visita della Bulgaria al 1640*, in: *Acta Bulgariae Ecclesiastica*, p. 91.

³⁹ Relazione di P. Bogdan del 1667, *Dokumenti*, p. 245.

⁴⁰ Relazione di P. Bogdan dell’anno 1653 (“Storia di Sofia”), cit. secondo M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, I, p. 423.

⁴¹ Prime pubblicazioni – J. Jerkov, Un fragment inedit de l’Histoire de la Bulgarie de Petăr Bogdan Bakšič, in: *Etudes Balkaniques*, XICV, 1978, n. 1, pp. 98-109; B. Dimitrov, *Za istorijata na Sofija i Bălgarija ot Petăr Bogdan*, in: *Istoričeski pregled*, XXXV, 1979, n. 1, pp. 102-108; cfr. anche B. Dimitrov, *Petăr Bogdan Bakšev – bălgarski politik i istorik ot XVII vek*.

⁴² Relazione di P. Bogdan del 1667, *Dokumenti*, p. 231.

una copia dei primi capitoli di quest'opera, si era creduto che essa fosse dedicata solo alla storia del Cattolicesimo nella zona di Čiprovcı. Oggi sappiamo che non è così e che “*ubi semper viguit catholica fides*” si riferisce a tutto il Regno di Bulgaria che andava finalmente sottratto sia agli Ottomani che agli Ortodossi. Un'idea che era diventata un programma politico.

Ma avevano qualche riscontro nella realtà i piani secenteschi d'istituzione di un Regno di Bulgaria con dominante confessione cattolica? Opterei per una risposta positiva. Nel pieno della guerra della Terza Lega Santa contro l'Impero ottomano, nel 1687, il metropolita ortodosso di Skopje Jeftimije si lamentava della politica di proselitismo e uniatismo condotta da Veneziani e Imperiali nei confronti degli Ortodossi nei territori conquistati, mentre nel successivo anno 1688 il monaco atonita Isaia riferiva così alla corte imperiale di Mosca:

“Se la sorte favorisce i Romani [...] e questi portano a termine una grande impresa con i Turchi [...], allora essi porranno i christiani ortodossi in un pericolo maggiore di quanto lo sia quello turco, e tutta la religione greco-ortodossa scomparirà e sarà sradicata, poiché i Romani trasformeranno tutti i monasteri e le chiese in propri monasteri e chiese, e indurranno alcuni alla dannata unione.”⁴³

Nello stesso anno 1688 gli abitanti di Čiprovcı insorsero contro l'Impero Ottomano, aspettandosi da un giorno all'altro l'arrivo delle truppe austriache che dovevano occupare / liberare la zona e dare inizio alla realizzazione del sogno di un'intera generazione di Cattolici bulgari. Gli Imperiali, però, non giunsero mai a Čiprovcı, la rivolta fu ferocemente repressa, i Cattolici sopravvissuti si rifugiarono nel Banato e

⁴³ A. Pittassio, *Balcani nel caos*, Ed. Scientifiche Italiane, Perugia, 2003, p. XX.

vi rimasero per sempre, questa volta in qualità di minoranza etno-linguistica. All'interno della Bulgaria, ovvero del Terzo Regno Bulgaro che (ri)nacque dopo la guerra russo-turca del 1877 / 78 ed ebbe al trono ben due sovrani di fede cattolica⁴⁴, i cattolici rimasero per sempre una minoranza confessionale, rappresentata soprattutto dai Pauliciani convertiti. Il tentativo secentesco di realizzare un'assimilazione alla rovescia, di imporre alla maggioranza della popolazione il dominio socio-politico, e possibilmente anche confessionale, di una minoranza, non ebbe, dunque, successo. Sorprendentemente simili tentativi, concernenti, però, altri tipi di rapporti interconfessionali, ebbero luogo in altre parti dei Balcani al tramonto del ventesimo secolo, ma questo è già un altro tema.

⁴⁴ Il Principe Alessandro di Battemberg, 1879-1886, e il Principe e poi *Car'* Ferdinando di Sassonia-Coburgo-Gotha, 1887-1918.

La Bulgaria convertita – la Bulgaria integrata
A proposito del materiale sulla storia bulgara,
contenuto nel Ms. Cicogna 3226
del Museo Correr di Venezia

Anna Vlaevska

Il titolo del poema *La Bulgheria convertita* di Francesco Bracciolini (1637) mi è tornato in mente quando ho cominciato a lavorare su un gruppo di testi conservati nella biblioteca del Museo Correr di Venezia e concernenti la storia della Bulgaria. Trattasi di testi contenuti in uno degli undici codici che M.M. Ferraccioli e G. Giraudò recentemente hanno descritto e identificato come appartenenti all'imponente collezione settecentesca conosciuta sotto il nome di *Museo Illirico*¹. Com'è noto, questa collezione si era formata durante i lavori preparatori per l'edizione dell'*Illyricum sacrum*, l'opera che si proponeva di abbracciare la storia ecclesiastica della provincia dell'*Illyricum* e della quale, dopo una notevole riduzione del piano iniziale, tra gli anni 1751 e 1819 sono stati pubblicati otto volumi. In questa edizione alla storia medievale bulgara sono dedicate poche pagine, legate esclusivamente alla conversione dei Bulgari al cristianesimo: un tema che nei secoli XVII e XVIII ha attirato l'attenzione di molti autori d'ispirazione cattolica i quali, similmente a F. Bracciolini, ritenevano che la conversione della Bulgaria fosse merito della Chiesa Romana e auspicavano il ritorno dei

¹ La collezione, prima di essere dispersa, era costituita da più di 300 volumi - v. M.M. Ferraccioli, G. Giraudò, *Undici codici del Museo Illirico ritrovati nella Biblioteca del Museo Correr di Venezia*, in: *Orientalia Christiana Periodica*, 2006,1, 41-89. Qui in seguito questa pubblicazione verrà citata come Ferraccioli-Giraudò. Vorrei esprimere qui la mia più sentita gratitudine alla dott.ssa M. Marcella Ferraccioli e al prof. Gianfranco Giraudò per avermi segnalato l'esistenza di questi testi e, in pratica, messo a disposizione il manoscritto n. 3226 del fondo Cicogna.

Bulgari sotto la sua obbedienza². Il contenuto del succitato codice del Museo Correr, invece, testimonia che nel progetto iniziale, ideato dal gesuita padovano Filippo Riceputi, alla storia della Bulgaria medievale era dedicata non poca attenzione che andava ben oltre il motivo della cristianizzazione: fatto che ha attirato il mio interesse. In questa sede vorrei esporre i risultati iniziali della ricerca che ho intrapreso, presentando prima in breve il materiale inserito nel Ms. Cicogna 3226, per soffermarmi dopo su alcune domande che questo materiale fa sorgere.

I testi contenuti nel manoscritto, con un'unica eccezione (la *Passio S. Chrysogoni*³), sono di carattere storiografico e per la maggior parte, riguardano la storia della Bulgaria. Trattasi di materiali preparatori di tipologia varia: copie esatte di opere storiografiche, compendi (commentati e non), compilazioni; vi sono, inoltre, vari fogli sparsi in tutto il codice che contengono degli appunti e citazioni in latino ed in italiano (con tante correzioni e cancellazioni che rendono difficile la lettura). L'ordine iniziale e l'integrità (ove esistente) di questi scritti, purtroppo, non sono stati rispettati durante la rilegatura del codice; alcuni testi si trovano divisi in più parti sparse in diversi fascicoli (ci sono addirittura bifogli ripiegati/ricuciti al contrario rispetto all'andamento del testo); per fortuna, però, di solito è presente una propria numerazione dei fogli appartenenti alle diverse unità testuali, il che permette la ricostruzione della loro composizione originale. Per queste ragioni qua non seguirò l'attuale disposizione dei fascicoli⁴ e

² cf. R. Zaimova, *Bălgarskata tema v zapadnoevropejskata knižnina. XV-XVII vek*. Sofija, 1992, pp. 174-186.

³ Fascicolo [4] secondo la descrizione di Ferraccioli-Giraudò, ff. 226-239.

⁴ L'attuale disposizione dei fascicoli nel codice e i titoli correnti nelle margini sono stati indicati nella descrizione di Ferraccioli-Giraudò (pp. 86-87: Ms. Cic. 3226); gli autori attribuiscono ad ogni fascicolo un numero consecutivo messo tra parentesi quadre poiché inesistente nel codice stesso; a questa numerazione dei fascicoli mi riferisco qui in seguito.

dei singoli fogli, ma cercherò di ricostruire le singole unità testuali, appunto, identificandone, ove possibile, le fonti.

1. Il primo testo su cui mi soffermerò, l'unico scritto con una buona calligrafia⁵, è una copia letterale dei capitoli VI e VII della parte seconda di *Historia bizantina* del Du Cange⁶, cioè i capitoli dedicati alla storia della Bulgaria. Il testo non porta nessun titolo, tranne la segnalazione marginale *Bibl. Byzant. Tomo XXV* e, al margine inferiore del [5] 55v, l'indicazione *De Origine, primisq. sedibus Bulgarorum variorum opinio*⁷. L'andamento del testo s'interrompe solo due volte, mancano due paragrafi dell'originale (§30 e §48 del cap. VII): molto probabilmente i rispettivi fogli si sono persi, visto che ogni paragrafo è scritto su foglio diverso e i fogli sono stati incollati e numerati in un momento successivo⁸.

2. Un altro tipo di lavoro preparatorio è rappresentato dal testo intitolato *Ex Du Cange de Regnis Bulgariae*⁹, che in 6 fogli riassume le pagine bulgare di Du Cange. A prima vista, questo riassunto lascia l'impressione di una certa comunanza con le tabelle sinottiche che, nell'edizione di *Historia bizantina* uscita a Bratislava¹⁰, precedono i due capitoli dedicati alla storia bulgara. Un attento confronto tra i due testi, però, ha dimostrato la loro reciproca indipendenza, anzi, il riassunto nel Ms. Cicogna 3226 deve essere antecedente all'edizione di Bratislava. In questo riassunto suscita interesse soprattutto l'atteggiamento ideologico del compilatore che s'intravede sia nelle sue scelte tematiche, sia nel trattamento

⁵ Fasc. [5] ff. 55-68 e fasc. [3] ff. 69-116.

⁶ Du Cange, *Historia byzantina duplici commentario illustrata*, Lutetiae Parisiorum, 1680.

⁷ cf. Ferraccioli-Giraud, p. 86.

⁸ L'ordine del testo non rispecchia del tutto quello delle pagine.

⁹ Una parte del fasc. [13], ff. 126-131.

¹⁰ Carolo du Fresne Domino Du Cange *Illyricum vetus et novum seu Historia regnorum Dalmatiae, Croatiae, Slavoniae, Bosniae, Serviae atque Bulgariae*, Posonii 1746.

dei singoli temi. Ne è un esempio eloquente il racconto sulla conversione dei Bulgari, dove il compilatore tralascia gran parte del testo di Du Cange e si sofferma esclusivamente sulle *Risponsa* di papa Nicolò I ai Bulgari, sullo scisma foziano e sulle lettere di papa Giovanni VIII in proposito, aggiungendo commenti in italiano¹¹. In questo modo viene esplicitato il punto di vista cattolico sulla vicenda. Ancora più evidente è l'interpolazione del nel racconto concernente il periodo dello Car' Samuil e dei suoi successori diretti¹². In questo caso il compilatore non tralascia nessun particolare, però aggiunge diversi dati che non si trovano nell'opera di Du Cange. Le notizie concernenti il Secondo Impero bulgaro, invece, occupano soltanto un foglio e mezzo. Così questo compendio commentato pone in evidenza quali furono i momenti della storia bulgara di maggior importanza per l'ideatore dell'*Illyricum Sacrum*.

3. Il testo, intitolato *Annales Slavorum, Illyricorum et Hungarorum*¹³ rappresenta un terzo tipo di lavoro preparatorio. Una nota marginale fa capire la fonte: *Andr.Danduli, Chronicon maj.seu Annales Veneti Mediolani an.1728, Excerpta*. Gli *excerpta* della *Cronaca major* sono stati accuratamente scelti; chi ha scritto questo compendio sicuramente è riuscito nel suo intento. In pratica non c'è niente che riguardi qualcosa che non sia appartenente al mondo slavo balcanico e all'Ungheria; mancano quasi del tutto le vicende veneziane, le notizie sulla Boemia e anche quelle concernenti s. Cirillo che, secondo Dandolo, avrebbe convertito i Bulgari.

4. Nel Ms. Cicogna 3226, oltre questi tre testi integrali, vi sono singoli fogli con appunti, a volte con commenti accanto, tratti da altri autori. Due frammenti si ricollegano all'opera di Giovanni Lucio *De Regno Dalmatiae et Croatiae* (1666). Le

¹¹ Fasc. [13] f. 126v.

¹² Fasc. [13] ff. 127-129v.

¹³ Fasc. [1] ff. 49-52; cfr. Ferraccioli-Giaudo, p. 86.

poche notizie concernenti la Bulgaria, contenute in quest'opera, sono copiate su due fogli distinti: sul primo, sotto il titolo *Historia Diocletiana*, con una scrittura calligrafica è trascritto il brano concernente l'origine dei Bulgari¹⁴; sull'altro, sotto l'indicazione *Dal Lucio. Bulgaria*, sono riportate le notizie sul regno dello Car' Samuil¹⁵. Queste ultime sono messe a confronto con i rispettivi dati tratti dalla Cronaca di Giovanni Schilitzes¹⁶. Che sia stata compendiata anche la stessa cronaca di Schilitzes ne sono testimonianza le numerose citazioni sparse nel codice; vi è anche un foglio a parte che contiene un elenco di tutti gli Cari bulgari con l'indicazione dei rispettivi capitoli della Cronaca in cui si parla di loro¹⁷.

5. Un caso a parte rappresentano i fogli contenenti singoli brani attribuiti a due autori tedeschi: Franciscus Irenicus, italianizzato Ireneo¹⁸, e Lupold da Bebenburg¹⁹. Per quanto concerne Ireneo, non tutte le notizie attribuitegli risultano effettivamente tratte dalla sua *Germaniae exegesis* (1518), forse si tratta di citazioni di seconda mano. Incuriosisce, invece, il riferimento agli *Annales bulgarorum*²⁰ con rimando *apud Bamb.*²¹ che sta per indicare la fonte di una serie di 12 brevi notizie, riportate sotto i rispettivi anni (dall'860 al 1448) come fossero davvero estratte da un'opera annalistica. Viene subito in mente un passo del *Regno degli Slavi* dove, parlando della conversione dei Bulgari, Mauro Orbini scrive così: "Lupoldo Babenbergio accostandosi più degli altri a gl'Annali de'Bulgari ..."²². L'indicazione di Orbini potrebbe essere

¹⁴ Fasc. [2] ff. 54r-v.

¹⁵ Fasc. [7] f. 122v.

¹⁶ Volumi VII-VIII del *Corpus Byzantinae Historiae*, Venediis, ex Typographia Bartholomaei Javarina, 1729.

¹⁷ Il foglio fa parte del fasc. [14], f. 99r-v.

¹⁸ Fasc. [8] f. 227 e fasc. [10] ff. 143-144 v.

¹⁹ Fasc. [9] f. 98r-v, fasc. [11] f. 102.

²⁰ cf. anche Ferracciol-Giraud, p. 86.

²¹ Fasc. [9] f. 98r-v.

²² Mauro Orbini, *Il Regno degli slavi*, Pesaro 1601, p.420.

connessa con la notizia concernente l'attività dei vescovi Formoso di Porto e Paolo di Populonia come Legati nella Bulgaria appena convertita, notizia che si legge nel *Libellus de zelo christiane religionis* del noto giurista Lupoldo da Bebenburg/Bemburg (1297-1363) e che trova riscontro anche in uno dei 12 brani del nostro testo. Ma quale sia la fonte degli altri 11, visto che nella recente edizione critica dell'*Opera omnia* di Lupoldo²³ essi non trovano nessun riscontro, rimane comunque un mistero di quali *Annales Bulgarorum* parlino sia Orbini che il nostro frammento²⁴.

6. Il successivo gruppo di testi²⁵ rivela un altro lato dei lavori preparatori per l'*Illyricum Sacrum*. Trattasi di brevi *excerpta* da opere d'autori sia occidentali che bizantini, copiati con lo scopo di mettere a confronto diverse notizie concernenti gli stessi fatti o vicende; a volte il racconto si ripete quasi letteralmente e la differenza consiste solo nell'anno indicato. Uno dei temi più spesso trattati è quello dell'origine dei Bulgari, della loro arrivo nei Balcani e delle loro relazioni con gli Avari, gli Slavi e gli Ungari. Sono confrontate delle notizie tratte da più di 12 autori: da Sigiberto, Cedreno e Niceta Coniate a Orbini, Giovanni Lucio ed altri. L'altro tema di rilievo è la conversione dei Bulgari: le notizie tratte da varie fonti riguardano il periodo 847-889; non mancano alcuni commenti. Bisogna specialmente notare l'importanza riservata al confronto fra l'epoca del Principe Boris e quella dello Car' Kalojan e, rispettivamente, tra le *Responsa* di Nicolò I e le lettere di Innocenzo III²⁶.

²³ MGH, *Staatsschriften des spateren Mittelalters*, IV, Hannover 2004, p. 427.

²⁴ Per chiarezza vorrei aggiungere che la cronologia degli ultimi brani nel frammento succitato va molto oltre l'anno della morte di Lupoldo di Bebenburg, e che del suo quasi omonimo e coetaneo Lipoldo, Vescovo di Babenberg / Bamberg, non si sa che abbia scritto niente del genere.

²⁵ I ff con numerazione originale 101-107v che fanno parte dei fascicoli [11], [12] e [14] e i ff. nn. 111-116 del fasc. [14].

²⁶ Fasc. [14] f. 103v.

7. I testi fin qui presentati illustrano la fase iniziale dei lavori preparatori, la raccolta ed, eventualmente, il commento delle fonti sul tema. Nel codice vi sono, inoltre, due testi che testimoniano la fase successiva, cioè il componimento di un'integrale Storia della Bulgaria.

7.1. Il primo in realtà è un abbozzo che consta di 35 ff.²⁷ Scritto in italiano, esso lascia l'impressione di essere un testo integrale, organico. Sul primo foglio si legge il titolo *Origine delli Bulgari*; l'introduzione, infatti, tratta della provenienza dei Bulgari e della loro arrivo nei Balcani. Il testo è una breve compilazione, le cui fonti dirette sono Du Cange e Mauro Orbini; scorre in due colonne, i commenti sono piuttosto estesi. Il principale modello narrativo è quello di Du Cange, però alcuni particolari rivelano l'impronta forte del testo orbiniano. Quando, però, si giunge al problema della conversione dei Bulgari, il racconto, bello e scorrevole fin lì, s'incepta, diventa insicuro, "ornato" di talmente tante aggiunte e cancellature che risulta difficile non solo da leggere, ma anche da comprendere²⁸. Riconciliare tutte le divergenti notizie su quale sovrano, quando esattamente e da dove (Costantinopoli, Roma) abbia accettato il Cristianesimo e ha condotto i Bulgari al battesimo è stata un'impresa pressoché impossibile. L'autore torna più volte su questo tema, senza riuscire ad arrivare a una soluzione soddisfacente. Continuando tuttavia il racconto, egli espone in modo abbastanza dettagliato la storia bulgara nei secoli successivi, soffermandosi particolarmente al periodo XI-XII sec.²⁹ Dall'epoca della cristianizzazione in poi, però, di ogni fatto che gli desta qualche dubbio mette sempre due varianti a

²⁷ Fasc. [14] ff. 63-98, cfr. anche Ferraccioli-Giraud, p. 87, dove però sono indicati i ff. 63-118v.

²⁸ Fasc. [14] ff. 71-78.

²⁹ L'autore/compilatore, seguendo Mauro Orbini, esplicita l'idea della divisione di questo periodo in due sottoperiodi: *Interregno Primo* (fasc. [14] f. 83). e *Interregno Secondo* (fasc. [14] f. 85).

confronto. In questo modo racconta anche del Secondo impero bulgaro³⁰ per giungere alla conquista ottomana.

7.2. Il secondo testo che tratta l'intera storia bulgara – dall'insediamento dei Bulgari nella penisola Balcanica alla conquista ottomana della Bulgaria e all'impresa di Ladislao Jagellone per la sua liberazione – non è un abbozzo, ha tutte le sembianze di un testo definitivo, ma è estremamente breve, comprende solo 4 ff.³¹ In realtà si tratta di un riassunto la cui finalità pratica è ancora da scoprire.

Il materiale appena presentato dimostra che nel progetto e nei lavori preparatori per l'*Illyricum Sacrum* alla storia bulgara era dedicato un posto di tutto rispetto e che, in questa storia, in primo luogo destava interesse il problema della conversione della Bulgaria al Cristianesimo. Com'è noto, nella tradizione storiografica occidentale dal Medioevo all'epoca della Controriforma (e non di rado sino ad oggi) il merito di aver condotto “il feroce popolo dei Bulgari” alla fede di Cristo viene attribuito alla Chiesa di Roma dei tempi di papa Nicolò I, il quale “con lettere e buoni ammonitioni”, per dirla con il Platina, “converti alla fede di Cristo il re de' Bulgari con tutta la provincia”³². Dopo il Concilio di Trento questa tesi uscì dalla storiografia ed entrò a far parte delle idee politiche della Curia Romana che voleva (re)integrare sotto la propria giurisdizione tutte le terre sulle quali questa si sarebbe estesa anticamente, quelle bulgare comprese. Com'è ben noto, la Santa Sede di solito si astiene dal proclamare in modo esplicito i propri programmi politici, però spesso si serve per questo scopo del linguaggio delle arti. Un esempio eloquente n'è il poema di Francesco Bracciolini *La Bulgheria convertita* pubblicato nel 1637. Segretario del cardinale

³⁰ Fasc. [14] ff. 86-98v.

³¹ Il testo è stato frammentato e oggi i suoi fogli si trovano nei seguenti fascicoli: [13] ff. 140-141v, [10] f.142r-v e f. 145r-v.

³² Cit. secondo l'edizione italiana delle *Vite de Pontefici*, Venezia 1583, p. 166.

Antonio Barberini quando quest'ultimo dirigeva la *Propaganda fide*, Bracciolini si fa portavoce dell'idea che la Bulgaria, convertita dalla Chiesa Romana, debba tornare sotto la sua obbedienza. Un'idea che sfruttava la motivazione storiografica per lanciare l'assimilazione confessionale dei Bulgari "scismatici" o almeno la loro unione con la Chiesa di Roma.

Il poema rappresenta, certo, un "pamphlet epico de Propaganda Fide" come lo definisce R. Picchio³³, però l'idea che l'ha ispirato si è tentato di realizzarla con metodi molto più pratici, come si evince anche dagli scritti e dall'attività politica dei Cattolici bulgari nel '600³⁴. Il tentativo secentesco non è riuscito, almeno non in Bulgaria, però l'idea che l'integrazione socio-politica richieda concessioni ideologiche è sopravvissuta, si è modernizzata e, al giorno d'oggi, viene applicata in diverse direzioni e con successo diverso. La possiamo considerare il più rilevante contributo dell'epoca della Controriforma al pensiero politico della moderna Europa?

³³ R. Picchio, *Un pamphlet epico de Propaganda fide: La Bulgheria convertita di F. Bracciolini*, in: Relazioni storiche e culturali fra l'Italia e la Bulgaria. Studi presentati al Convegno Italo-Bulgaro in memoria di Enrico Damiani (Napoli-Positano, 29 maggio - 3 giugno 1979), Napoli, IUO, 1982, pp. 157-195.

³⁴ cf. la relazione di K. Stantchev nel presente convegno: *Assimilazione alla rovescia ovvero quando la minoranza vuole dominare. Il programma politico dei Cattolici bulgari nel secolo XVII*.

Il Cristianesimo e l'Islam – conflitto e coesistenza (materiali tratti da testi letterari medioevali dal '400 al '600)

Vassja Velinova

Nella seconda metà del '300 la penisola Balcanica vive una delle collisioni più drammatiche nella sua storia millenaria, in risultato della quale cambia l'intera mappa politica di quella zona. Con la conquista o la trasformazione dei paesi slavi in domini vassalli (un processo che comincia ancora dalla metà del '300 e che continua durante la prima metà del '400 fino alla caduta di Costantinopoli (1453) e la distruzione del principato serbo(1459) viene consolidata una notevole risorsa territoriale e umana, la quale permette lo sviluppo dell'Impero ottomano.

Nella scienza balcanologica e osmanologica questi processi da molto tempo non vengono esaminati unilateralmente, cioè solo come cambiamenti. L'imposizione del potere ottomano di per sé è un momento cruciale per la zona, ma le ricerche moderne fanno apparire sempre più chiaramente la conclusione che i conquistatori ottomani non hanno un approccio del tutto distruttivo verso ciò che trovano¹. Loro adottano alcune delle istituzioni, delle strutture amministrative, ecc. già esistenti e allo stesso tempo ne portano delle nuove. "Lo slancio di conquista ottomano [...] fa cessare lo sviluppo della tendenza, in risultato della quale la penisola Balcanica si sarebbe trasformata in un conglomerato di centri locali di potere politico. Si potrebbe discutere su fino a quale punto questa tendenza abbia una buona prospettiva o no [...] Senza dubbio, gli invasori ottomani distruggono dei principati pieni di vita, ma, dall'altra parte, la rinascita della struttura imperiale sotto la loro (degli ottomani – nota dell'autore) egemonia come se non permettesse al separatismo

¹ Vedi gli studi fondamentali di: A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, I e II, Verona, 1976; Chr. Matanov, *Jugozapadnite balgarski zemi prez XVv.*, Sofia, 1986; N. Todorov, *Balkanskijat grad XV-XIX v.*, Sofia, 1972.

politico di dividere a lungo lo spazio linguistico e culturale sui Balcani”². Delle generalizzazioni da un carattere simile, senza dubbio, sono importanti, poiché esse presentano la quintessenza degli avvenimenti storici, ma come ogni astrazione scientifica esse omettono i dettagli e la varietà dei processi. Così, ad esempio, il destino delle diverse strutture politiche cristiane è diverso, perché alcuni diventano vassalli del potere ottomano, mentre il principato di Târnovo e quello di Vidin sono stati distrutti in risultato delle marce aggressive. Una delle domande più difficili in un simile contesto storico-politico è come e fino a che punto i contemporanei di questi eventi se ne rendessero conto e valutassero la portata e il significato di quello che succedeva davanti ai loro occhi. E se le discipline storiche come la balcanistica e l’ottomanistica creano determinati modelli teorici alla base di materiali, che hanno come fonte prevalentemente amministrativo e d’ufficio anche dal punto di vista moderno, allora la tradizione letteraria, i testi letterari ci danno la possibilità di vedere gli avvenimenti fino a un certo punto attraverso gli occhi del testimone. Essi ci permettono di ricostruire, anche se come ipotesi, e in alcuni casi – assai schematicamente (per iato di monumenti letterari) alcune caratteristiche del modo della gente del tardo Medioevo di vedere il mondo; l’evoluzione e perfino le contraddizioni nell’atteggiamento verso il conquistatore; l’elaborazione dello stereotipo di coesistenza e anche dei meccanismi per un’aperta opposizione.

Per la specificità delle letterature slave medioevali sui Balcani, le quali nella maggior parte sono rappresentate da traduzioni dal greco e da testi, legati al rito ecclesiastico e alla teologia, dove troviamo delle innovazioni molto raramente, o, se ce ne sono, hanno un altro carattere, dobbiamo limitare il nostro interesse solo fino alla sfera dei testi d’autore (di numero relativamente piccolo), fino a note marginali e a materiale non diretto che ci lasciano le descrizioni di vari viaggiatori dell’Europa Occidentale i quali hanno visitato, nel

² Chr. Matanov, *Vaznikvane i oblik na Kjustendilskija sandzhak prez XV-XVI v.*, Sofia, 2000, pp. 9-11.

periodo il '400 – l'inizio del '600, le terre cristiane soggiogate. Dobbiamo, naturalmente, anche precisare i limiti cronologici, visto che il XV-o e il XVII-o secolo sono, in un certo senso, la base dell'aspetto del feudalesimo ottomano, mentre i secoli successivi sono legati di più alla sua crisi e allo sviluppo delle idee nazionali per la liberazione degli stati cristiani soggiogati. Le radici di alcuni processi letterari, e da lì – di alcuni stereotipi del pensiero, si trovano ancora alla fine del '300, perché questo è il periodo della prima espansione ottomana sui Balcani, quella più aggressiva (non dobbiamo dimenticare che al nome di uno dei più energici conquistatori della zona balcanica – Baiazid I Ildârâm, 1389-1402 – sono legati i tentativi più ambiziosi e drammatici per una “accelerata” conquista della penisola)³. Ecco perché anche i testi di quel periodo possono presentarci l'immagine della collisione, trasformata dalla prisma del letterato medioevale. E poiché queste sono le prime controversie tra il cristianesimo e l'islam, forse si dovrebbe cominciare con il già classico problema dell'immagine dell'altro.

E' noto che sui Balcani si stabiliscono i turchi ottomani con il loro capo Orkhan (1326-1359)⁴. L'etnonimo “turchi” si può incontrare molto raramente nei testi da quell'epoca della prima invasione. Lo troviamo in una nota al Triodo Penticostario dal 1392, dove si annuncia la conquista di Skopje. Lo incontriamo raramente anche nei testi più tardivi del '400. L'etnonimo «turchi» è ben conosciuto dalla cronografia bizantina, ma sempre usato con un significativo non correttamente determinato.⁵ Secondo il dizionario di

³ Chr. Matanov, *Jugozapadnite...*, pp. 56-106.

⁴ P. Nikov, *Turskoto zavladvavane na Balgarija i sadbata na poslednite Šišmanovci*, “Izvestija na Istoriceskoto družhestvo”, VII-VIII (1928), pp. 111-112; C. Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1461*. Istanbul, 1990, pp. 29 -109.

⁵ Secondo “The Oxford Doctionary of Byzantium” l'etnonimo “turchi” si usava per i popoli, che vivevano oppure provenivano da un ampio regione fra il litorale esterno del mare di Caspia a la montagna Altai. Questi popoli furono talvolta chiamati “turani”. Includono i gruppi dei Huni, Avari, Chazari etc. Vedi: “*The Oxford Doctionary of Byzantium*”, Vol. 3, Oxford, 1991, pp. 2129-2130. L'etnonimo

Nayden Gerov l'etnonimo è “il nome popolare degli osmanli e di ogni musulmano”, il che spiega fino a un certo punto per quale motivo non presenta nei testi ufficiali⁶.

Nelle opere del periodo '400-'500 le denominazioni più spesso incontrate, le quali hanno il ruolo di etnonimi, sono “agariani” (i discendenti di Agar, la madre di Ismaele, Genesi, 16:1-15) e “ismaeliani” o “ismaeliti” (i figli di Ismaele, Genesi 16:11-13). Nelle note da quell'epoca, nelle descrizioni di alcuni momenti della conquista della penisola, i due termini danno un'idea non solo sull'origine dei conquistatori, ma anche sulla valutazione degli autori slavi. La denominazione delle tribù islamici ottomani “agariani” e “ismaeliani” porta direttamente verso il contesto biblico e gli stereotipi biblici per la visione sulla storia umana. Gli ismaeliani sono un altro popolo, benché discendenti da Abraamo. Ismaele, messo al mondo da una schiava, è figlio solo secondo la carne, mentre unicamente colui che è nato dalla libera è il realizzatore del testamento (Galati. 4: 22-23). E un'altra cosa, nella sua lettera ai Galati, apostolo Paolo scrive:

E come allora colui che era nato secondo la carne perseguitava quello che era nato secondo lo Spirito, così succede anche ora. Galati 4:29-30.

Questa interpretazione somiglia assolutamente agli avvenimenti del XIV-o secolo e le immagini bibliche di Ismaele e di sua madre Agar (il nome della quale significa la montagna di Sinai in Arabia) diventano gli strumenti base per la denominazione dell'invasore. In questo modo, ciò che succede, viene vissuto nel tempo biblico mitologico ed è una parte della Storia sacra, rispettivamente – della Provvidenza divina. Secondo questa visione, le denominazioni “agariani” e

“turchi” per le truppe dei gruppi degli osmani e stato entrato nella lingua bulgara dal greco, sul piano popolare.
⁶ Nayden Gherov, *Recnik na balgarskija ezik*, t. 5, 1978, p. 383, dove si spiega, che l'etnonimo si usava nella lingua parlata per significare “ogni osmano oppure mochamedano”.

“ismaeliani” schiudono un altro modello biblico – quello del Giudizio universale, del castigo e della fine del mondo.

I letterati bulgari accettano l’invasione degli eterodossi come una punizione per i peccati dei cristiani. Così, ad esempio, descrivendo la conquista di Tărnovo dalle truppe del sultano Baiazid, Gregorio Tsamblak scrive che la città viene conquistata non per la forza dell’arma,

“ma perché è stata la volontà divina che l’ha permesso”

(ОБАЧЕ СЪДБАМЪ БОЖИИМЪ ОУМЛЪКНѢВИМЪ)⁷

e in un’altra sua opera aggiunge che

“quando il peccato prevalse, d’un tratto, nelle mani del sultano c’era quello che gli pareva non avrebbe ricevuto”

(ГРѢХОУ ПРѢВЪЗЪШЪДШЪ, ВЪ РОУКОУ БЫСТЬ [del sultano] АВІЕ ИЖЕ НИКОГДАЖЕ СІЕ ПОЛЪЧИТИ МНЕЩОМОУ СЕ.)⁸.

Un’idea simile viene difesa da un’altro letterato, Gioassafò di Bdin, il quale dice che

“per gli ignoti segreti divini contro quel luogo (Tărnovo – nota dell’autore) si versò la rabbia e la grande invasione degli agariani e cominciò la

⁷ *Pochvalno slovo za Evtimij ot Grogorij Tzamblak*, Stara balgarska literatura, Vol. 2, Oratorska proza. Sofia, 1982, p. 229. Il testo originale è citato secondo l’edizione di P. Russev, I. Galabov, A. Davidov, *Pochvalno slovo za Evtimij ot Grogorij Tzamblak*, Sofia, 1971, p. 112-232.

⁸ *Slovo za prenasjane moshtite na Sv. Petka ot Tărnovo vav Vidin ot Grigorij Tzamblak*. Testo citato secondo l’edizione di E. Kalužniacki, *Werke des patriarchen von Bulgarien Euthimius (1375-1393)*. *Variorum reprint*, London, 1971, p. 432-436.

completa e la triste devastazione di quella città. Attraverso il permesso della provvidenza onnipotente, la profondità delle cui sentenze è grandissima, non so in quale modo si realizzava quel salmo di Geremia che dice: “Le strade di Sion sono afflitte”

(ЕГДА НА МѢСТО ОНО РАДИ БЕЗВѢСТНЫХЪ ТАИНЪ БОЖІИХЪ ГНѢВЪ И НАШЕСТВОЕ ВЕЛИКО АГАРѢНСКОЕ СЪТВОРИ СЕ, ОУВЫ, И КОНЪЧНОЕ РАЗРОУШЕНІЕ ОУМИЛІЕНО ГРАДА ТОГО (*Tǎrnovo – nota dell'autore*) СЪДѢВА СЕ СЪ ОКРЪЗНЫМИ, НЕ ВѢМ КАКО, ПОПОУЩЕНІЕМЪ ВСЕСИЛНАГО ПРОМЫСЛА, ЕГОЖЕ СОУДОБЪ ГЛЪБИНА ВЕЛИКА, ВЪ НИМЖЕ ІЕРЕМІИНО ПСАМОПѢНІЕ ИСПЛЪНИАШЕ СЕ ОНУ, ЕЖЕ: ПОУТІЕ СІѢНОВИ ПЛАЧЮТ СЕ).⁹

Il motivo diventa un toponimo nelle note e alcune si allargano fino a composizioni teologiche indipendenti che spiegano l'invasione come la fine della storia cristiana. La nota alla traduzione delle composizioni di Pseudo-Dionissio Areopaghita, opera del monaco Isaia di Ser, sviluppata fino a una indipendente cronaca storica, aggiunge all'umore di tutti anche una certa sfumatura di pessimismo e di rassegnazione, dicendo che

“Dio versò la Sua rabbia verso i cristiani delle zone occidentali ... e nessuno può contrapporsi alla rabbia divina”

⁹ *Pochvalno slovo za Philoteja ot Joasaff Bdinski*, Stara balgarska literatura, Vol. 2, Oratorska proza. Sofia, 1982, p.196. Il testo originale è citato secondo l'edizione di E. Kalužniacki, *Aus der panegyrischen Litteratur der Südlaven, Variorum reprint, London, 1971, p.97-115.*

(ЕГДА ОГНѢВИ БОГЪ ХРИСТІАНЕ ЗАПАДНЫХЪ СТРАНЪ ... НЕ СЪДИВШЕ ЈАКО ГНѢВЪ БОЖІЮ НИКТОЖЕ МОЩЕНЪ ПРОТИВЪ СТАТИ.)¹⁰.

Questo, da parte sua, viene legato ad alcuni motivi apocalittici – secondo la nota nel Triodo Pentecostario dal Monastero di Slepča (1398):

“...allora si instaurò un abbandono e una grande pena per gli infedeli ismaeliti, la quale non c'è stata e non ce ne sarà

(И ТОГДА БЫТЬ ЗАПОУСТѢНІЕ И СКОРЬБЬ ВЕЛИКА ОДЪ БЕЗБОЖНЫХЪ ИЗМАЛИТЬ ИЖЕ НЕ БЫТЬ НИ ВЪДЕТЬ)”

Esempi simili possono essere presi anche da testi innografici e da alcune agiografie. Essi delimitano il modello della visione sugli avvenimenti storici – la collisione tra il cristianesimo e l'islam viene pensata e valutata attraverso la prisma della conoscenza biblica della storia, presentando gli eventi, i letterati si servono degli stabili stereotipi tradizionali teologici. Il linguaggio culturale dalla fine del '300 e l'inizio del '400 è biblico, carico di simboli e non cerca di descrivere gli eventi (tranne la breve e secca enumerazione di nomi di sovrani cristiani e ottomani e delle battaglie più importanti), ma piuttosto cerca di evidenziare la loro connotazione teologica. In questo modo si forma la valutazione dell'avvenimento, rispettivamente – la dimensione del conflitto. La collisione è colossale, ha delle dimensioni universali:

“gli ismaeliani si disperdono come uccelli nell'aria

¹⁰ *Monach Isa,j* , Stara balgarska literatura, Vol. 3, Istoriceski sachinenija, Sofia, 1983, pp. 112-113. Il testo originale e citato secondo l'edizione di Dz. Trifunovich, Pisac i prevodliac inok Isaja. Krushevac, 1980,157-161.

(ИЗМАНВТАНЕ ПОЛЕТЪЩА ПО ВСЕИ ЗЕМЛИ ЯКОЖЕ ПТИЦА
ПО ВЪЗДУХЪ) ”

(Isaia di Ser), le truppe di Baiazid davanti alla città di Tărnovo superano il numero dei soldati non solo delle truppe di Dario, ma anche di quelle di Alessandro il Macedone (Gregorio Tsamblak), ma il parallelo più spesso incontrato è quello con le Lamentazioni del profeta Geremia, il quale descrive in una maniera particolarmente espressiva la devastazione di Babilonia (Gioassafò di Bdin, Gregorio Tsamblak, Isaia di Ser).¹¹

La collisione ha una sua dimensione – non si può mettere sempre nella stilistica e nel sistema espressivo del XIV-o secolo. Il linguaggio della letteratura, limitato da toponimi dogmatici e teologici, risulta non funzionale per poter trasmettere la varietà e le sfumature degli avvenimenti. Durante il secolo successivo – il '400 – nella letteratura entrano elementi di storicismo (soprattutto nei testi di agiografia) e un tentativo più razionale di spiegare la ragione per l'invasione ottomana, presentato purtroppo solo in un unico testo – la cosiddetta Cronaca bulgara anonima del '400¹². In essa si evidenziano in prima linea le contraddizioni tra i diversi sovrani, la lotta per la supremazia di ciascuno di loro, il che condiziona anche la vittoria dell'avversario. Nonostante che il testo porti una serie di caratteristiche

¹¹ Motivi simili si possono identificare anche nell'innografia di questo periodo. Cfr. St. Kozucharov, *Problemi na starobalgarskata poezia*, Sofia, 2004, pp.141, 148-149, espezialmente pp. 172-173, dove si spiega il fenomeno del “pianto” nel contesto dell'innografia del seccolo. Molto significativi sono anche l'osservazioni di Predrag Mateich, *Balgarskijat chimnospisec Efrem ot XIV v. Delo i znacenie*, Sofia, 1982. Non dobbiamo dimenticare, che i motivi apocalittici sono registrati anche spesso nella letteratura bizantina e accetati di quella paleoslava e che loro fanno parte della lingua letteraria del Medioevo. Cfr. V. Tapkova-Zaimova, A. Miltenova, *Istorigo-apokaliptichnata knizhnina vav Vizantija i v Srednovkovna Balgarija*, Sofia, 1996, 13-27.

¹² I. Tjutjundzhiev, *Bulgarskata anonimna chronika ot XV v.*, Veliko Tărnovo, 1992.

dell'epoca precedente – reminiscenze bibliche, paralleli con la storia bizantina e motivi di rassegnazione davanti alla provvidenza divina, il momento base in esso è lo sforzo che gli avvenimenti storici siano spiegati logicamente, fino a quanto sia possibile in quest'epoca. Gli invasori ottomani non possono padroneggiare subito su tutta la penisola, perché l'esercito dell'imperatore Cantacusino è enorme; l'imperatore bizantino, per la sua “tesoreria svuotata” cerca aiuti successivamente da bulgari e serbi; per la discordia tra di loro, lui conclude la pace con gli ottomani, ecc. In questa opera la storia è presentata come un processo che ha le proprie leggi di causa ed effetto, da essa viene tolto il velo della mistica biblica e il conflitto viene presentato nelle sue dimensioni reali – una collisione tra gruppi etnici e religiosi. Dei motivi simili possiamo trovare anche nelle opere del letterato Vladislav Gramatik, il quale, fedele alla tradizione, non omette “*la volontà divina*”, ma allo stesso tempo fa vedere l'altra faccia degli eventi – piuttosto quella storica, quella vera, che quella simbolica.

Quali sono i motivi per il cambiamento nell'approccio verso la storia e il conflitto?

Il XV-o secolo è l'epoca della stabilizzazione dello stato ottomano sui Balcani, un'epoca di speranze perse (le marce di Costantino e Frugino e di Vladislavo Jaghelo il II (Varnenchik) per la liberazione delle terre bulgare che hanno subito il fiasco¹³), un'epoca dell'addio definitivo con il simbolo della civiltà cristiana – Costantinopoli. L'emblematico anno 1453 è l'ultima soglia da varcare perché ci si renda conto della realtà storica. Circa nella metà del '400 viene chiuso il Patriarcato di Tărnovo, in risultato di quale fatto il popolo bulgaro rimane senza una sua istituzione

¹³ V. Gjuzeev, *Bulgarija i Evropa prez XVv.*, The Bulgarian Fifteenth century. Papers on Bulgarian History and Culture in the Fifteenth Century. Sofia, 1993, pp. 13-25; Chr. Kolarov, *Dva malko izvestni izvora za za bitkata na narodite (10. noemvri 1444)*, Izvestija na Narodnija muzej – Varna, VI, (1970), 177-193.

spirituale, la quale greci e serbi conservano¹⁴. La mera consolazione che i primi patriarchi di Costantinopoli, dopo la sua conquista, sono bulgari, non può compensare la divisione del territorio del regno bulgaro tra Costantinopoli e l'episcopio di Ocrida e più tardi Patriarcato di Peč (di Ipek). Nel '400 si osserva il processo dell'“immissione” delle strutture della chiesa cristiana nel quadro dello stato ottomano. La tolleranza religiosa degli invasori all'inizio delle loro conquiste non è una novità. Il mantenimento dei privilegi dei grandi monasteri (quello di Rila, quello di Bačkovo e quello di Sveta gora), il mantenimento della vita ecclesiastica, attenuano gli effetti del governo distruttivo. In questo periodo vengono elaborati gli stereotipi della convivenza. La testimonianza per un tale processo ci dà un estratto molto dimostrativo della vita di Giovanni di Rila, descritta da Dimitrio Cantacusino – in esso l'autore, ringraziando, si rivolge al sultano (Maometto III) che è

“un grande sovrano la cui forza e la cui gloria superano quelle degli altri che hanno regnato prima di lui, il quale ha preso il governo del regno da giovane, ornato di buona ragione [...] aveva dato la libertà e la tranquillità degli eremiti che loro potevano godere”

(Иже бѣ нами нынѣ црѣвоуеи великыи и самодрѣжавныи и всхъ иже прѣжде того црѣвовавшихъ, силою и славою и величѣство црѣва прѣшьдъ, ѿ юности ѿчїимъ прѣпоасав се црѣвом инокуммъ въсакъ свобода бѣ и отрадѣ наслаждаахъ се)”.¹⁵

¹⁴ O. Todorova, *Edna hipoteza okolo pricinite za likvidiraneto na Tarnovskata Patriarschija*, The Bulgarian Fifteenth century. Papers on Bulgarian History and Culture in the Fifteenth Century. Sofia, 1993, pp. 75-83.

¹⁵ Dimitar Kantakuzin. *Sabrani sacinenija*, Sofija, 1989, pp. 38-39 e f. 521r.

Vladislavo Gramatik aggiunge a questo che

dopo le battaglie militari per le terre bulgare, la vita sociale comincia a scorrere di nuovo tranquilla

(Бранем прочее ратным по вѣрѣмѣни мнозѣ оумлзкноуѣшим, иже прѣжде блзгарскыє сѣдрьжадоху страны, и людскыим нестроительным вѣщемъ въ тишиноу прѣблжившим се...).¹⁶

Purtroppo mancano dei testi che ci possano dare delle informazioni più dettagliate sull'epoca, perciò gli esempi ivi citati solo marcano la tendenza di tolleranza religiosa dalla parte del potere ottomano. La circostanza che durante questo secolo – circa il 1465-6 – le reliquie di San re Milutino (Stefano Urosh III) è trasportata da Trepče a Sofia¹⁷ e quelle di San Giovanni di Rila – da Tărnovo nel Monastero di Rila, è una testimonianza indiretta per il fatto che la chiesa riesce ad adattarsi alle nuove condizioni e ad essere un mediatore tra il potere e i cristiani, e allo stesso tempo a mantenere l'autocoscienza etnica e religiosa. Il clero che non aveva più l'appoggio di un consolidato potere laico, doveva contare sull'appoggio di diverse persone potenti – sul metropolita di Krupnik e i suoi tre figli che hanno restaurato il Monastero di Rila dalle ruine; sulla sultana Mara Brancovič, che riesce a far ottenere un firmano per la trasportazione della salma, sul padre di lei – Georg Brancovič – che ha aiutato la costruzione definitiva del Monastero di Rila, sulle confraternite artigianali

¹⁶ Vladislav Gramatik, *Razkaz za prenasjane na moshtite na Ivan Rilski v Rilslija manastir*, Stara balgarska literatura, t. IV, Zhitiepisni tvorbi, Sofia, 1986, p.384. Il testo originale è citato secondo l'edizione di E. Kalužniacki, *Werke des patriarchen von Bulgarien Euthimius (1375-1393). Variorum reprint*, London, 1971, p.405-420.

¹⁷ A. Dzurova, V. Velinova, I. Patev, *Neizvestni fakti za kulta kam Sv. Stefan Milutin (Sv. Kral), Doajenat. Jubileen sbornik, posveten na 100-godišnjinata ot rozhdenieto na prof. N. Dilevski*, Sofia, 2004, 407-418

che si formavano in quell'epoca; sulle già formati centri urbani, nei quali la popolazione cristiana ha tutt'ora una presenza assai limitata. La carenza di informazioni nei testi degli autori viene ricompensata da alcune note di viaggio, che descrivono l'immagine delle città ottomane e la situazione della popolazione cristiana soggiogata. Le tendenze principali si possono schematizzare in alcune direzioni – ristrutturazione dell'etnia bulgara, nella quale un ruolo sempre più importante avrà il ceto degli artigiani, per conto dell'aristocrazia – uccisa, oppure assimilata attraverso dei matrimoni impari forzati; “immissione” della chiesa nelle strutture dello stato ottomano. In risultato di tali processi vengono elaborati i modelli di tolleranza religiosa a livello familiare, menzionata negli appunti di viaggio durante l'intero periodo del dominio ottomano. In secondo luogo si deve notare il consolidamento della comunità cristiana e la negligenza delle differenze etniche; questo fatto troverà la sua espressione particolarmente nella venerazione dei nuovi martiri del secolo successivo. In terzo luogo – la continuazione della linea di conflitto, ma presentata non con il linguaggio espressivo del '300, ma con i termini e il sistema espressivo di una nuova realtà, i cui cenni si delimitano in modo più evidente nel '500. Così, ad esempio, il linguaggio delle note si priva di un monumentalismo biblico e diventa più familiare, ma anche più concreto: per esempio

“Il maledetto hodža che grida dalla moschea mi ha stufato

(Досади ми проклети фоча и мечит виклеци често)”

(1544, Quattro vangeli, Sofia, Biblioteca Nazionale, No 483 e 490),

“Ho scritto in una grande penuria nel regno dei figli agariani

(ПИСАХЪ ВЪ ВЕЛИКОИ НОУЖДИ ВЪ ЦАРСТВО СИНУ АГАРЕНЬСКИИХЪ)”

(1547, Libro dei riti, Zagreb, Academia delle Scienze, III)

“Noi, invece, i fedeli cristiani, siamo diminuiti (di numero) dalle violenze agariane, viviamo a delle volte in necessità, a delle volte in benessere

(НАМ ЖЕ БЛАГОЧЪСТИВИМ ХРИСТІАНОМЪ ЗДЪ ВМАЛЕНОМЪ ТЪ НАСІЛІА ТЪХЪ ПРЕБИВАЕМЪ ОВОГДА ВЪ НОУЖДИ ОВОГДА ЖЕ ВЪ БЛАЗЕ...)”

Quattro vangeli, 1573, Sofia, Biblioteca Nazionale, No 58

Il '500 è legato a un fenomeno che ha dato alla letteratura un nuovo aspetto – è il nuovo martirio¹⁸. Ancora nel '400 c'è un precedente – ad Edirne è torturato Giorgio (Vecchio), nel '500 solo a Sofia ci sono tre martiri – San Giorgio Nuovo nel 1515¹⁹, San Giorgio Nouvissimo, la metà del '500, e San Nicola Nuovo nel 1555²⁰. Nel '600 e nel '700 il numero dei nuovi martiri aumenta moltissimo. Nella tradizione letteraria sono presentati più dettagliatamente i martiri di Sofia San Giorgio Nuovo e San Nicola Nuovo. Le due agiografie, scritte rispettivamente dal pope Peyo e da Matteo Gramatik, notano la fine di questo genere, poiché sono tanto agiografie quanto

¹⁸ Il fenomeno del “neomartirio” si può osservare nella storia chiesa ortodossa nei periodi dell'Iconoclasmo, dopo la caduta di Costantinopoli (1204) e nel periodo postbizantino. Cfr. K. Nichoritis, *Sveta gora – Aton i balgarskoto novomachenichestvo*, Sofia, 2001, pp.13-34.

¹⁹ L'edizione del nel: P. Dinekov, *Sofijki knizhovnici prez XVI v. I. Pop Pejo*. Sofia, 1939, 56-74.

²⁰ La persona di San Nikolo il Nuovo (Nikolaj Martinov) è una oersona storica, identificta nei registri della confraternità dei calzolari di Sofia. Vedi Chr. Temelski, *Chramat sv. Nikolaj Novi Sofijski*, Sofia, 2000, pp. 15-26.

cronache storiche.²¹ Fanno impressione in tutti e due i testi alcuni momenti particolari – i personaggi agiografici sono artigiani; gli autori conoscono personalmente “i loro” martiri; gli autori hanno tra i poteri turchi dei conoscenti-compagni d’idee, i quali provano compassione per i cristiani e assicurano un accesso alle celle dei martiri per la fede. Il modello ha anche alcune variazioni, condizionate da eventi concreti – il corpo di San Giorgio Nuovo è riscattato e trasportato in segreto nella chiesa – un fatto che viene presentato come un miracolo, e da San Nicola Nuovo è conservata solo la parte superiore del cranio, poiché lui è stato ferocemente lapidato e dopo quello – bruciato. Nonostante ciò, le due agiografie ci permettono di ricostruire, ad alcune condizioni, un fenomeno specifico – l’accettazione di buona volontà dell’islam e la lotta della chiesa contro simili ripiegamenti. Che cosa si intende dire con questa affermazione?

Tutti e due gli artigiani-maestri, orefice e calzolaio, si distinguono per la loro bellezza fisica e hanno degli amici tra i turchi. Questo fatto è assolutamente verosimile, tenendo presente il processo dell’apparizione delle confraternite degli artigiani per le terre bulgare. All’inizio – esse sono state miste – vi lavoravano insieme dei bulgari e dei turchi. Questi vicini contatti professionali danno la possibilità per l’influenza anche su piano religioso. Solo così ci possiamo spiegare il fatto che il calzolaio Nicola accetta l’islam, sebbene ebbro di vino novello, e l’orefice Giorgio è perseguitato dai suoi amici turchi con la preghiera insistente di accettare la loro fede. Senza idealizzare la società bulgara, dovremmo ammettere che l’accettazione di buona volontà dell’islam è testimoniata in regioni diverse con un’intensità diversa. E se le fonti bulgare per motivi che possiamo capire non vorrebbero chiarire questo processo, allora le testimonianze degli archivi turchi sul modo in cui ci si comporta con gli infedeli che accettano di buona volontà la fede giusta, sono abbastanza esplicite. Un atto simile portava dei benefici materiali e la

²¹ P. Dinekov, op. cit..., p. 43-57 e 83-109.

possibilità di prosperità sociale. La vera portata del fenomeno resterà sconosciuta per la parzialità delle fonti di tutte e due le parti. Questo è un nuovo modello di coesistenza, le manifestazioni della quale si possono seguire difficilmente. L'apparizione dei nuovi martiri è un segnale che si era cercato un modo per contrapporsi al fenomeno. Qui vorrei citare un nota dall'inizio del '700, in effetti esce dai limiti che questa esposizione delinea, ma è tuttavia dimostrativa per gli umori della società bulgara, se dei fenomeni simili sono spesse volte questione di una continuità determinata con secoli transitori:

“Mamme, perché maledite i vostri figli quando diventano monaci e non gli maledite quando loro da soli diventano turchi?”

Некои мајки почто се пораѓаваат да стане тврчинь
неинь синь, нежели да станеть калвгерь.”²²

Nel contesto di questo breve appello che precede una composizione la quale denuncia i vizi di alcuni monaci, il destino dei due martiri diventa più comprensibile e la motivazione della loro condotta si può spiegare più facilmente. Messa davanti alla moltitudine ottomana, loro devono difendere la loro fede cristiana e così elaborare la negazione di uno stereotipo che esiste in realtà. La presenza dei due ecclesiastici che raccontano con il linguaggio del testimone oculare, testimonia ancora una volta per una determinata direzione propagandistica del testo. I precettori spirituali devono tagliare ogni dubbio nei due futuri martiri, i quali sono presentati con le loro debolezze umane, paure e incertezze. Lo stereotipo della negazione dell'aperta contrapposizione verso il potere ottomano, viene offerto tramite l'immagine della persona comune, perché l'esempio possa essere facile da seguire. Nonostante che, dal punto di vista formale, tutte e due le descrizioni delle vite dei santi si

²² B. Anghelov, Iz starata balgarska, ruska i srabska literatura, t. II, Sofia, 1974, p. 23.

mettano nel quadro che determina quello che di solito viene chiamato modello agiografico, esse superano notevolmente i limiti dei testi d'agiografia classici. Parlano molto di più con quello che forse non dicono. Il loro messaggio crea un nuovo conflitto a livello personale e religioso. Evidenziano il problema della scelta che deve fare ogni cristiano e ne danno la risposta.

Le agiografie dei nuovi martiri del '500 sono l'ultima innovazione negli stereotipi della storia comune di cristiani e musulmani sui Balcani. I secoli successivi non aggiungeranno dei momenti nuovi, ma solo formeranno ancora meglio e sottolineeranno le contraddizioni. La fede cristiana, simbolo dello stato bulgaro perso, si trasformerà in uno dei simboli del Rinascimento nazionale e proprio per gli stereotipi di coesistenza riceverà questa indipendenza, quanto paradossalmente possa sembrare, dallo stesso potere turco. I motivi elaborati della contrapposizione, nati nella disperazione biblica del '300, che sono passati per la santità bulgara dei bulgari comuni del '500 e dei secoli successivi, metteranno al mondo l'idea nazionale per la liberazione e in fin dei conti – l'indipendenza politica della Bulgaria. E la nostra letteratura medioevale, portatrice di queste idee, spinte dal loro dramatismo, finirà la sua lunga transizione verso la letteratura moderna della fine dell'800 e l'inizio del '900.

Minoranze nella Bulgaria post-comunista

Oleg Rummyantsev

Il 10 novembre 1989 il regime di Todor Živkov venne rovesciato dai riformisti del Partito Comunista, del quale egli era a capo. Il promotore della rivolta, il Ministro degli Esteri, Petăr Mlaednov, dopo aver posto fine a tale trentennale dominio, cercò subito, tramite un cambio di poltrone e tramite concessioni di vario genere, di riguadagnare credibilità nei confronti della popolazione. Uno dei suoi primi gesti politici fu quello di cambiare la politica riguardante le minoranze e, in particolare, quella nei confronti della minoranza turca, i conflitti con la quale avevano creato molte tensioni sia all'interno del Paese, sia in politica estera.¹

Le minoranze nazionali della Bulgaria odierna costituiscono, secondo i risultati del censimento del 2001, circa il 16% della popolazione.² Quando vengono nominate, è naturale che alla gran parte dell'opinione pubblica, soprattutto al di fuori della Bulgaria, tornino in mente le minoranze musulmane: quella turca, oltre ad essere protagonista dei conflitti di maggiore portata, rappresenta quasi i 2/3 di tutte le minoranze del Paese. Occupa un posto rilevante, per la mancata integrazione nella società civile, anche la numerosa comunità Rom: le problematiche legate a questa minoranza accomunano la Bulgaria ad altri Stati europei.

Non tutte le minoranze in Bulgaria sono musulmane e non tutte sono state (o sono) focolai di conflitti etnici o sociali. Le storie di queste nazionalità non sono però meno interessanti, per quanto possano sembrare insignificanti per la dimensione

¹ E.Hösch, *Storia dei paesi balcanici*, Torino, Einaudi, 2005, pp.278-9

² *Население към 01.03.2001 г. по области и етническа група*, "Национален Статистически Институт. Република България": <http://www.nsi.bg/Census/Ethnos.htm> (consultato il 11/04/2006); la popolazione totale della Bulgaria nel 2001 contava 7.928.901 unità, tra le quali il gruppo etnico dei Bulgari contava 6.655.210 individui; quindi la percentuale dell'etnia maggiore era dell' 83,94%, contro il 16,06% di altre etnie.

ridotta delle loro comunità. Tra di esse, particolare interesse suscitano le minoranze cristiane dell'Est europeo. Nel presente lavoro si cercherà, pur sinteticamente, di parlare del loro attuale *status* in Bulgaria, facendo riferimento alla loro evoluzione storica.

Le minoranze maggiori: Turchi e Rom. L'assenza dei Pomaci

La minoranza turca è la più numerosa ed influente del Paese: secondo il censimento del 2001 il suo numero ammonta a 746.664 abitanti.³ La minoranza è concentrata nel Nord-Est e nel Sud del Paese; il 52% dei Turchi risiede nelle seguenti località: Kărdžali (103.000), Razgrad (70.000), Šumen (62.000), Burgas (61.000), Tărgovište (50.000), Silistra (48.000).⁴

Quindici anni fa Achmed Dogan, il leader del maggior partito turco in Bulgaria, il Movimento per i Diritti e la Libertà⁵ (MDL), pronunciò una frase, che scandalizzò il Paese: “La via della Bulgaria verso l'Europa passa per il Bosforo”. Questa dichiarazione offese l'opinione pubblica bulgara, che rivide in questa frase secoli di sofferta dominazione ottomana. Oggi, invece, non si può negare che la minoranza turca in effetti abbia contribuito in maniera decisiva a processi di vitale importanza per l'intero Paese.⁶

Negli anni '50 del XX sec. i tentativi di risolvere il problema turco in Bulgaria sono falliti, in quanto non si è riuscito a trovare un accordo con Ankara per il trasferimento della popolazione. Negli anni '80 il Potere ha fatto di tutto per assimilare la minoranza turca, costringendo i suoi membri a

³ *Население към 01.03.2001 г. по области и етническа група*, op.cit.

⁴ *Довідка-Болгарія*, “Українські весті”,
www.ukr-press.bol.bg/official-bg.html

⁵ *Движение за Права и Свободи*, www.dps.bg

⁶ S.Terziev, *La Bulgaria sceglie la via turca per entrare in Europa*, in: Limes, Quaderni speciali, *I Balcani non sono lontani*, Supplemento al n. 4/2005, p. 65

cambiare i nomi musulmani con quelli bulgari, allo scopo di creare sulla carta una situazione corrispondente a quella di uno Stato nazionale. Nel 1989, una rivolta della minoranza turca rivendicava la propria autonomia nel nord-est del Paese, con capitale presso la città di Varna. Il Governo di Živkov rispose con la repressione e con l'espulsione dei presunti responsabili della rivolta: circa 350.000 Turchi cercarono rifugio in Turchia, la quale si vide costretta a chiudere le frontiere.⁷

Dall'inizio degli anni '90 la minoranza turca ha i suoi rappresentanti in Parlamento e nelle Amministrazioni locali e regionali. Il partito di Dogan contribuì al successo dell'ex Re bulgaro, Simeone di Sassonia-Coburgo-Gotha, il quale con l'aiuto del MDL, riuscì a recuperare una gran parte dell'elettorato di destra. I risultati raggiunti da tale etnia sono dovuti agli impegni del MDL, l'unica rappresentanza politica della minoranza turca durante gli anni '90. Un altro partito turco, il Movimento Nazionale per i Diritti e per la Libertà, creato nel 1998, non ha mai raggiunto la popolarità del MDL, mentre una terza forza politica, il Partito Democratico Turco, è vietata a causa delle sue spinte autonomiste.⁸

Nel 2005 il cosiddetto "Partito turco" (MDL) ha significativamente contribuito alla vita politica bulgara, alleandosi con il Partito Socialista⁹ e con il Partito di Simeone, fornendo alla coalizione i voti necessari per la vittoria alle elezioni, risolvendo una crisi politica durata 52 giorni, dando alla Bulgaria la possibilità di entrare dell'Unione Europea nel 2007 e ponendosi, quindi, come una

⁷ Hösch, *Op. cit.*, 2005, p. 271; G.Prévélakis, *I Balcani*, il Mulino, 1997, pp. 148-150; Terziev, *La Bulgaria sceglie la via turca...*, p. 67.

⁸ Hösch, *op.cit.*, p. 279; A.Ivanova, *Political participation of minorities in Bulgaria:*

<http://www.ecmi->

[bulgaria.org/Seminar_Borovets_documents/ani_ivanova](http://www.ecmi-bulgaria.org/Seminar_Borovets_documents/ani_ivanova)

background_seminar.htm; Terziev, *La Bulgaria sceglie la via turca...*, cit., p. 67; Terziev, *Macedonia, il sogno romantico...*, cit, p. 148.

⁹ *Българска Социалистическа Партия*, www.bsp.bg

forza politica decisiva.¹⁰

I Rom, le cui origini sono tuttora oggetto di discussione¹¹, nonostante l'eccessiva dispersione e la continua disgregazione di vincoli parentali, linguistici e sociali, conservano una propria identità, che spesso riguarda non solo i tratti psicosomatici, ma più che altro il modello di comportamento. Le comunità Rom possono differenziarsi tra loro in base a vari fattori: per esempio, i Rom possono essere di diverse religioni, quindi è difficile identificarli da un punto di vista confessionale. Le comunità Rom fanno parte della fetta meno integrata nella società e, quindi, rappresentano anche una classe sociale.

Il numero dei Rom rilevato con il censimento del 2001 è di 370.908 unità, sparse su tutto il territorio del Paese, con i raggruppamenti maggiori nelle Regioni di Plovdiv, Sliven e Stara Zagora¹². Altre fonti parlano invece della presenza di una quantità quasi doppia rispetto a quella ufficiale: tra i 577.000 e i 700.000 Rom in Bulgaria.¹³

Durante i primi anni Novanta, nel corso di radicali

¹⁰ Terziev, *La Bulgaria sceglie la via turca...*, cit., p. 65.

¹¹ I primi insediamenti europei dei Rom riguardano proprio la regione balcanica (Grecia, Creta, Serbia, Valacchia). Dalla derivazione sanscrita della lingua si evince l'origine indiana di questa minoranza. Il nome della popolazione, detta anche Zingara, la potrebbe legare a diverse civiltà antiche come quella mesopotamica (città di *Singara*, al cui nome assomiglia il termine *Zingaro*) o quella greca (*Atsinganos*, una popolazione antica dell'Asia Minore, dalla quale i Rom potrebbero derivare). Altri termini, come quello inglese *Gypsies* e quello spagnolo *Gitanos*, potrebbero far pensare ad origini egiziane. Attualmente, per trovare un nome non offensivo a questa minoranza, si è convenuto sull'uso del termine, appunto, "Rom", che insieme ai termini *Sinti* e *Kalé*, indica il gruppo etnico zingaro più numeroso e antico; la parola "Rom" non significa altro che "uomo" ed è di origine indiana. - *Le origini del popolo senza patria*, "Museo virtuale delle intolleranze e degli stermini"

<http://www.romacivica.net/amis/schede.asp?id=9&idsch=286>

¹² *Население към 01.03.2001 г. по области и етническа група*, op.cit.

¹³ Ivanova, op.cit.

cambiamenti politici, i Rom erano oggetto, in assenza di un'identità politica determinata, di facili manipolazioni. I primi partiti della minoranza sono stati creati dopo il 1997 (8 aprile, *Euroroma*, *Salvezza* e altri.); nel 2003 gli otto partiti dei Rom ottennero più di 60.000 voti e 126 mandati comunali.¹⁴ Nonostante alcuni successi, la comunità Rom rimane rappresentata e integrata male: i voti dei Rom non sono gestibili, la maggior parte dei candidati Rom fallisce durante le elezioni, i partiti dei Rom sono instabili e disuniti. Questi fattori favoriscono una certa dispersione di voti negli altri partiti, dai quali però gli interessi dell'etnia rimangono poco rappresentati.

In Bulgaria, già sconvolta dalla criminalità organizzata, la comunità Rom contribuisce alla crescita della micro-criminalità. Molti cittadini si sentono indifesi nei confronti del brigantaggio dei rappresentanti di questa minoranza, e il Partito nazionalista *Ataka* ha addirittura proposto l'organizzazione di squadre di volontari "anti-Rom", per la difesa dei cittadini.¹⁵ I Rom, nonostante l'attivazione di programmi d'integrazione e diversi stanziamenti a loro favore (anche troppi, secondo molte altre minoranze che non ricevono tale attenzione), faticano ad integrarsi nella società e continuano ad essere emarginati sul piano dell'istruzione, dell'occupazione e della sanità.

I Musulmani (sunniti) di lingua bulgara sono una minoranza il cui nome non è mai stato univocamente determinato. Più spesso vengono identificati come "Musulmani bulgari" (*Български Мюсюлмани*) o "Ромаци" (*Ромаци*); fino ad oggi sembra non ci siano spiegazioni in merito all'origine dell'ultimo etnonimo.¹⁶ Il termine *Achrjani*

¹⁴ ibid.; si tratta dei partiti *Roma*, *Giustizia e Unità*, *Euroroma*, *Bulgaria libera*, *Congresso democratico*, *Unione per lo sviluppo democratico*, *Roma-Drum* e *Roma-Pirin*.

¹⁵ Terziev, *La Bulgaria sceglie la via turca...*, op.cit., p 71.; Y.Eudes, *Il farwest d'Europa*, in: "Internazionale", n. 625, anno XIII, 20/26 gennaio 2006, Roma, pp. 36-39.

¹⁶ У.Бюксеншютц, *Малцинствената политика в България*.

è usato nella zona dei Monti Rodopi e non viene compreso altrove; vengono anche chiamati *Buganci* (Pagani), *Poturnaci* (Turcizzati), *Eruli*, *Čaraklii*. Etnonimi come *Apovci*, *Torbeši*, *Mărvaci*, *Dipčazi*, *Mijaci* vengono usati in Macedonia e nella provincia serba del Kosovo e Metohija; in maggioranza sono termini dispregiativi e non si usano ufficialmente.¹⁷ Poiché l'identità dei Pomaci è in conflitto con la concezione di identità nazionale bulgara, essi vengono spesso identificati semplicemente come *Drugi* (Altri), sottolineando la loro estraneità alla nazione bulgara ideale.¹⁸ Attualmente in Bulgaria, per evitare l'identificazione etnica, viene usata la forma di "Musulmani di lingua bulgara". In Grecia e Turchia gli abitanti di questa etnia sono ufficialmente chiamati Pomaci, mentre in Macedonia il nome ufficiale è "Musulmani macedoni". Molti dei Musulmani di lingua bulgara si

Политиката на БКП към евреи, роми, помаци, турци (1944 - 1989), ИМИР, София, 2000,

<http://www.imir-bg.org/bookminority.htm>; l'autore parla (cap. 2.4.) di alcune teorie popolari in merito all'origine dell'etnonimo, riferendosi al testo: Панайотова, Б.: *Българи - мохамедани и християни - в Централните Родопи - поглед върху техните взаимоотношения*, в: "Аспекти на етнокултурната ситуация в България и на Балканите", София 1992 г., стр.33-46.

¹⁷ А.Пашова-К.Попова-П.Водничаров-Н.Муратова-М.Ангелова-Ф.Шаранска, *Смейство, религия, всекидневие на мюсюлмани в западните Родопи*, БОАСО, ИК СЕМА РШ, София, 2003, р. 7-10; Бюксеншютц, op.cit.

¹⁸ U.Brunnbauer, *Exclusion, assimilation and integration: the Bulgarian nation state and its Muslim minorities*, in: „Суспрет цивилизација на Балкану. Национални идентитет и суверенитет у југоисточној Европи. Међународни научни скуп 8-10. децембер 1999. Зборник радова. Књига 19/1“, Историјски Институт Српске Академије Наука и Уметности, Београд, 2002, р. 325.

È da notare che, per analogia, i Gorani, gli slavi islamizzati, situati sul confine tra la provincia serba di Kosovo e Metohija, Macedonia e Albania, si identificano come *Našenci* ("la nostra gente"), e parlano la lingua *Našenski* ("la nostra lingua"); T.Mangalakova, *La "nostra gente" di Kosovo e Albania*, "Osservatorio sui Balcani", 03.10.2006: <http://www.osservatoribalceni.org/article/articleview/6113/1/51/>

identificano come “Turchi”, altri come “Bulgari”; il toponimo “Pomaci”, anche se viene usato all’interno della comunità, può risultare offensivo se viene usato da terzi.¹⁹

Anche l’origine della minoranza rimane una questione molto accesa e tuttora senza risposte, in quanto le diverse posizioni sono spesso in contraddizione l’una con l’altra. In Bulgaria i componenti di questa minoranza sono ritenuti etnicamente Bulgari convertiti all’Islam. La storiografia turca li identifica come i discendenti delle tribù turche, arrivate nella penisola balcanica prima degli Ottomani. In Grecia si parla di componente ellenica islamizzata e slavizzata, mentre in Macedonia questa minoranza è ritenuta etnicamente macedone. Esiste anche una teoria, secondo la quale i Pomaci sono considerati discendenti degli antichi abitanti della Tracia.²⁰

Negli anni ‘70 i Pomaci, insieme ai Rom musulmani, subirono per primi la bulgarizzazione forzata.²¹ Furono costretti a cambiare i nomi originali, a subire spostamenti forzati e la propaganda all’ateismo, ecc.. La modernizzazione, accompagnata dall’istruzione obbligatoria, ovviamente produsse effetti positivi, ma nello stesso tempo favorì l’assimilazione.

La dimensione di tale minoranza, come anche la sua identità, è una questione incerta: si parla di 80.000 Pomaci in Bulgaria nel 1948, di 130.000 nel 1956, di 170.000 nel 1970, di 270.000 nel 1989.²² Nel penultimo censimento (del 1992), in merito a questo argomento scoppiò uno scandalo, in quanto, avendo subito la propaganda della minoranza turca, molti Pomaci si dichiararono Turchi; l’opinione pubblica allora chiedeva di ripetere il censimento, mentre una commissione parlamentare nel 1993 pretendeva addirittura di

¹⁹ Пашова-Попова-Воденичаров-..., op.cit., pp. 7-10.

²⁰ ibid., pp. 7-8.

²¹ Brunnbauer, op.cit., p. 330.

²² Бюксеншютц, op.cit.; l’autore, indicando le cifre (cap. 2.4.1), si riferisce alle seguenti fonti: Вранчев, Н.: *Българи мохамедани (номаци)*, София 1948 г., стр.17; Konstantinov: *Pomak Conversions*, p.344; Troebst: *Nationale Minderheiten*, S.477.

annullare i risultati. Per ciò che riguarda le percentuali dei Pomaci rispetto al resto della popolazione, nel distretto di Smoljan erano più del 70%, nel distretto di Blagoevgrad erano circa 16%, mentre negli altri distretti erano meno del 10%.²³

Il numero di Pomaci non è monitorato dai censimenti del 1992 e del 2001. Si presume che la quantità attuale di appartenenti alla minoranza si aggira intorno a 65.000-70.000 unità; tale numero però è da considerare minimizzato, in quanto molti Pomaci continuano ad avere come riferimento politico il MDL e preferiscono dichiararsi Turchi, mentre molti altri si dichiarano Bulgari.²⁴ È da notare anche che il distretto di Smoljan, la roccaforte dei Pomaci, è anche quello in cui il numero di chi non ha determinato la propria appartenenza etnica è maggiore rispetto a tutti gli altri distretti: 9.696 unità.²⁵

I Macedoni e la politica bulgara

I rapporti della Bulgaria con la minoranza macedone nella seconda metà del XX sec. sono di particolare importanza, in quanto i loro mutamenti sono strettamente legati ai cambiamenti della rotta politica bulgara. Dalla direzione che prenderanno i rapporti tra lo Stato bulgaro e i Macedoni in esso presenti, si possono capire le principali svolte nell'atteggiamento nei confronti delle altre minoranze bulgare.

I rapporti con tale minoranza sono determinati anche dalle relazioni con la vicina Jugoslavia: la minoranza serba in Bulgaria non supera le poche centinaia di persone²⁶ e così quella macedone diventa l'unica questione in merito alle minoranze jugoslave in territorio bulgaro.

²³ *ibid.*

²⁴ Ivanova, *op.cit.*

²⁵ *Население към 01.03.2001 г. по области и етничка група*, *op.cit.*

²⁶ Ж.Обрадовић, *Маџине на Балкану*, Београд, Чигоја Штампа, 2002, p. 372.

Sembra utile un *excursus* storico, che si baserà sul lavoro di Ž. Obradović, *Manjine na Balkanu* (Minoranze nei Balcani). La Bulgaria divenne sovrana della popolazione macedone nel 1913, in seguito agli accordi di Bucarest, quando annetté al proprio territorio la Macedonia di Pirin, dove negli anni 1920-1921 vivevano circa 150.000 Macedoni.²⁷ Altri dati, riguardanti la quantità di Macedoni in Bulgaria tra le due guerre mondiali, non sono noti, in quanto lo Stato bulgaro non riconosceva tale nazionalità e sottopose i Macedoni alla denazionalizzazione forzata.²⁸

Per quel che riguarda la seconda metà del XX sec., si possono evidenziare quattro fasi nei rapporti tra lo Stato bulgaro e la minoranza macedone. La prima, in cui la minoranza venne riconosciuta e usufruì dei diritti collettivi, durò pochi anni, tra la fine della Seconda guerra mondiale e il 1948. Nel 1947 la Bulgaria garantì i diritti collettivi a tutte le nazionalità presenti sul suo territorio. Ai Macedoni venne riconosciuta un'autonomia culturale, vennero permesse le edizioni e le manifestazioni culturali in lingua; l'insegnamento del macedone fu garantito e finanziato. Nelle scuole di Pirin, dove nell'a.a. 1946/47 studiavano 32.389 allievi macedoni, venne insegnata la storia della loro Nazione. Vennero organizzati scambi con la Macedonia jugoslava nel campo dell'istruzione: 96 insegnanti macedoni della Jugoslavia lavorarono nella regione di Pirin, mentre 150 scolari di Pirin andarono a studiare nella Repubblica macedone e 150 studenti macedoni della Bulgaria ricevettero borse di studio presso l'Università di Skopje.²⁹

La seconda fase iniziò il 28 giugno 1948, quando la Bulgaria adottò la risoluzione dell'*Informbjuro*: la linea del Partito Comunista Jugoslavo venne giudicata scorretta, i rapporti tra Bulgaria e Jugoslavia peggiorarono, fino ad essere anche interrotti. Come conseguenza, la posizione bulgara nei confronti della nazionalità macedone venne rivista. Mentre le

²⁷ *ibid.*, pp. 287, 359.

²⁸ *ibid.*, p. 288.

²⁹ *ibid.*, pp. 288-9, 365, 372-3.

altre nazionalità ancora continuavano ad usufruire dei loro diritti, a quella macedone vennero proibiti l'insegnamento, la stampa e le manifestazioni culturali in lingua; lo scambio pedagogico con la Macedonia jugoslava si interruppe. Nel 1950 la Macedonia di Pirin divenne distretto di Blagoevgrad. Nonostante il peggioramento dell'atteggiamento nei confronti di tale minoranza, l'esistenza della nazionalità macedone stessa non venne ancora negata.³⁰

Nella terza fase, dagli anni '60 agli anni '90, la Bulgaria cambiò atteggiamento nei confronti di tutte le minoranze presenti sul suo territorio. Innanzitutto, negò del tutto l'esistenza della nazionalità macedone, sia in Bulgaria che altrove: esistevano solo la storia e la cultura bulgare. Lo Stato bulgaro nel 1971 ribadì l'uguaglianza dei diritti individuali dei suoi cittadini a prescindere da razza, nazionalità, fede e sesso, ma non riconobbe i diritti collettivi. Nel 1974 a Sofia venne chiusa la cattedra di lingua turca. Dunque, la situazione della minoranza macedone fu il segnale del destino delle altre minoranze.³¹

Tra gli anni '50 e '60 accadde ciò che Obradović chiama "genocidio statistico" dei Macedoni in Bulgaria: il fenomeno è esposto nella seguente tabella.³²

Anno di censimento	Macedoni presenti in Bulgaria	Macedoni (%) rispetto alla popolazione della Bulgaria	Macedoni presenti nella regione di Blagoevgrad	Macedoni (%) nella regione di Blagoevgrad
1946	252.908	?	?	≈ 70%
1956	187.789	2,5%	178.862	63,7%
1965	8.750	0,1%	?	?

³⁰ *ibid.*, pp. 289-290, 373.

³¹ *ibid.*, pp. 291, 373.

³² *ibid.*, pp. 289-291, 368-9.

La scomparsa di quasi 180.000 Macedoni nell'arco dei due ultimi censimenti veniva spiegata dallo Stato solo con un rafforzamento dell'integrità nazionale bulgara. Dal censimento del 1975 invece risulta che nella Bulgaria non c'erano minoranze; parallelamente, i dati non ufficiali parlano della presenza nel 1976 di 232.122 Macedoni in Bulgaria.³³

Nella quarta fase, dagli anni '90 in poi, il rapporto con la minoranza macedone rimase incerto. Dopo la caduta del potere di Živkov i cambiamenti istituzionali non portarono al riconoscimento dei diritti collettivi delle minoranze. Dal censimento del 1992 la minoranza macedone, a differenza delle altre, continuava a mancare.³⁴

Il 16 gennaio 1992 la Bulgaria riconobbe per prima l'indipendenza dell'Ex Repubblica Jugoslava di Macedonia, ma non si trattava di riconoscere né nazionalità, né lingua macedoni:

“Riconoscendo lo Stato Macedone, ma non la nazione macedone, Sofia ha lasciato intendere di essere disposta ad accettare l'esistenza di “due Bulgarie”. Poiché vi sono la Romania e la Moldavia, perché non ci dovrebbero essere la Bulgaria e la Macedonia?”³⁵

Nel 1999 il Governo bulgaro ratificò la Convenzione del Consiglio d'Europa per la difesa delle minoranze nazionali: ciò portò la Bulgaria a riconoscere la nazionalità macedone. Sempre nel 1999 tra Bulgaria e Macedonia venne firmato un accordo di non interferenza nei rispettivi affari interni. Questi ultimi avvenimenti, vista la loro rilevanza, potrebbero far pensare all'inizio di una quinta fase (positiva) nei rapporti tra lo Stato bulgaro e i Macedoni bulgari, ma i dati reali non

³³ *ibid.*, p. 292.

³⁴ *ibid.*, p. 293.

³⁵ Terziev, ..., *cit.*, p. 145.

confermano questa apertura: secondo i risultati del censimento del 2001³⁶, il numero dei Macedoni in Bulgaria è pari a 5.071 unità, mentre i dati non ufficiali parlano di 250.000 unità³⁷. Secondo i dati dei *media* della Repubblica di Macedonia, la popolazione macedone di Pirin continua ad essere discriminata nella facoltà di esprimere la propria identità nazionale, mentre in Bulgaria l'opinione più diffusa rimane quella che il macedone sia un dialetto del bulgaro e che la nazionalità macedone non sia altro che una creazione del *Comintern*.³⁸

Tale discordia non viene manifestata solo dalla popolazione di bassa estrazione sociale, ma è diffusa anche ad alti livelli. Nel marzo 2001 la Bulgaria, nella persona del Presidente Petăr Stojanov, si disse pronta ad inviare le proprie forze armate in Macedonia per il sostegno della “piccola Bulgaria” nel conflitto con la minoranza albanese, nonostante ciò non fosse stato richiesto dal Governo macedone. Il Governo bulgaro, rendendosi conto di aver esagerato, prese le distanze dal Presidente, mentre quest'ultimo fu costretto a ritrattare le proprie posizioni. Nello stesso periodo il Premier bulgaro Ivan Kostov, durante una visita in Macedonia, si irritò con i giornalisti che pretendevano di tradurre le sue parole in macedone nel corso di una conferenza.³⁹ Per nominare qualche fatto recente, si possono citare le dichiarazioni dell'estate 2006 del Ministro degli Esteri bulgaro, Ivajlo Kalfin, secondo le quali la Bulgaria sosterrà l'avvicinamento della Macedonia all'UE a patto che “finiscano le aggressioni verso la Nazione bulgara e la sua storia”; il Ministro ha inoltre aggiunto: “non è normale che il nostro sostegno sia senza condizioni, perché riteniamo che ci siano dei criteri che vanno rispettati.”⁴⁰ Sicuramente, il prossimo ingresso nell'UE

³⁶ Население към 01.03.2001 г. по области и етничка група, op.cit.

³⁷ T.Mangalakova, *I Macedoni in Bulgaria, un'identità contesa*, “Osservatorio sui Balcani”, 07.12.2005

<http://www.osservatoriobalcani.org/article/articleview/5004/1/43/>

³⁸ ibid.

³⁹ Terziev, *Macedonia, il sogno romantico...*, op.cit., pp.144-145.

⁴⁰ F.Martino, *La fredda estate tra Sofia e Skopje*, “Osservatorio sui

potrebbe dare alla Bulgaria il potere di esercitare una pressione sulla Macedonia per quanto riguarda le questioni non risolte di carattere storico, linguistico e, generalmente, culturale.

Un altro caso esemplare: fino a poco tempo fa la Bulgaria con estrema facilità rilasciava passaporti bulgari a quei cittadini macedoni che volevano avere la doppia cittadinanza. Per avere il passaporto inizialmente bastava dichiarare la propria origine bulgara e non era necessario né essere residenti in Bulgaria, né trovarsi lì: tutto veniva fatto tramite l'Ambasciata bulgara in Macedonia. Questa misura ufficialmente serviva per unire i Bulgari residenti oltre confine al Paese d'origine.⁴¹ Così la Bulgaria riusciva a creare sulla carta una quantità maggiore di "bulgari etnici" situati oltre i propri confini: solo nel 2005 sono state fatte 23.000 domande per ottenere la cittadinanza bulgara⁴². Sembra che ultimamente, in seguito alle preoccupazioni dell'UE, il processo di "distribuzione" della cittadinanza dovrà essere limitato a circa 6.000 concessioni l'anno.⁴³

La lotta contro l'identità macedone ha anche un'altra forma: le università bulgare offrono diversi vantaggi agli studenti macedoni, un terzo dei quali negli ultimi anni studia in Bulgaria. Questi vantaggi, sotto forma di borse di studio e di sistemazioni statali, vengono concessi a chi dichiara di essere di origine bulgara; dal 2004 la cosa deve essere provata attraverso una forma di giuramento, riconosciuta dalla Bulgaria.⁴⁴ Di nuovo, si usa l'esca di carattere economico nei

Balcani", 01.08.2006,
<http://www.osservatoriobalceni.org/article/articleview/5978/1/51/>

⁴¹ A.Shkodrova, *Macedonia: Il caldo abbraccio della Bulgaria*, "Osservatorio sui Balcani", 03.02.2005,
<http://www.osservatoriobalceni.org/article/articleview/3852/1/46/>;
 S.Terziev, *Macedonia, il sogno romantico...*, op.cit, pp.144-145.

⁴² R.Karajkov, *In cuor mio sono bulgaro*, "Osservatorio sui Balcani", 24.07.2006,
<http://www.osservatoriobalceni.org/article/articleview/5962/1/51/>

⁴³ Martino, op.cit.

⁴⁴ Shkodrova, op.cit.

confronti delle categorie socialmente deboli (studenti, appunto) per far aumentare sulla carta l'etnia bulgara, a discapito di quella macedone.

Fino ad ora sono stati descritti i vantaggi che si offrono ai Macedoni "leali" all'identità bulgara, cioè quelli che per migliorare la propria posizione economica e/o sociale non esitano a sacrificare la propria identità nazionale. Diversamente succede a chi vuole coltivare la propria identità.

Il partito macedone in Bulgaria, *Ilinden-Pirin*⁴⁵ venne creato nel 1999, nella regione di Pirin, per essere sciolto nel 2000 dalla Corte Costituzionale bulgara, con l'accusa di costituire una minaccia per la sicurezza nazionale a causa delle sue idee separatiste. Nel 2005 la Corte Europea per i diritti umani condannò per la quarta volta lo Stato bulgaro per aver con questa sentenza violato la Convenzione Europea per i Diritti Umani, anche se riteneva credibili i sospetti delle Autorità bulgare per quel che riguarda il separatismo macedone.⁴⁶

Uno dei capi di *Ilinden-Pirin*, Ivan Singartijski, dichiarò che l'obiettivo del Partito era il riconoscimento della nazionalità macedone in Bulgaria. Il desiderio dei Macedoni di allearsi con un partito bulgaro non trovò riscontro dall'altra parte e l'unica soluzione possibile sembrò quella di fondare un nuovo partito, che, secondo l'opinione di Singartijski, sarebbe stato ostacolato come quello precedente.⁴⁷ In effetti, la recente ricostituzione di *Ilinden-Pirin*, avvenuta nel 2006, ha già sollevato polemiche in merito alla probabile intromissione dei suoi partecipanti nella vita politica bulgara.⁴⁸

⁴⁵ ОМО "Илinden" – ПИРИН (Organizzazione Unita Macedone Ilinden – Partito per lo Sviluppo Economico e l'Integrazione del Popolo); www.omoilindenpirin.org

⁴⁶ Mangalakova, *I Macedoni in Bulgaria...*, op.cit.

⁴⁷ ibid.

⁴⁸ Martino, op.cit.; inoltre, diversi articoli in merito alla diffamazione della minoranza macedone e alle accuse di separatismo nei confronti di *Ilinden-Pirin* si trovano sul sito del partito: www.omoilindenpirin.org

La Macedonia, bisogna dire, assunse lo stesso atteggiamento nei confronti dell'associazione *Radko*, che promuoveva l'identità di quei Macedoni che ritenevano di avere radici bulgare: alla decisione della Corte Costituzionale di Macedonia in merito alla incostituzionalità di questa Associazione, seguì la condanna di tale verdetto da parte della Corte di Salisburgo, dove la *Radko* fu a sua volta difesa dal Comitato di Helsinki. Dunque, la condanna dell'atteggiamento della Corte macedone nei confronti della *Radko* seguì gli stessi principi della condanna applicata alla Corte bulgara per la discriminazione nei confronti di *Ilinden-Pirin*.⁴⁹

Valacchi e Rumeni

Mentre per descrivere i rapporti tra Bulgari e Macedoni l'attenzione cade soprattutto sulla seconda metà del XX sec., per parlare di Valacchi e Rumeni in Bulgaria è necessario andare molto più indietro nel tempo.

La distribuzione territoriale delle popolazioni di ceppo latino nei Balcani può essere metaforicamente paragonata a una specie di "un continente e tre isole nel mare di altre etnie". Si tratta del continente-Romania, chiamato anche *Dacoromania*, esistente dal 1859 in forma di Stato etnicamente più o meno omogeneo, e dei tre spazi etno-linguistici valacchi, ognuno con una storia diversa, ma oggi ugualmente vicini all'assimilazione. Si tratta della zona di idioma *megleno-romeno*, che viene parlato a nord di Salonicco, di quella dell'*aromeno*⁵⁰, diffuso in Macedonia,

⁴⁹ Mangalakova, *I Macedoni in Bulgaria...*, op.cit.

⁵⁰ G.Carageani, *Cenni sull'Italia e gli Aromeni (Macedoromeni)*, in: "Letterature di Frontiera", VII (1997), 2, pp. 185-211. Gli Aromeni (Macedoromeni, Macedonovalacchi, Cutzovalacchi), noti come commercianti, nel corso della storia vengono più volte confusi con gli stessi Greci, in quanto inquadrati religiosamente e culturalmente nella

Epiro e Tessaglia, e di quella dell'*istro-romeno*⁵¹, parlato in Istria. Alcuni preferiscono dividere le parlate neo-latine balcaniche in quelle del nord, dove vengono raggruppati daco-romeno (base del rumeno moderno) e istro-romeno, e quelle del sud, cioè aromeno e megleno-romeno.⁵²

L'etnonimo Valacchi era usato dalle popolazioni non latine per identificare tutte le etnie di origine latina.⁵³ La presenza di queste etnie nei Balcani venne notata sin dai tempi di Bisanzio. Pastori per tradizione, i Valacchi erano popolazioni generalmente nomadi, ma molti di loro, stanziandosi in determinati territori, si occuparono di commercio e acquisirono la fama di buoni commercianti.⁵⁴

loro civiltà, spesso anche denazionalizzati; qualche volta vengono nominati come Ottomani, in quanto sudditi della Porta (p. 190); la Tessaglia, una regione greca, viene nominata nel 1199 come Valacchia, o Grande Valacchia, in quanto abitata dagli Aromeni (pp. 187, 189); la culla della loro civiltà era a Moscopole, distrutta nel 1788, attualmente Korçë (p. 209).

⁵¹ E.Curtis, *Gli istroromeni: un'eredità latina nei Balcani*, in: "Letterature di Frontiera", V (1995), 2, pp. 133-143. - Le prime attestazioni di nomi di probabile origine rumena in Dalmazia risalgono al 1018; altri nomi di sicura origine rumena sono stati riscontrati anche in Friuli nel 1181; nel 1329 viene documentata la presenza di Valacchi nell'Istria (p. 135); "Le documentazioni [...], attestano una molteplicità di insediamenti di popolazioni che vengono denominate morlacche, valacche ed uscocche durante il XVI secolo in quasi tutte le località interne dell'Istria [...]" (p. 136); nel 1840 Loewenthal notò la somiglianza tra il rumeno e la lingua parlata a Valdarsa, mentre nel 1846 Covaz per primo studiò la discendenza rumena dei Valacchi d'Istria (p.138). Nel quadro del dibattito scientifico dei linguisti, A.Graur e I.Coteanu considerano l'istroromeno una lingua e non un dialetto, mentre G.Ivanescu e A.Rosetti contestano parzialmente tale ipotesi (p. 142).

⁵² *Report. The Vlachs*, "The Balkan Human Rights web pages", <http://www.greekhelsinki.gr/english/reports/vlachs.html>

⁵³ Curtis, op.cit., p. 134. Un altro termine attribuito ai Valacchi era *Zinzari*, usato dai Serbi e Bulgari. - *Aromanians*, "Wikipedia": <http://en.wikipedia.org/wiki/Aromanians>

⁵⁴ Carageani, op.cit.; Curtis, op.cit., p. 137; Prévélakis, op.cit., pp. 43-44; *History of Aromanians*, "Wikipedia":

L'isola megleno-romena delle popolazioni valacche, territorialmente più vicina alle popolazioni bulgare, prende il nome dal territorio montuoso nominato Moglena e si estende nella sua vasta periferia, compreso il distretto di Kilkis, confinante con la Bulgaria, fino ad arrivare nella Bulgaria stessa. La Moglena, dove il numero di Valacchi nel XX sec. si aggirava intorno alle 12.000-20.000 unità, a nord comprende i territori macedoni di Sermenin, Konsko e Huma, a sud arriva verso Aravissós e Gianitsá, ad est costeggia il fiume Axiós e ad ovest tocca Aridéa.⁵⁵

Ci sono diverse opinioni in merito agli insediamenti dei Valacchi nell'antica Bulgaria. Alcuni sostengono, che antenati dei Rumeni, discendenti latinizzati degli antichi Traci, anticamente occupavano lo spazio che va dalla Romania odierna alla Macedonia; sarebbe stata l'espansione slava nei Balcani, a partire dal VI sec., a spezzare questa unità etnica.⁵⁶ Secondo altri, i Valacchi erano antichi abitanti del territorio a sud del Danubio, i quali successivamente furono completamente assimilati dagli slavi.⁵⁷ Dei Valacchi generalmente si parla come di abitanti di terre di confine tra Grecia e paesi limitrofi, fra cui anche la Bulgaria.

Nel medioevo i Valacchi avevano i loro Stati: la Grande Valacchia, che includeva la Macedonia e la Tessaglia, e la Piccola Valacchia, in Etolia ed Epiro (da qui provengono i termini *Kutzovlachs*, i Valacchi dalla Piccola Valacchia, e

http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_Aromanians

⁵⁵ E.Tarcomnicu, *Megleno Romanii*, <http://www.romanii.ro/NewSite/Macedo-Romanii%20din.htm>; *Report...*, op.cit.; mappe consultate: *The moglena vlachs 1900-1912*, in: Asterios Koukoudis – *Studies on the Vlachs*, <http://www.vlachs.gr/c2.htm>; *Așezările Românești din sudul Peninsulei Balcanice*, http://www.farsarotul.org/images/NL26_1F.jpg; *Grecia, Albania, Macedonia. C2V. Carta stradale e turistica. Touring Club Italiano*, Milano, ©Touring Editore s.r.l., 2005.

⁵⁶ Abadzi, op.cit.; l'autore si riferisce ai concetti dello studioso T. Papahagi.

⁵⁷ *Dacians. Romanians. Albanians – continuity and migrations*: <http://www.geocities.com/cogaionon/article9.htm>

Burtzovlachs, i Valacchi della Grande Valacchia).⁵⁸ In seguito alla ribellione bulgaro-valacca del 1185-86, la dinastia di probabile origine valacca degli Assenidi regnò sul trono del Secondo Impero Bulgaro (1185-1260): l'Imperatore infatti si proclamò *Imperator omnium Bulgarorum et Blacorum*.⁵⁹ La Moglena, probabilmente, è stata un rifugio dei sudditi imperiali dopo la disgregazione dell'Impero. Successivamente il territorio etnico valacco venne incluso nel *millet* ortodosso dominato dai Greci e le notizie su questa etnia scomparvero per quattro secoli.⁶⁰

Ci sono stati più tentativi di inserire i Valacchi nei contesti nazionali o religiosi di diversi popoli. Così, nel XVII sec. alcuni Megleno-romeni vennero convertiti all'Islam e successivamente si trasferirono in Turchia; altri assunsero l'identità bulgara e si spostarono in Bulgaria; quelli che riuscirono a sfuggire all'assimilazione e che ancora parlavano la propria lingua nel XX sec., erano gli abitanti delle zone montuose, praticanti l'endogamia.⁶¹

Ci fu un tentativo di creare una coscienza nazionale rumena tra i Valacchi, come conseguenza dell'emancipazione nazionale rumena nella seconda metà del XIX sec.⁶² Gli studenti aromeni ricevettero borse di studio per la Romania, nei territori valacchi della Grecia si organizzarono scuole. Lo scopo fu quello di avvicinare allo Stato rumeno i territori abitati da popoli dello stesso ceppo, anche se era chiaro che la Romania per motivi territoriali non avrebbe mai potuto inglobare le "isole" valacche disperse nei Balcani. Il tentativo di rumenizzazione non ebbe particolare successo, in quanto la maggior parte dei Valacchi, integrata e assimilata, preferì le scuole greche; solo al nord, nel Pindos, dove le scuole greche non c'erano, l'iniziativa produsse qualche risultato.⁶³

⁵⁸ *Report...*, *op.cit.*

⁵⁹ Abadzi, *op.cit.*; *Vlachs-Bulgarian Rebellion*, "Wikipedia": http://en.wikipedia.org/wiki/Vlachs-Bulgarian_Rebellion

⁶⁰ *Report...*, *op.cit.*; Tarcomnicu, *op.cit.*

⁶¹ Abadzi, *op.cit.*

⁶² Prévélakis, *op.cit.*; pp. 43-44, 132-134.

⁶³ *Aromanians*, "Wikipedia", *op.cit.*; Abadzi, *op.cit.*

Nonostante ci fossero tendenze pro-greche, nel 1905, quando gli Ottomani riconobbero l'autonomia ai Valacchi, ciò spinse i Greci a trattarli come nemici durante la lotta per la liberazione; l'autodeterminazione nazionale, condivisa solo da una parte dei Valacchi, fu combattuta e sradicata. Negli anni successivi ciò avrebbe impedito ad alcuni Valacchi di avere un'adeguata integrazione nella società greca e avrebbe costituito la premessa della futura migrazione valacca verso la Romania.⁶⁴

I Bulgari, da parte loro, cercarono di imporre ai Valacchi, talvolta in modo cruento, di diventare seguaci della Chiesa bulgara. Alcuni Valacchi, di tendenza pro-rumena, collaborarono con i Bulgari nella lotta contro gli Ottomani; generalmente, i Valacchi in prossimità della Bulgaria avevano stretti rapporti con la popolazione bulgara. È interessante notare che la città di Salonicco, prima del XX sec., era composta da Valacchi e Bulgari, entrambi ellenizzati.⁶⁵

Motivo di conflitto tra Rumeni e Bulgari costituì la contesa della Dobrugia meridionale; in questa regione, chiamata dalla parte rumena *Cardilater*, inizialmente appartenente alla Bulgaria, i Bulgari erano il 37,8% (106.568 unità), mentre i Rumeni costituivano solo il 2,3% (6.348).⁶⁶ Nel 1913 a S.Pietroburgo la conferenza delle maggiori Potenze mondiali decise che Silistra, una città della Dobrugia, doveva essere ceduta alla Romania, che si assumeva l'onere di rimborsare quei Bulgari che la lasciavano. Tra l'altro, nella stessa data e sede venne visionata la dichiarazione della Bulgaria del 29 gennaio 1913, nella quale quest'ultima riconosceva l'autonomia alle scuole e alle chiese valacche nei propri territori, permetteva la creazione di una diocesi rumena e dava

⁶⁴ Abadzi, op.cit.; *Vlachs*, "Wikipedia", op.cit.; *Report...*, op.cit.;

⁶⁵ Abadzi, op.cit. - "Weigand (p. 256) considered the Greeks of Thessaloniki, hellenized Vlachs and Bulgarians. These were people who were from Vlacholivado, Moschopolis, and Vlachoklisoura. [...] Nevertheless, Greeks in 1912 constituted only about 14% of the population"

⁶⁶ *Dobruja*, "Wikipedia", <http://en.wikipedia.org/wiki/Dobruja>; H.Abadzi, op.cit.

la possibilità al Governo rumeno di finanziare dette istituzioni.⁶⁷

Nello stesso anno, durante la nuova guerra balcanica, la Romania sconfisse l'esercito bulgaro e occupò la Dobrugia, annettendo la regione. Nel maggio 1918 la Dobrugia passò di nuovo sotto la Bulgaria, come conseguenza della sconfitta della Romania nella Prima guerra mondiale, ma nel novembre 1919 la sovranità della Romania venne restaurata.⁶⁸

La Romania, vista la scarsità di popolazione rumena nel territorio annesso, incoraggiò l'immigrazione nella Dobrugia dei Valacchi di Bulgaria, Macedonia e Grecia. La migrazione venne avviata, ma la situazione degli immigrati all'arrivo non fu rosea, in quanto il Governo rumeno non mantenne le promesse in merito alla consegna agli immigrati di beni e denaro; nel frattempo, le vie di ritorno per chi era emigrato si chiusero, in quanto gli emigrati persero i propri beni nel Paese da cui provenivano. Inoltre, gli immigrati dovettero affrontare i guerriglieri bulgari che combattevano per il ritorno della Dobrugia sotto la giurisdizione precedente.⁶⁹

Nel 1926 circa 450 famiglie di Megleno-romeni si spostarono nel *Cadrilater*.⁷⁰ A partire da quell'anno e fino al 1938 circa 30.000 Valacchi si trasferirono nella regione. Nel 1930 i Bulgari costituivano lì il 37,9% (143.209 unità), mentre i Rumeni e Valacchi aumentarono fino a raggiungere il 20,6% (77.726).⁷¹

Prima della Seconda guerra mondiale avvenne lo scambio organizzato della popolazione con la Romania. Il 7 settembre 1940 vennero rivisti gli accordi di Bucarest del 1913 e il *Cardilater* ritornò tra i confini della Bulgaria, ora più potente grazie all'appoggio delle forze dell'Asse. Il punto 3 del nuovo accordo parlava di uno scambio obbligatorio tra i cittadini

⁶⁷ Обрадовић, op.cit., pp.155-156.

⁶⁸ ibid., pp.158, 174; Prévélakis, op.cit., pp. 128-134; Mappa: *Dobruja after 1878*, "Wikipedia", <http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Hisdob.png>

⁶⁹ Abadzi, op.cit.

⁷⁰ Tarcomnicu, op.cit.

⁷¹ *Dobruja*, "Wikipedia", op.cit.

rumeni di origine bulgara, residenti nelle regioni di Tulcea e Constanța (Dobrugia settentrionale), e cittadini di origine rumena del sud della Dobrugia. I diritti della popolazione in questione venivano stabiliti da un'apposita commissione mista; tale commissione in particolare decideva la quantità e il tipo di beni da trasferire. A differenza dello scambio di popolazione con la Grecia, che era libero, quello con la Romania fu obbligatorio e numericamente controllato: il trasferimento riguardava lo stesso numero di persone da entrambe le parti e in tale maniera si controllava il flusso.⁷² Dunque, i Valacchi, precedentemente trasferitisi nella Dobrugia meridionale, si trovarono in una situazione poco invidiabile, sudditi di uno Stato nel quale non avevano intenzione di immigrare e dal quale dovevano ora andare via.

Dunque, la mancata possibilità dei Valacchi di creare una loro autonomia territoriale nei Balcani li ha condannati a numerosi spostamenti, una parte dei quali avvennero nel territorio bulgaro. Tali spostamenti furono causati principalmente dall'attività da essi svolta (pastorizia, commercio), dal loro stile di vita (tradizionale nomadismo), dalla loro identità culturale, linguistica o religiosa (migrazione in Romania in quanto Stato etnico; migrazione dei Valacchi islamizzati in Turchia), dagli scambi di popolazioni nel XX sec. e dalle numerose guerre. Alcuni insediamenti valacchi si trovavano nel sud-ovest della Bulgaria e quindi in prossimità degli insediamenti megleno-romeni e, in generale, dei confini con Grecia e Macedonia, dove l'etnia valacca era tradizionalmente diffusa.

Dal censimento del 2001 risulta che il numero di Valacchi in Bulgaria è pari a 10.566 unità, mentre i Rumeni sono 1.088 unità. I Rumeni sono maggiormente presenti a Varna (440), dove c'è anche la comunità più grande di Valacchi (3.620); questi ultimi hanno i loro maggior raggruppamenti nella Dobrugia: Šumen – 1.137; Veliko Tărnovo – 1.066; Razgrad

⁷² Обрадовић, op.cit., pp. 243-246; M.Nordio, "Geopolitica" (1939-1942) e Romania, in: "Letterature di frontiera", Anno VII, n.2, luglio-dicembre 1997, Bulzoni Editore – Roma, p. 74.

– 940; Ruse – 625; Burgas – 623; Loveč – 458; Silistra – 457.⁷³

Diversi sono i dati registrati dalle statistiche rumene: secondo queste i Rumeni sono presenti nel nord, lungo il corso del Danubio (Bregovo, Vidin, Lom, Vraca, Michajlovo, Kozloduj, Ostrov, Nikopol, Svištov, Tutrakan, Silistra, Dobrič, Balčik, ecc.) e nel sud-ovest (a Pirin, nella valle tra Struma e Mesta, nelle località di Blagoevgrad, Velingrad, Ratikovo, Dorkovo, Peštera); non si fa distinzione tra le comunità valacche e quelle rumene. I numeri indicativi oscillano tra 125.000 e 170.000.⁷⁴

Con la democratizzazione della Bulgaria sono apparse varie attività rivolte allo studio del rumeno. Fino alla Prima guerra mondiale in Bulgaria c'erano due scuole rumene, a Sofia e a Blagoevgrad, mentre nel 1924 e fino al 1947 nella capitale funzionò l'Istituto rumeno, approvato dal Ministero dell'Istruzione della Bulgaria; ora l'insegnamento in lingua è presente nel Liceo Rumeno *Michai Emunescu* di Sofia, che dal 1999 ha ripreso la tradizione interrotta mezzo secolo fa. Nel 2003 sono stati organizzati dalla *Comunitatea Românilor din Bulgaria* un corso di rumeno a Vidin, presso il liceo *Petko Slavejkov*, ed uno a Silistra. Sempre nel 2003 *Uniunea Tinerilor Etnici Români din Bulgaria* ha promosso l'insegnamento della lingua rumena nelle seguenti località: Gărnzovo, Rabrovo, Zagražden, Peštera, Bregovo. A Velingrad l'Associazione Giovanile Aromena ha organizzato un corso privato di aromeno. L'insegnamento universitario del rumeno è presente nell'Università *S. Kliment Ochridski* di Sofia, mentre a Veliko Tărnovo c'è il dottorato.⁷⁵

In merito agli idiomi dei Valacchi bisogna notare che, a causa di una vasta distribuzione territoriale, il loro vocabolario ha subito molte influenze greche, slave e albanesi,

⁷³ *Население към 01.03.2001 г. по области и етническа група*, op.cit.

⁷⁴ *Comunitatea românească din Republica Bulgaria*, Ministerul Afacerilor Externe / Istituto Romeno di cultura e ricerca umanistica, Venezia, (prot. 463 – 10.05.2006); *The Romanians in Bulgaria*, <http://www.romanii.ro/english/romanii%20de%20langa%20noi.htm>

⁷⁵ *ibid.*

vista la plurisecolare inclusione nei contesti delle rispettive maggioranze. Da qui proviene il dibattito riguardo a quale alfabeto debba essere utilizzato per il valacco: il latino o il cirillico.⁷⁶

I mezzi di comunicazione delle suddette minoranze sono le riviste “Timpul”, pubblicata mensilmente con il supporto del Governo Rumeno da *Comunitatea Românilor* e *Asociația Vlahilor din Bulgaria* di Vidin, e “Armânlu”, pubblicata occasionalmente da *Sutata Armânilor*. L’evento culturale di rilevanza di Rumeni e Valacchi bulgari è l’annuale *Festivalul International de Dansuri si Cantece Vlahe de la Vidin*; le manifestazioni culturali sono parzialmente finanziate dalle Autorità bulgare.⁷⁷

Oggi la maggior parte di queste minoranze è di confessione cristiana ortodossa. Nella Bulgaria odierna il servizio religioso in lingua rumena è presente in due località del distretto di Vidin e a Sofia, presso un chiesa ortodossa fondata dalla comunità aromena.⁷⁸

Gli Ucraini e l’ombra dei Russi

La storia della Diaspora ucraina in Bulgaria non può essere raccontata senza nominare la Diaspora russa. Gli Ucraini, fortemente condizionati nella prima metà del XX sec.

⁷⁶ *Report...*, cit. - “Along with Arvanites, Macedonians, and Roma, Vlachs argue whether they should write their language (‘today all Kutzovlachs know their language is not written’ -Katsanis, 1989:2), which does not have a rich written tradition; if written, they argue whether they should use the Greek or the Latin alphabet. Before the development of the Latin-based Romanian alphabet, the few Aromanian texts used the Greek alphabet, just as the Romanian texts used the Cyrillic one. Afterwards and through today, the large majority of texts that are available in Vlach use the Latin alphabet.”

⁷⁷ *Comunitatea românească din Republica Bulgaria*, cit.; *The Romanians in Bulgaria*, cit.

⁷⁸ *ibid.*; *Megleno-Romanians*, “Wikipedia”: <http://en.wikipedia.org/wiki/Megleno-Romanians>

dall'azione politica degli immigrati russi, tuttora sono costretti a fare i conti con il retaggio culturale lasciato loro dai “fratelli maggiori”.

Parlando della presenza ucraina in Bulgaria è necessario partire da Mychajlo Drahomanov, che passò qui gli ultimi anni della sua vita (1889-95) e fu seppellito a Sofia. Insegnante di storia presso la Scuola Superiore bulgara (oggi Università *Sv. Kliment Ochridski*), lo studioso fu stimato da tutto il mondo accademico bulgaro e utilizzò questo interesse nei suoi confronti per far conoscere la cultura ucraina in Bulgaria. Dopo la sua morte, l'attività di Drahomanov fu per molti anni continuata dal suo seguace, il noto studioso Ivan Šišmanov.⁷⁹ Per la Diaspora ucraina contemporanea queste figure rappresentano uno stabile riferimento culturale e un notevole stimolo nelle loro attività.

La presenza massiccia di Russi e di Ucraini in Bulgaria risale al periodo dopo la Prima guerra mondiale. La sconfitta e fuga dell'Armata Bianca dopo la Rivoluzione d'Ottobre, la guerra civile sui territori ucraini e la caduta della Repubblica Popolare Ucraina produssero la conseguente migrazione politica. Le vie d'esilio erano due: o attraverso il mar Nero, verso i porti della Bulgaria o verso Costantinopoli, oppure via Polonia o Cecoslovacchia; la prima venne usata da chi emigrava con l'Armata Bianca di Denikin e Vrangel', mentre verso Occidente andarono soprattutto i sostenitori dell'Ucraina indipendente.

Per quanto riguarda la Bulgaria, le trattative con il suo Governo vennero condotte dai capi dell'Armata zarista, che, avendo lottato contro i separatisti ucraini, consideravano i propri subordinati univocamente Russi.⁸⁰ L'opinione pubblica bulgara usava vari termini per identificare questa comunità di immigrati: *руски бежанци* (rifugiati russi), *руска емиграция*

⁷⁹ В.Жуківський, *Михайло Драгоманов та Болгарія*, “Болгарсько-українські вісті”, <http://ukr-press.bol.bg/his-ukr-dragomanov05.html>

⁸⁰ В.Козлітін, *Українські громадські організації в Югославії*, in: *Українці Хорватії. Матеріали і документи. Книга перша*, Загреб, жовтень 2002, pp. 21-22.

(emigrazione russa), *врангелисти* (appartenenti all'Armata di Vrangeli'), *бяла емиграция* (emigrazione bianca), *белогвардейци* (guardie bianche); i Russi preferivano essere identificati come rifugiati e non si consideravano emigranti, in quanto abbandonarono la Patria costretti dalle circostanze.⁸¹

Molti Ucraini giunsero in Bulgaria sotto questa identità; questi, essendo in esilio e dipendenti dal proprio Comando (che li rappresentava presso il Paese ospitante), non erano nelle condizioni di sollevare la questione dell'appartenenza nazionale. Bisogna considerare che la componente russa nelle armate di Vrangeli' era dominata da quella ucraina: l'etnia grande-russa di queste armate poteva non superare il 20% (mentre il 30% erano Cosacchi e il 50% Ucraini etnici)⁸², o comunque era una parte minoritaria dell'esercito; molti Ucraini (si presume fino al 50% dell'armata) erano dei semplici contadini, forzatamente mobilitati per i combattimenti.⁸³ Il numero di emigrati dall'ex Impero Russo, giunti in Bulgaria tra il 1919 e il 1923, si aggirava intorno alle 35.000 persone.⁸⁴

Già prima degli anni '20 a Sofia si era formata una piccola comunità di Ucraini, costituita soprattutto da intellettuali. Con la migrazione dovuta alla guerra civile, il numero di Ucraini etnici probabilmente aumentò fino a 7.000⁸⁵; altre fonti parlano di circa 20.000, compresi i russofoni originari dell'Ucraina: di questi solo circa 2.000 avevano una coscienza

⁸¹ Ц.Къосева, *Руската емиграция в България (20-те - 50-те години на XX век)*, ИМИР, София, 2002, <http://www.imir-bg.org/russiansbg.htm>

⁸² Козлітін, op.cit.; l'autore, indicando le percentuali, si riferisce alla seguente fonte: Турченко Ф.Г., *Новітня історія України. Частина перша (1917-1945)*, 1994, p. 145.

⁸³ В.П.Трощинський-А.А.Шевченко, *Українці в світі*, Київ, Альтернатива, 1999, p. 180; Козлітін, op.cit.

⁸⁴ Ц.Къосева, *Руската емиграция в България (20-те - 50-те години на XX век)*, ИМИР, София, 2002, <http://www.imir-bg.org/russiansbg.htm>

⁸⁵ Трощинський-Шевченко, op.cit.

nazionale.⁸⁶

Dagli anni '20 e fino alla fine della Seconda guerra mondiale, in Bulgaria, a fianco delle organizzazioni di immigrati russi, consistenti di numero e forti per l'appoggio delle Autorità bulgare, operavano una decina di organizzazioni culturali ucraine, fondate dai cosiddetti *Самостійники* (Indipendentisti). Tra le prime create, all'inizio degli anni '20, c'è *Українська Громада* (Comunità ucraina), che si trovava nella capitale bulgara e aveva filiali a Plovdiv, Varna, Vidin, Ruse e in altri centri.⁸⁷

L'attività culturale ucraina venne ostacolata dalla Diaspora russa antiucraina. Di questa Diaspora continuava a far parte anche la maggioranza degli Ucraini-combattenti dell'Armata Bianca: molti rimasero negli elenchi dell'Armata per tutti gli anni '20, mentre tanti di loro nel corso di questi anni con difficoltà rientrarono nell'Ucraina sovietica. Nel 1924, a causa delle pressioni degli immigranti Russi, le organizzazioni ucraine vennero sciolte per motivi politici, per essere poi ricostituite nella seconda metà dello stesso decennio. Negli anni 1933-34 in Bulgaria, per iniziativa della Diaspora ucraina, si effettuarono due raduni della Diaspora locale e venne creata un'organizzazione unitaria, *Українське Культурне Об'єднання* (Unione Culturale Ucraina): questa riunì le società culturali ucraine presenti nel Paese. Tra le due guerre uscirono, promossi da tali organizzazioni, diversi periodici in ucraino e in bulgaro: “Українське слово” (Parola ucraina), “Украинско-български преглед” (Rivista ucraino-bulgara), “Українсько-болгарські вісті” (Notizie ucraino-bulgare), “Гуртуймося” (Uniamoci).⁸⁸

⁸⁶ Жуківський, *Українська громада в Болгарії*, “Болгарсько-українські вісті”, <http://www.ukr-press.bol.bg/dia-his-dia060501.html>

⁸⁷ *ibid.*

⁸⁸ Жуківський, *Українски издания в България до 1944 година*, “Болгарсько-українські вісті”, <http://www.ukr-press.bol.bg/his-ukr-presa.html>; *Українски организация в България до 1944 година*, “Болгарсько-українські вісті”, <http://www.ukr-press.bol.bg/his-ukr-org.html>

Nel 1944 tutte le organizzazioni ucraine vennero sciolte e le pubblicazioni soppresse; alcuni degli attivisti ucraini furono arrestati ed anche giustiziati. Una parte di Ucraini emigrò, soprattutto verso Occidente ed Oltreoceano, mentre i restanti presero la cittadinanza bulgara e si integrarono nella società. Anche la comunità russa si disgregò, durante gli anni '50, in conseguenza delle pressioni dovute all'allineamento della Bulgaria alla politica sovietica.⁸⁹

In questi anni la continuità della tradizione ucraina in Bulgaria si interruppe: è difficile parlare degli Ucraini attualmente presenti nel Paese come degli eredi della Diaspora esistente tra le due guerre. Mentre in Jugoslavia la Diaspora Ucraina (più numerosa) godeva sia del prezioso appoggio della Chiesa uniate, sia della cauta tolleranza del Regime nei confronti delle minoranze, in Bulgaria la religione non diventò un fattore frenante dell'assimilazione degli Ucraini e il rapporto tra Stato e minoranze cessò di esistere, in quanto a un certo punto non esistettero più le minoranze. Le dimensioni ridottissime della Diaspora furono l'ultimo fattore che contribuì al soffocamento dell'ucrainità nella Bulgaria comunista.

Nel corso degli ultimi decenni del XX sec., ai resti della minoranza ucraina si aggiunse la fetta della cosiddetta "migrazione matrimoniale": tale migrazione fu la conseguenza della presenza degli studenti bulgari nelle università dell'Ucraina sovietica, i quali spesso, tornando nel loro Paese, portavano con sé il coniuge ucraino. Anche questa parte di immigrati era russificata e successivamente, con lo scioglimento dell'URSS, la maggior parte di essi prese la cittadinanza russa.⁹⁰

Le cifre del censimento del 2001 accertano la presenza di 2.489 Ucraini in Bulgaria. Diversi invece sono i dati raccolti dalla minoranza stessa: da 5.000 a 6.000 unità. Questa differenza viene spiegata con il fatto che in Bulgaria sono

⁸⁹ Жуківський, *Українська громада...*, op.cit.; Трощинський-Шевченко, op.cit., p. 181; Кьоцева, op.cit.

⁹⁰ *ibid.*

considerati membri di una minoranza solo quei cittadini stranieri che hanno preso la cittadinanza bulgara. Così, se si considerano i circa 2.500 Ucraini registrati presso il Consolato, più quelli non dichiarati, il numero diventa più del doppio rispetto alla statistica ufficiale. La maggior parte degli Ucraini risiede nelle maggiori città bulgare: Sofia, Varna, Veliko Tărnovo, Burgas, Silistra, Pleven.⁹¹

Secondo lo stesso censimento, i Russi in Bulgaria sono 15.595; la maggior parte di essi si trova nella capitale (3.127), a Burgas (1.197), Varna (1.358) e Plovdiv (1.151), mentre il resto è distribuito su tutto il territorio.⁹² I dati non ufficiali parlano invece di 80.000 unità.⁹³

In Bulgaria sono attive diverse organizzazioni culturali russe, ad esempio *Российский культурно-информационный центр* (Centro russo di cultura ed informazione) e *Русский клуб* (Club russo); un'organizzazione formata dai reduci dell'Armata Bianca e dai loro discendenti è riconosciuta ufficialmente dalle Autorità. Sono presenti diverse edizioni in lingua russa: "Русская газета" (Giornale russo), "Соотечественник" (Connazionale), "Белая волна" (Onda Bianca), "Дворянский вестник" (Notiziario della Nobiltà), "Русское слово" (Parola russa), "Россия сегодня" (Russia oggi) e altre; esistono anche trasmissioni televisive in lingua russa.⁹⁴

Per quanto riguarda gli Ucraini, la maggior parte dei cittadini bulgari di questa etnia non conoscono o non vogliono usare nella comunicazione la lingua ucraina; l'identità nazionale non viene coltivata e pochi svolgono attività culturali in lingua. Tra gli immigrati si sente molta nostalgia dell'URSS: come conferma di ciò, nelle elezioni della "Rivoluzione Arancione" la maggioranza della Diaspora

⁹¹ *Українська меншина в Болгарії нараховує... 2489 осіб, "Болгарсько-українські вісті", www.ukr-press.bol.bg/ar-dia-2003.html*

⁹² *Население към 01.03.2001 г. по области и етничка група, op.cit.*

⁹³ *Болгария, "Всемирный союз русских", <http://vsr.land.ru/bolgarija.htm>*

⁹⁴ *ibid.*

ucraina ha sostenuto il filorusso Janukovič. Dal momento che la maggior parte dei cittadini bulgari di origine ucraina non viene ritenuta dalla parte attiva della Diaspora “Ucraini veri”, essi non vengono promossi come rappresentanti ufficiali delle organizzazioni culturali; i dirigenti delle suddette società sono cittadini ucraini residenti in Bulgaria; per legge tali organizzazioni, rappresentate da persone senza cittadinanza bulgara, non possono essere riconosciute dagli Organi governativi. Per questo la minoranza non viene rappresentata a livello nazionale.⁹⁵

Dal 1994 al 2001 la lingua ucraina apparve nel periodico bilingue “Україна-прес” (Ucraina-stampa), che nella distribuzione si appoggiò al bollettino ufficiale dell’Ambasciata Ucraina. Oggi informazioni sulla Diaspora vengono riportate nell’unica edizione internet “Українські весті - Болгарські Вісті” (Notizie ucraine/bulgare), curata da Vasyľ Žukivs’kyj.⁹⁶

Le organizzazioni ucraine esistenti in Bulgaria sono le seguenti: *Мати-Україна* (Madre-Ucraina; fondata il 1999), *Чорноморіє* (Mar Nero; 2000), *Діаспора-Україна* (Diaspora-Ucraina; 2003), *Світ для дітей* (Il mondo per i bambini; 2004), *Добруджа-Україна* (Dobrugia-Ucraina; 2004), *Український дім* (La casa ucraina; 2004). Nessuna di tali organizzazioni ha un proprio ufficio.⁹⁷

La lingua ucraina oggi si insegna presso l’Università di Sofia: la cattedra di ucrainistica esiste qui dal 1996.⁹⁸ È stata fondata un’associazione che riunisce i laureati delle università ucraine in Bulgaria. Dal 2002 presso l’organizzazione Madre-Ucraina funziona una scuola domenicale nella quale lezioni di ucraino sono seguite da 15-20 allievi di diversa età. Dal 2004 una scuola ucraina è stata aperta presso il Consolato ucraino a

⁹⁵ Жуківський, *Українська громада...*, op.cit.

⁹⁶ ibid.; Трощинський-Шевченко, op.cit., p. 181.

⁹⁷ Жуківський, *Українська громада...*, op.cit.

⁹⁸ *Українська мова в Софійському Університеті тримається на ентузіазмі жмені викладачів*, “Болгарсько-українські вісті”, <http://www.ukr-press.bol.bg/p-2006-03SU.htm>

Varna.⁹⁹

Il 16 febbraio 2005 l'organizzazione Madre-Ucraina, a nome di tutti gli Ucraini in Bulgaria, ha scritto una lettera al Presidente del Consiglio Simeone, dicendo che, in base ai recenti cambiamenti democratici in Ucraina e partendo dalla reciprocità slava ed ortodossa, si rendeva necessaria l'apertura dei rispettivi centri culturali nelle capitali dei due Stati. Come dice il notiziario ucraino, Simeone ha letto la lettera con interesse ed ha promesso di pensarci...¹⁰⁰

Altre minoranze: Armeni, Greci, Ebrei

Gli Armeni, la cui presenza in Bulgaria è plurisecolare, sono pervenuti in massa nella regione ai tempi della politica anti-armena condotta dell'Impero ottomano a cavallo tra il XIX e il XX sec: i Balcani cristiani divennero allora un vero rifugio per questo popolo, e in Bulgaria gli esuli furono decine di migliaia. Qui gli Armeni, appoggiatisi alla loro già presente e sviluppata comunità, organizzarono un'intensa vita culturale: nei primi quattro decenni del XX secolo nel Paese si contavano una cinquantina di edizioni periodiche armene, funzionavano numerose organizzazioni della comunità, la vita culturale era in fermento. Negli anni 1935-46 una parte della comunità si spostò nell'Armenia sovietica.

Dopo la Seconda guerra mondiale di tutte le organizzazioni armene rimase solo una, *Erevan*, ideologicamente allineata al Regime; in questo periodo circa 5.000 Armeni emigrarono negli USA. Negli anni '90 vennero ripristinate o create molte organizzazioni della minoranza; *Erevan*, in particolare, venne riformata e curò l'edizione di un omonimo giornale, che è una delle tre edizioni periodiche in armeno nella Bulgaria odierna.¹⁰¹ Nel 2001 si sono dichiarate di nazionalità armena

⁹⁹ Жуківський, *Українська громада...*, op.cit.

¹⁰⁰ La lettera può essere consultata all'indirizzo:
<http://www.ukr-press.bol.bg/dia-050217pismoSimeon.html>

¹⁰¹ *Арменци*, "Приказката България":

10.832 persone, gran parte delle quali risiede a Plovdiv (3.140), Varna (2.240), e Sofia (1.672).¹⁰²

Le popolazioni elleniche sono presenti nel territorio che occupa la Bulgaria odierna dai tempi degli antichi insediamenti dei loro antenati sulle sponde del mar Nero. La storia dei rapporti greco-bulgari nella prima metà del XX sec. è invece caratterizzata da scambi di popolazione tra i due Stati e, quindi, dai conseguenti “rimpatrî” di questi popoli dai territori storicamente da essi popolati verso quelli che le guerre balcaniche designarono come i loro “territori etnici”.

Nel 1903 in Bulgaria erano presenti circa 85.000 Greci, i cui maggiori raggruppamenti erano a Burgas (21.527) e Varna (15.249).¹⁰³ Il 27 novembre 1919 tra Grecia e Bulgaria venne firmata (oltre al Trattato di pace) una Convenzione sul reciproco e volontario scambio delle rispettive minoranze: ai cittadini fu concesso il diritto di popolare liberamente i territori degli Stati considerati di loro appartenenza etnica. Così, nel corso del successivo decennio, il numero degli emigrati ammontava a circa 100.000 Bulgari e 50.000 Greci; tali cifre comprendevano anche chi era emigrato durante le guerre o, comunque, prima della stipula della Convenzione.¹⁰⁴

Oggi la minoranza greca in Bulgaria, secondo i dati del censimento del 2001, conta 3.408 unità (Sofia – 1.157; Plovdiv – 766)¹⁰⁵, mentre i dati non ufficiali parlano di 25.000 unità¹⁰⁶. Nel febbraio 1999 i rappresentanti della minoranza hanno ufficialmente registrato la prima (dopo il crollo del Regime) organizzazione culturale greca in Bulgaria.

La minoranza ebraica, da secoli presente nella regione

<http://www.omda.bg/BULG/NAROD/armenians.html>

¹⁰² *Население към 01.03.2001 г. по области и етническа група*, op.cit.

¹⁰³ *Гърците в България*, Националната федерация, май 2002, “Приказката” България”

<http://www.omda.bg/BULG/NAROD/Gartsis.htm>

¹⁰⁴ Обрадовић, op.cit., pp. 237-239.

¹⁰⁵ *Население към 01.03.2001 г. по области и етническа група*, op.cit.

¹⁰⁶ *Гърците в България*, op.cit.

bulgara, venne abbondantemente incrementata dagli arrivi dei Sefarditi, scacciati dalla Spagna nel 1492: essi assimilarono altre comunità ebraiche già presenti e mantennero, tra l'altro, lingua e riti spagnoli.¹⁰⁷

Nella prima parte del XX sec. in Bulgaria risiedevano circa 50.000 Ebrei.¹⁰⁸ Tra gli anni 1940 e 1943 il Governo bulgaro, alleato dell'Asse, fu costretto a prendere alcuni provvedimenti anti-ebrei, che però non si trasformarono mai in massacri: nel 1943, quando le Autorità tentarono i rastrellamenti degli Ebrei, l'opinione pubblica protestò contro queste misure, mentre gli stessi Ebrei usarono le loro conoscenze per bloccare questo processo; i cambiamenti provocati dalla svolta verificatasi nella guerra, portarono al tacito abbandono della politica anti-ebra.¹⁰⁹

Dopo la fine della guerra ci fu un esodo di Ebrei verso il Medio Oriente e gli USA; solo dall'ottobre 1948 al maggio 1949 dalla Bulgaria verso la Palestina emigrarono 32.106 persone.¹¹⁰ Negli anni recenti, la quantità non ufficiale di appartenenti a questa minoranza, compresi i discendenti dei matrimoni misti, raggiunge, secondo l'organizzazione ebraica *Šalom*, le 6.000 unità.¹¹¹ I dati del censimento del 2001 parlano invece di 1.363 Ebrei in Bulgaria, il cui raggruppamento maggiore (892 unità) si trova nella capitale bulgara.¹¹²

A Sofia, infatti, si concentra l'attività culturale ebraica: qui si trova la Casa della cultura ebraica, che svolge un'ampia gamma di attività socio-culturali; qui ha sede *Šalom*, presso cui esce un notiziario bimestrale; qui si trova il cosiddetto "ginnasio ebreo", presso il quale studiano allievi di tutte la

¹⁰⁷ A.Zinato, *Ebrei spagnoli, Marrani, Sefarditi*, in: "Letterature di frontiera", XI (2001), 1, pp. 253-266.

¹⁰⁸ *Историческа справка за Евреите в България*, "Приказката България", http://www.omda.bg/bulg/news/personal/evr_hist.htm

¹⁰⁹ Бюксеншютц, cap. 2.1.1., op.cit.

¹¹⁰ *ibid.*, cap. 2.1.3; l'autore cita dati del testo: Василева, Б., *Евреите в България 1944-1952*, София 1992. стр.114.

¹¹¹ *Историческа справка за Евреите...*, op.cit.

¹¹² *Население към 01.03.2001 г. по области и етническа група*, op.cit.

nazionalità; la sinagoga a Sofia oggi è stata adibita a museo.

Sempre secondo i dati dell'ultimo censimento, in Bulgaria è presente un numero di altre nazionalità pari a 18.792 unità; 62.106 cittadini bulgari hanno preferito non identificarsi etnicamente; i dati di 24.807 cittadini sono ignoti.¹¹³

Preoccupazioni etniche della Bulgaria

Dal gennaio 2007 la Bulgaria è diventata uno Stato dell'UE, anche se non senza riserve: la corsa dell'Europa ad avere l'accesso al mar Nero le farà inglobare un Paese che, pur in crescita e con buone prospettive, presenta seri problemi legati alla corruzione, ad un sistema giudiziario poco efficace e alla criminalità organizzata. L'UE, infatti, si riserva il diritto di applicare misure di protezione nel caso non ci fosse un impegno sufficiente da parte del Governo bulgaro nella risoluzione dei problemi indicati.

La questione delle minoranze non sembra essere tra i problemi che allarmano l'UE. Negli anni '90 la Bulgaria era ritenuta un modello di tolleranza etnica nei Balcani e un fattore stabilizzante per tutta la regione; basta ricordare in proposito che la minoranza turca in Bulgaria ha potuto avere un proprio partito politico etnico (MDL), nonostante l'articolo 11, comma 4, della Costituzione bulgara (del 12/06/1991) vieti espressamente la fondazione di partiti politici di matrice etnica, sociale e religiosa.¹¹⁴ La relazione della Bulgaria del 25 ottobre 2005¹¹⁵, accettata a Bruxelles dalla Commissione

¹¹³ *ibid.*

¹¹⁴ A. Rubino, *Bulgaria: malessere transizione*, "Osservatorio sui Balcani", 29.03.2006, <http://www.osservatoriobalcani.org/article/articleview/5389/1/51/>; gli articoli della Costituzione riguardanti le minoranze sono consultabili all'indirizzo: <http://www.ethnos.bg/index.php?TPL=2&MID=82&SID=82>

¹¹⁵ La relazione è consultabile presso il sito del Centro europeo per le questioni delle minoranze in Bulgaria:

Europea, parla esclusivamente dell'integrazione dei Rom e in particolare del programma decennale (2005-2015) di questa integrazione. Dunque, il problema delle minoranze sembra non sussistere.

È da specificare, che nell'UE non esiste uno schema rigido secondo il quale devono essere regolate le questioni legate alle minoranze: il Paese candidato deve elaborare una propria strategia in merito, mentre l'UE può solo constatare se tale strategia risulti efficiente o meno. Così gli atteggiamenti nei confronti delle minoranze presenti nei diversi Stati dell'Unione sono diversificati. Per esempio, mentre la Grecia ha da sempre sostenuto che nel proprio Paese sono assenti minoranze, fornendo contemporaneamente ampie possibilità di imparare il greco a chi non lo conosce, l'Ungheria ha adottato una legge che riconosce alle minoranze i diritti collettivi e quindi il diritto di creare proprie organizzazioni e partiti politici, di avere accesso ai mezzi di comunicazione degli Stati di appartenenza etnica, di avere finanziamenti per la fondazione di proprie strutture scolastiche ed universitarie, di creare le proprie rappresentanze nel Governo, ecc.¹¹⁶

La Bulgaria non può seguire il modello greco¹¹⁷, né vuole seguire quello ungherese. L'UE, nei casi dei Paesi con democrazia debole e sistema giudiziario instabile, preferisce che il Paese-candidato persegua una politica di chiari intenti, simile a quella ungherese (anche se a livello pratico può solo chiedere ai Paesi un resoconto in merito alla risoluzione dei problemi rilevati).

Dal 1995, quando dall'UE venne adottata la Convenzione europea per la difesa delle minoranze, nacque la necessità, in vista di una futura eurointegrazione, di armonizzare la

http://www.ecmi-bulgaria.org/finalDoc/EU_CMReport2005_Final.htm

¹¹⁶ Е.Дайнов, *Техните гласове*, "Център за социални практики", <http://www.csp-sofia.org/PDF/BG/policyPaper.pdf>

¹¹⁷ La Grecia ha una struttura oligarchica del potere e l'UE non può fare pressione per un eventuale cambio di direzione, in quanto il Paese è entrato nell'Unione quando le normative riguardanti i processi democratici non erano ancora state elaborate. - Дайнов, op.cit.

legislazione bulgara con la normativa europea. Tale Convenzione, adottata dall'UE il 01/02/1995, in Bulgaria divenne legge vigente il 01/09/1999.

Nel 1997 presso il Consiglio dei Ministri venne creato il Consiglio nazionale per la collaborazione sulle questioni etniche e demografiche¹¹⁸; tale Organo aveva funzione consultiva ed intermediaria tra le Autorità e le organizzazioni non governative, con lo scopo di impostare a livello nazionale una politica in merito alle questioni etniche e demografiche; inoltre, nel Paese vennero attivati ventidue Consigli regionali con lo scopo di influire sulle stesse problematiche. Il Consiglio nazionale non è un organo esecutivo, perciò con la sua creazione la mancanza di un'istituzione in grado di affrontare atti discriminatori non venne risolta.

Per perfezionare la legislazione in seno alla difesa dei diritti dei cittadini, il 1 gennaio 2004 in Bulgaria entrò in vigore la legge contro le discriminazioni.¹¹⁹ L'articolo 4 di tale legge dice:

“Забранена е всяка пряка или непряка дискриминация, основана на пол , раса , народност, етническа принадлежност , гражданство, произход , религия или вяра, образование, убеждения, политическа принадлежност [...] или на всякакви други признаци...”¹²⁰

Secondo l'articolo 7 della stessa legge, non possono essere ritenute discriminatorie le seguenti misure:

¹¹⁸ *Националният съвет за сътрудничество по етническите и демографските въпроси*, www.nccedi.government.bg

¹¹⁹ La legge è consultabile presso il sito del Centro europeo per le questioni delle minoranze in Bulgaria: <http://www.ecmi-bulgaria.org/usefuldocuments/antidiscriminationlaw.html>

¹²⁰ “È vietata qualsiasi discriminazione diretta ed indiretta, fondata su sesso, razza, nazionalità, appartenenza etnica, cittadinanza, origine, religione o fede, istruzione, pensiero, appartenenza politica [...] o qualsiasi altro fattore...”

“мерките за защита на самобитността и идентичността на лицата , принадлежащи към етнически, религиозни или езикови малцинства, и на правото им самостоятелно или съвместно с другите членове на своята група да поддържат и развиват своята култура, да изповядват и практикуват своята религия или да ползват своя език;”¹²¹

La legge approvata imponeva l’obbligo di creare una Commissione nazionale con il compito di far rispettare l’adempimento di questa legge. Tale Commissione, in qualità di organo esecutivo necessario per l’applicazione della legge, venne organizzata come ente indipendente:

“Комисията за защита от дискриминация е независим специализиран колективен орган , който не е подчинен нито на Народното Събрание, нито на Президента, нито на Министерски Съвет.”¹²²

La Commissione doveva essere creata entro tre mesi dal momento dell’entrata in vigore della legge, invece ciò avvenne solo nella primavera del 2005. Consultando la relazione della Commissione degli anni 2005-2006¹²³ , si può

¹²¹ “misure protettive della particolarità e dell’identità delle persone, appartenenti alle minoranze etniche, religiose e linguistiche e del loro diritto di mantenere e sviluppare la propria cultura, praticare e professare la propria religione o usare la propria lingua, da soli o insieme ad altri membri del proprio gruppo;”

¹²² “La Commissione per la difesa dalle discriminazioni è un organo specializzato, collettivo ed indipendente, che non è subordinato né al Consiglio del Popolo, né al Presidente, né al Consiglio dei Ministri.” - *Конструкция на комисията*, Комисията за защита от дискриминация, <http://www.kzd-nondiscrimination.com/bgbook.htm>

¹²³ *Годишен отчет за дейността на Комисията за защита от дискриминация, 2005-2006*, Комисията за защита от

notare la descrizione di alcune difficoltà di funzionamento, legate alla mancata considerazione dell'Ente da parte delle Istituzioni bulgare:

“За съжаление органите на държавната власт и на местното самоуправление все още не разбират прав оmoщията на КЗД относно задължителните предписания и препоръките за изменение и допълнение на българското законодателство от гледна точка на премахване на дискриминационни практики, породени от привидно неутрални текстове, които водят до пряка и/или непряка дискриминация.”¹²⁴

Gli ostacoli nel processo di maggior riconoscimento dei diritti spettanti alla popolazione in generale e alle minoranze in particolare sono, dunque, spesso dovuti, oltre che alle normali lungaggini burocratiche, anche al retaggio culturale di alcuni funzionari, oltre che a quello dei cittadini comuni. Non si può negare che una gran parte di Bulgari non ritenga di trovarsi in un paese multiculturale: l'atteggiamento nei confronti delle minoranze (e dei loro diritti da rispettare) continua ad essere più di sopportazione che di convivenza, la preoccupazione per la veloce “moltiplicazione” delle minoranze rimane forte. Tutto ciò in modo naturale si riversa anche sui processi legislativi e giudiziari. Per esempio, il divario tra i dati sulle minoranze riportati dall'Istituto Nazionale di Statistica e tra quelli in possesso delle minoranze

дискриминация,

<http://www.kzd-nondiscrimination.com/Otchet%20KZD%20-%20Mart2006.pdf>

¹²⁴ “Purtroppo, gli Organi del Potere statale e dell'Autogestione locale ancora non comprendono le competenze della Commissione per la difesa dalle discriminazioni per ciò che riguarda le dovute prescrizioni e raccomandazioni attinenti al cambio e all'aggiornamento della legislazione bulgara per quanto concerne l'eliminazione della discriminazione creata in testi apparentemente neutrali, che portano alla discriminazione diretta o indiretta.”

stesse potrebbe spiegarsi non solo con il desiderio delle minoranze di farsi più imponenti (p.es., conteggiando come connazionali persone totalmente assimilate, talvolta basandosi esclusivamente sul cognome o sulla discendenza da una famiglia mista), ma anche con le probabili “interpretazioni” di tali dati da parte dei funzionari di alcune Istituzioni, spinti da qualche forma di xenofobia.

A ciò si aggiungono in continuazione le nuove preoccupazioni per il comportamento di alcune minoranze, come la nascita di scuole islamiche di dubbia legalità, che diffondono l’Islam più estremo, diverso dall’Islam moderato praticato dai Turchi in Bulgaria. Il capo della Comunità islamica bulgara, Nedim Gendzev, accusa l’ala radicale dei musulmani, guidata da Fikri Sali, di diffondere l’estremismo religioso. Georgi Krustev, il Direttore per le religioni dello Stato, spiega che tale radicalità è dovuta all’influenza di quei cittadini che hanno studiato nei paesi arabi e hanno importato un Islam di tendenze conservatrici. Quindi, anche se si ritiene che le minoranze musulmane del paese siano tradizionalmente pacifiche, c’è un segno evidente di due correnti ben differenti all’interno della comunità islamica bulgara.¹²⁵

Un fatto curioso riguarda le conversioni: come risposta alla radicalizzazione dell’Islam in Bulgaria, nei monti Rodopi si sono verificate conversioni di Maomettani di lingua bulgara al Cristianesimo ortodosso. Il prete Bojan Saraev, anche lui in passato musulmano, ha fondato il movimento *Sveti Joan Predteča* e va per i villaggi, convincendo con successo i Pomaci a riconvertirsi. Il prete spiega, che la sua attività è la risposta alla “turcizzazione” dei Pomaci promossa dal MDL, a causa della quale la regione potrebbe essere completamente islamizzata e diventare autonoma; il MDL, secondo lui, è la quinta colonna dello Stato turco. Per convincere i propri ascoltatori a convertirsi, Saraev spiega che il Cristianesimo, opposto alla rigidità del costume religioso islamico, è la

¹²⁵ R.Karajkov, *Islam nei Balcani: il vecchio e il nuovo*, “Osservatorio sui Balcani”, 17.02.2006:
<http://www.osservatoribalceni.org/article/articleview/5268/1/43/>

miglior strada per l'integrazione europea e auspica che questa religione venga ampiamente sostenuta dallo Stato bulgaro.¹²⁶

Mentre Saraev non esita a stimolare le scelte cristiane con "l'uropeizzazione", il capo del partito nazionalista di estrema destra *Ataka*, Volen Siderov, rimane scettico nei confronti dell'UE, della NATO e di tutta la coalizione del Governo in carica. Ma il vero cavallo di battaglia della sua politica, che trova riscontro tra la popolazione di bassa estrazione sociale, è l'intolleranza nei confronti delle minoranze turca e rom. Lo slogan dell'imponente manifestazione di *Ataka*, avvenuta il 3 marzo 2006 in occasione del CXXVIII anniversario della liberazione della Bulgaria dalla dominazione ottomana, era appunto quello di liberare la Bulgaria dal giogo ottomano: per Siderov e il suo Partito, tale giogo tuttora esiste e viene espresso con l'influenza che il MDL esercita sulla politica bulgara. Il Primo Ministro, Stanišev, in questa occasione ha minimizzato l'accaduto, spiegando che il nazionalismo è di moda e che il malcontento diversificato può essere facilmente dirottato verso simili estremismi.¹²⁷

Vista la sconfitta di Siderov alle elezioni Presidenziali dell'ottobre 2006, si può dire che Stanišev ha ragione, che il desiderio di avere gli *standard* europei in casa ha dominato (per ora) sulle paure etniche, ma non si può negare che un istintivo risentimento nei confronti delle minoranze da parte di molti Bulgari è latente e può essere causato da problemi di carattere economico-sociale. Dunque, il modello bulgaro di convivenza interetnica pacifica nei Balcani, oltre ad essere portato come esempio ad altre zone della regione, deve essere anche stimolato nel suo sviluppo e controllato con cautela.

¹²⁶ Mangalakova, *Nazionalismo e conversioni*, "Osservatorio sui Balcani", 24.10.2005, <http://www.osservatoribalcani.org/article/articleveiw/4824/1/43/>

¹²⁷ Rubino, op.cit.; Mangalakova, *Bulgaria: l'onda montante del nazionalismo*, "Osservatorio sui Balcani", 07.03.2006: <http://www.osservatoribalcani.org/article/articleview/5374/1/51/>

BIBLIOGRAFIA

Testi

E.Hösch, *Storia dei paesi balcanici*, Torino, Einaudi, 2005

G.Prévélakis, *I Balcani*, Bologna, il Mulino, 1997

Ж.Обрадовић, *Мањине на Балкану*, Београд, Чигоја Штампа, 2002

А.Пашова-К.Попова-П.Воденичаров-Н.Муратова-М.Ангелова-Ф.Шаранска, *Смейство, религија, всекидневие на мюсюлмани в западните Родопи*, БОАСО, ИК СЕМА РШ, Софија, 2003

Articoli

U.Brunnbauer, *Exclusion, assimilation and integration: the Bulgarian nation state and its Muslim minorities*, in: „Суспрет цивилизација на Балкану. Национални идентитет и суверенитет у југоисточној Европи. Међународни научни скуп 8-10. децембер 1999. Зборник радова. Књига 19/1”, Историјски Институт Српске Академије Наука и Уметности, Београд, 2002, pp. 323-334.

G.Carageani, *Cenni sull'Italia e gli Aromeni (Macedoromeni)*, in: “Letterature di Frontiera”, Anno VII, n. 2, luglio-dicembre 1997, Bulzoni Editore – Roma, pp. 185-211.

E.Curtis, *Gli istroromeni: un'eredità latina nei Balcani*, in: “Letterature di Frontiera”, Anno V, n.2, luglio-dicembre 1995, Bulzoni Editore – Roma, pp. 133-143.

Ş.Delureanu, *Il mazzinianesimo romeno nel risorgimento e nella democrazia europea*, in: “Letterature di frontiera”, Anno VII, n.2, luglio-dicembre 1997, Bulzoni Editore – Roma, pp.

21-30.

M.Nordio, “*Geopolitica*” (1939-1942) e *Romania*, in: “Letterature di frontiera”, Anno VII, n.2, luglio-dicembre 1997, Bulzoni Editore – Roma, pp. 65-75.

S.Terziev, *Macedonia, il sogno romantico della Bulgaria*, in: “Limes”, *Macedonia/Albania, le terre mobili*, 2/2001, pp. 143-151.

S.Terziev, *La Bulgaria sceglie la via turca per entrare in Europa*, in: “Limes”, *Quaderni speciali, I Balcani non sono lontani*, Supplemento al n. 4/2005, pp. 65-71.

A.Zinato, *Ebrei spagnoli, Marrani, Sefarditi*, in: “Letterature di frontiera”, Anno XI, n.1, gennaio-giugno 2001, Edizioni Università di Trieste, pp. 253-266.

В.Козлітін, *Українські громадські організації в Югославії*, in: *Українці Хорватії, I*, відповід. Славко Бурда, Zagreb, 2002, pp. 21-22.

В.П.Трощинський-А.А.Шевченко, *Болгарія*, in: *Українці в світі*, Київ, Альтернатива, 1999, pp. 179-181.

Siti Internet

“European Centre for Minority Issues - Bulgaria”
Centro europeo per le questioni delle minoranze, sezione
Bulgaria
<http://www.ecmi-bulgaria.org/>

“IMIR” - International Centre for Minority Studies and
Intercultural Relations
Centro internazionale per gli studi delle minoranze e delle
relazioni interculturali

<http://www.imir-bg.org/>

“Osservatorio sui Balcani”

Lavoro collettivo di monitoraggio, ricerca ed analisi del sud-est Europa

<http://osservatoriobalcani.org/>

“Studies on the vlachs”

Sito greco dedicato agli studi sull’etnia valacca

<http://www.vlachs.gr/>

“Wikipedia”, the free encyclopedia

<http://www.wikipedia.org/>

“Интернет портал на малцинства в България”

Portale dedicato alle minoranze in Bulgaria

<http://www.ethnos.bg/>

“Комисията за защита от дискриминация”

Sito della Commissione per la difesa contro le discriminazioni

<http://www.kzd-nondiscrimination.com/>

“Национален Статистически Институт. Република България”

Sito dell’Istituto Nazionale di Statistica della Repubblica di Bulgaria

<http://www.nsi.bg/>

“Приказката България”

Sito dedicato alla storia e alla cultura dei popoli della Bulgaria e dei Balcani

<http://www.omda.bg/indexb.htm>

“Украински вести”

Edizione web della minoranza ucraina in Bulgaria, gestita da Vasyľ Žukivs’kyj

<http://www.ukr-press.bol.bg/>

Testi e articoli pubblicati in Internet

H.Abadzi, *The Vlachs of Greece and their Misunderstood History*,

http://www.farsarotul.org/nl26_1.htm

A.Ivanova, *Political participation of minorities in Bulgaria*,
“European Centre for Minority Issues - Bulgaria”,

[http://www.ecmi-](http://www.ecmi-bulgaria.org/Seminar_Borovets_documents/ani_ivanova_background_seminar.htm)

[bulgaria.org/Seminar_Borovets_documents/ani_ivanova_background_seminar.htm](http://www.ecmi-bulgaria.org/Seminar_Borovets_documents/ani_ivanova_background_seminar.htm)

E.Tarcomnicu, *Megleno Romanii*,

“The Foundation for the Romanians from all over the World”,

<http://www.romanii.ro/NewSite/Macedo-Romanii%20din.htm>;

У.Бюксеншютц, *Малцинствената политика в България. Политиката на БКП към евреи, роми, помаци, турци (1944 - 1989)*, ИМИР, София, 2000,

<http://www.imir-bg.org/bookminority.htm>

Е.Дайнов, *Техните гласове*,

“Център за социални практики”

<http://www.csp-sofia.org/PDF/BG/policyPaper.pdf>

Ц.Кьосева, *Руската емиграция в България (20-те - 50-те години на XX век)*,

ИМИР, София, 2002,

<http://www.imir-bg.org/russiansbg.htm>

Dacians. Romanians. Albanians – continuity and migrations,

“The Dacians - People of Ancient Times”,

<http://www.geocities.com/cogaionon/article9.htm>

Le origini del popolo senza patria, “Museo virtuale delle intolleranze e degli stermini”,
<http://www.romacivica.net/amis/schede.asp?id=9&idsch=286>

Report. The Vlachs, “The Balkan Human Rights web pages”,
<http://www.greekhelsinki.gr/english/reports/vlachs.html>

The Romanians in Bulgaria, “The Foundation for the Romanians from all over the World”,
<http://www.romanii.ro/english/romanii%20de%20langa%20noi.htm>

Болгария, “Всемирный союз русских”,
<http://vsr.land.ru/bolgarija.htm>

La questione dei Sudeti e la questione del Kosovo: conflitti etnici e strategie internazionali

Francesco Leoncini

“Nur die 14 Punkte”. Era questo lo slogan che campeggiava su uno striscione in una grande manifestazione a Berlino sotto la Siegesäule all’indomani della firma del Trattato di Versailles¹. E’ un dato di fatto che da allora nelle più disparate situazioni si sia invocato quel *principio di autodeterminazione dei popoli* al quale il presidente americano aveva dato un sostanziale riconoscimento nel momento in cui aveva annunciato il suo programma di pace. Anche recentemente alla Mostra che si è tenuta l’estate scorsa nella capitale tedesca al Kronprinzenpalais, organizzata dal *Zentrum gegen Vertreibungen*, nel testo che accompagnava il pannello con il titolo “Die Vertreibung der Deutschen aus der Tschechoslowakei”, oltre ad alcune imprecisioni fattuali e nei nomi dei protagonisti, si interpretava il Patto di Monaco del 1938 quasi come un atto di giustizia sulla base del diritto di autodeterminazione². Ed in effetti in tale luce lo vide anche un esponente di grande rilievo della socialdemocrazia austriaca quale Karl Renner, come risulta da un suo scritto del novembre 1938³. Sulla base di questo diritto egli aveva anche approvato l’annessione dell’Austria da parte di Hitler, ma viene da domandarsi per il disfacimento di quanti altri stati, o per quante altre secessioni, esso potrebbe essere opportunamente reclamato? Per la Spagna, il Belgio, la Gran

¹ Cfr. M. Macmillan, *Parigi 1919*, Milano, Mondadori, 2006 (Inserito fotografico; tra l’altro qui si nota un errore fattografico o di stampa in quanto la didascalia afferma che si fa riferimento al discorso di Wilson dell’8 gennaio 1917. Si tratta invece del messaggio di Wilson al Congresso americano dell’8 gennaio 1918).

² Cfr. il catalogo della Mostra *Erzwungene Wege. Flucht und Vertreibung in Europa des 20. Jahrhunderts*.

³ Cfr. K. Renner, *Die Gründung der Republik Deutschösterreich, der Anschluss und die Sudetendeutschen*, Wien, Globus, 1990.

Bretagna, la Francia stessa e l'Italia (Sud Tirolo, Padania), senza contare le situazioni extraeuropee.

Dopo la caduta del Muro di Berlino ad esso si è fatto appello per giustificare la dissoluzione di diversi stati federali quali l'Unione Sovietica, la Jugoslavia, la Ceco-Slovachia.

Ora non v'è chi non veda come tale principio debba essere contestualizzato nell'ambito storico nel quale esso si è venuto affermando e come di esso successivamente spesso si sia abusato per dare legittimità a decisioni o comportamenti di politica internazionale le cui motivazioni andavano ben al di là dell'affermazione di un diritto ma trovavano la loro radice in una logica di potenza, nell'arbitrio, nell'affermazione violenta di mutati rapporti di forza tra le parti in causa.

Ma un discorso sui Quattordici Punti non può tanto consistere in un mero esame degli enunciati in sé quanto piuttosto deve prendere in considerazione il contesto all'interno del quale essi vennero formulati, vale a dire, più propriamente, la tradizione politica americana, il pensiero politico di Wilson, la situazione politica internazionale del momento. Solo così potrà essere messo in luce esattamente il loro reale significato e il loro effettivo peso politico nell'ambito spazio-temporale nel quale vennero a inserirsi e si potrà perciò valutare compiutamente la legittimità e la fondatezza delle aspirazioni dei vari popoli che ad esso facevano riferimento, in primo luogo da parte della minoranza tedesca di Boemia, che dopo il 1918 prese il nome di Sudeti.

Non erano mancate in effetti dall'inizio della guerra dichiarazioni di principio ad opera delle Potenze belligeranti, affermazioni solenni del principio di nazionalità e del diritto di autodeterminazione. Il *sovet* di Pietrogrado dal canto suo nel marzo del 1917 aveva fatto proprio l'appello dei socialisti di Zimmerwald affinché si realizzasse una pace senza annessioni, sulla base del diritto di autodeterminazione, e il 2 novembre dello stesso anno la politica delle nazionalità aveva trovato una sua precisa definizione nella "Dichiarazione dei diritti dei popoli della Russia". Questo comportamento dei rivoluzionari sovietici se aveva un indubbio impatto sulle masse difficilmente poteva trovare concrete possibilità di

affermarsi sul piano della politica internazionale. Gli Stati Uniti portavano con sé non soltanto il peso della loro potenza economica, portavano anche la forza ideale dei pionieri del Nuovo Mondo, lo spirito della frontiera americana, portavano con sé quella venatura etico-religiosa che costituiva una tipica caratteristica della loro anima politica. L'aspetto ideologico della guerra ne era stato così, in seguito alla loro partecipazione, enormemente accresciuto, la guerra era venuta assumendo sempre più il carattere di una crociata, era la guerra "per por fine alle guerre", "per rendere il mondo sicuro per la democrazia". Wilson in particolare incarnava in maniera assai efficace la figura del portatore di un "Nuovo Ordine"⁴. Già nel suo libro *The State, Elements of Historical and Practical Politics*, edito a Londra nel 1889, egli aveva riconosciuto il diritto dei popoli oppressi e in particolare di quelli dell'Austria-Ungheria a ottenere una posizione di parità e aveva espresso il suo apprezzamento per i loro sforzi diretti in tal senso all'interno della Monarchia asburgica.

Nel suo discorso al Senato del 22 gennaio 1917 Wilson aveva solennemente proclamato:

“Soltanto una pace fra uguali può durare. Soltanto una pace il cui reale principio sia l'eguaglianza e una partecipazione comune al beneficio comune. Il giusto stato d'animo, il giusto sentimento fra le nazioni è altrettanto necessario ad una pace durevole quanto la giusta soluzione di contestate questioni territoriali o di appartenenza razziale o nazionale. L'eguaglianza delle nazioni su cui bisogna fondare la pace, se deve durare dev'essere un'eguaglianza di diritti; le garanzie scambiate non devono né riconoscere né comportare una differenza tra nazioni grandi e piccole, potenti e deboli. Il diritto deve essere basato sulla forza comune, non sulla forza individuale delle nazioni

⁴ Cfr. Ch. Zorgbibe, *Wilson. Un croisé à la Maison Blanche*, Paris, Presse de Sciences Po, 1998.

dalla cui intesa la pace dipenderà [...] Ed è implicata pure una cosa più profonda dell'eguaglianza di diritti fra le nazioni organizzate. Una pace che non riconosce e accetta il principio che i governi derivano i loro giusti poteri dal consenso dei governati, e che non esiste alcun diritto di trasferire i popoli da una sovranità all'altra, come se fossero un semplice bene di proprietà, non può né dovrebbe esistere”⁵.

Da questa e altre dichiarazioni di Wilson nel corso della guerra mi sembra emerga chiaramente come i contenuti ideologici della sua politica non siano tanto riducibili a un solo principio, cioè quello di autodeterminazione, quanto piuttosto abbiano una portata più vasta e radici profonde nello spirito della democrazia americana. Certamente il principio di autodeterminazione ha una sua concreta presenza nel contesto ideologico wilsoniano, ma è proprio solo all'interno di questo contesto che esso può essere rettamente interpretato⁶, oltre che nel quadro della politica internazionale nel quale esso doveva trovare concreta applicazione. Innanzitutto è presente una generale istanza partecipativa, i popoli sono chiamati

⁵ *Il pensiero politico nell'età di Wilson*, a cura di O. Barié, Bologna, il Mulino, 1962, p.198 (“La pace senza vittoria”, discorso al Senato del 22 gennaio 1917).

⁶ Lo Schmid mette comunque in evidenza come prima del 1918-19 Wilson avesse usato di rado il termine vero e proprio di “autodeterminazione” (*self-determination*), mentre piuttosto apparivano nei suoi discorsi altre espressioni più imprecise e sfumate, quale per es. “sviluppo autonomo” (*autonomous development*), che d'altronde si trova anche al punto 10 del suo programma di pace. Lo stesso autore ricorda poi che durante la Conferenza di Parigi Wilson e i suoi collaboratori affermarono ripetutamente come il principio di nazionalità costituisse per loro non l'unico ma soltanto uno tra i molti criteri adottati per risolvere le diverse questioni del momento. Cfr. G.E. Schmid, *Selbstbestimmung 1919. Anmerkungen zur historischen Dimension und Relevanz eines politischen Schlagwortes*, in: *Versailles – St. Germain – Trianon. Umbruch in Europa vor fünfzig Jahren*, München – Wien, Oldenbourg, 1971, pp. 137 e 140.

all'interno del loro stato a un ruolo decisivo nella determinazione delle scelte politiche. Il consenso popolare, l'esigenza che tutti possano sentirsi partecipi delle decisioni che vengono assunte al vertice è una delle più genuine espressioni di una vera democrazia e l'America ora se ne faceva la più legittima portabandiera. Parallelamente a questo un altro principio emerge in tutta pienezza nel pensiero wilsoniano ed è quello della parità di diritti di tutti i popoli. Per la pacifica convivenza della comunità umana è presupposta una assoluta equiparazione di tutte le sue componenti, nessuna nazione può estendere il proprio dominio su un'altra; derivano da questo riconoscimento del valore dell'integrità nazionale e della necessità di un suo autonomo sviluppo il diritto di autodeterminazione e il principio di nazionalità. Nelle dichiarazioni di Wilson essi sono poi ripetutamente riferiti soprattutto alle piccole nazioni; gli sforzi da esse compiuti per liberarsi dal loro stato di oppressione, dalla loro condizione di nazionalità senza storia, costituiscono oggetto di particolare attenzione da parte del presidente americano e la necessità che i nuovi principi trovino applicazione innanzitutto nei loro confronti rappresenta una costante ricorrente nei suoi discorsi. Per favorire le aspirazioni dei piccoli popoli, e come tali in questo momento venivano in prima considerazione generalmente gli slavi della Monarchia, egli sembra disposto anche a limitare gli effetti di quel principio di autodeterminazione del quale è sicuramente il maggiore fautore. Un chiaro esempio lo abbiamo subito nel caso dei polacchi: quando proprio nel penultimo dei suoi Quattordici Punti Wilson pone come obiettivo del programma di pace americano la formazione di uno stato polacco indipendente con accesso al mare egli viene infatti indirettamente a negare il diritto di autodeterminazione per le popolazioni tedesche che abitavano lungo tutta la costa del mar Baltico. In questo caso quindi, per espressa volontà del presidente, motivi storici ed economici avrebbero dovuto considerarsi prioritari rispetto a una meccanica applicazione del principio di autodeterminazione, in base al quale questa soluzione non avrebbe potuto essere attuata. Questa e altre

eccezioni che furono poi sancite dalla Conferenza della pace di Parigi, non necessariamente però possono essere considerate in contraddizione con la generale impostazione ideologica di Wilson. Oltre ai contenuti già ricordati a questa apparteneva anche, e anzi alla fine finì per prevalere sulle altre istanze, l'idea di creare un'autorità soprannazionale capace di dirimere le controversie internazionali, di far rispettare i diritti delle minoranze, di evitare comunque che quelle eventuali situazioni difficili che i trattati di pace avrebbero potuto lasciare aperte divenissero successivamente una minaccia per la convivenza pacifica della comunità umana. La Società delle Nazioni avrebbe potuto rendere possibile addirittura la revisione stessa dei trattati di pace qualora ciò si fosse reso necessario in vista di una piena realizzazione del principio di nazionalità. Laddove quindi al tavolo della Conferenza questo principio fu negato ciò avvenne per lo più per espressa volontà del presidente americano (o tacita come nel caso dei Sudeti), ma non tanto per scarsa conoscenza della situazione o per incapacità o impossibilità di affermare le proprie ragioni; in effetti le esigenze delle piccole nazioni godettero di un trattamento preferenziale nella teoria e nella prassi politica wilsoniane⁷.

Quando si domandava a Lloyd George chi avesse maggiormente guadagnato dalla guerra, il premier britannico rispondeva, non senza il tipico *humor* dei suoi connazionali, “il professor Masaryk !”⁸. Ed in effetti il risultato più eclatante della I guerra mondiale fu la creazione di due nuovi stati prevalentemente slavi e il ripristino dell'antica Polonia.

⁷ Per un più approfondito esame delle idee e del comportamento di Wilson alla Conferenza della pace, del dibattito all'interno di questa relativamente alla formazione dello Stato ceco-slovacco cfr. il mio volume *La questione dei Sudeti 1918-1938*, Padova, Liviana, 1976 (ristampa della Libreria editrice Cafoscarina, Venezia, 2005), pp. 103-154. Edizione tedesca *Die Sudetenfrage in der europäischen Politik. Von den Anfängen bis 1938*, Essen, Hobbing, 1988.

⁸ Cfr. P. Pithart-P. Přihoda-M. Otáhal, *Wo ist unsere Heimat? Geschichte und Schicksal in den Ländern der böhmischen Krone*, München, Langen Müller, 2003, p. 186.

Ceco-Slovacchia e Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (poi dal 1929 Jugoslavia) apparvero per la prima volta sulla carta geopolitica dell'Europa in seguito alle decisioni della Conferenza della pace di Parigi. Sicuramente i maggiori fautori del diritto di autodeterminazione che aveva portato alla distruzione di quattro imperi erano stati Woodrow Wilson e Tomáš Masaryk. Quest'ultimo aveva così potuto vedere pienamente realizzato il suo progetto di una unione di cechi e slovacchi. Ciò però avrebbe dovuto essere inserito, secondo il pensiero del leader ceco, nel quadro di un più vasto processo di aggregazione dei popoli dell'Europa centrale, intesa questa come quella parte del Continente che sta tra il Baltico e l'Egeo e tra la Germania e la Russia, e quindi comprensiva dei Balcani⁹.

Era evidente che qualora si fosse applicato meccanicamente il principio di autodeterminazione il quadro che ne sarebbe risultato sarebbe stato assai diverso. Per es. la Germania, uscita sconfitta dalla guerra, avrebbe ulteriormente allargato le sue frontiere, comprendendo l'Austria tedesca, la regione dei Sudeti e il Tirolo del Sud, e si sarebbe assistito ad una frammentazione dell'Europa centrale nella misura quale solo dopo la caduta del comunismo si è potuta concretamente sperimentare, cosa che ha dimostrato tutta la debolezza di una tale impostazione. Vale a dire che ciò ha comportato la creazione di tutta una serie di Repubbliche formalmente indipendenti, ma ancora più subalterne agli interessi delle grandi Potenze oltre ad essere foriero di ulteriori secessioni.

Troppo spesso si sono considerati i conflitti etnici solo nell'ambito locale, come espressione di atavici odi tra popolazioni e si è trascurata la dimensione internazionale, molto più feconda sul piano della ricerca delle cause dei conflitti stessi. In questo senso le questioni dei Sudeti e del Kosovo sono paradigmatiche, come sarebbe opportuno anche

⁹ Cfr. T.G. Masaryk, *La Nuova Europa. Il punto di vista slavo*. Introduzione e cura di F. Leoncini, Pordenone - Padova, Edizioni Studio Tesi, 1997 (ora distribuito dalle Edizioni Mediterranee di Roma).

un accostamento con la questione palestinese (cosa che mi venne suggerita dallo storico tedesco Golo Mann, figlio del grande Thomas).

Nel 1919 non riconoscere a Ceco-Slovachia e al Regno SHS rispettivamente la sovranità su tutta la Boemia, comprensiva quindi della minoranza tedesca, e sul Kosovo, che i Serbi chiamavano Vecchia Serbia, sarebbe stato un *vulnus* a quel diritto di autodeterminazione, che nella prospettiva di Wilson e Masaryk doveva essere riferito principalmente ai popoli slavi. Erano infatti essi che dopo la I Guerra Mondiale completavano il ciclo del loro Risorgimento storico, non tanto il popolo tedesco che la sua unità e indipendenza aveva già raggiunte nel secolo scorso ed era poi caduto vittima di una politica imperialistica. I Serbi inoltre avevano subito una durissima occupazione da parte austro-ungarica con massacri indiscriminati di civili e perdite enormi sul piano militare¹⁰. Sarebbe stato assai difficile escludere dal nuovo Regno il Kosovo, che la Serbia d'altra parte aveva già annesso nel 1913. Il problema si spostava sul comportamento che i nuovi governi avrebbero adottato nel gestire l'eterogenea composizione dei loro Stati. Certamente vi furono tensioni e difficoltà ma gli stati Slavi dell'Europa centrale non si disintegrarono a causa di insanabili contrasti etnici, ma in quanto vennero attaccati e distrutti dall'esterno e cioè dalle potenze dell'Asse. La Ceco-Slovachia fu liquidata a Monaco nel 1938.

Quanto poco interessasse a Hitler il destino dei connazionali dei Sudeti lo si può evincere dalla lettura di alcuni suoi scritti e discorsi. Va ricordato innanzi tutto che l'imperialismo di Hitler guardava ben oltre i confini della Mitteleuropa, l'egemonia tedesca in quest'area era solo la premessa di un più vasto piano di conquiste proiettato verso le regioni dell'Unione Sovietica che avrebbe permesso alla

¹⁰ Cfr. *I massacri di civili in Serbia nell'inchiesta di Rodolphe-Archibald Reiss* in: *La violenza contro la popolazione civile nella grande guerra. Deportati, profughi, internati*, a cura di B. Bianchi, Milano, Unicopli, 2006, pp. 380-390.

Germania di assicurarsi una base territoriale tale da poter svolgere una politica a raggio mondiale e d'imporre in definitiva la sua supremazia nel mondo. Erano queste le idee che Hitler aveva espresso fin dal 1926 nel secondo volume del *Mein Kampf*. Qui nel capitolo "Orientamento a oriente o politica orientale" dopo aver detto apertamente:

"Noi non siamo le guardie e i tutori dei noti 'poveri piccoli popoli': siamo i soldati del popolo tedesco", aveva solennemente dichiarato: "Noi nazionalsocialisti tiriamo una riga sulla politica estera tedesca dell'anteguerra, e la cancelliamo. Noi cominciamo là dove si terminò sei secoli fa. Mettiamo termine all'eterna marcia germanica verso il sud e l'ovest dell'Europa e volgiamo lo sguardo alla terra situata all'est. Chiudiamo finalmente la politica coloniale e commerciale dell'anteguerra e trapassiamo alla politica territoriale dell'avvenire" e aveva subito aggiunto: "Ma quando, oggi, parliamo di nuovo territorio in Europa, dobbiamo pensare in prima linea alla Russia e agli Stati marginali ad essa soggetti"¹¹.

Nell'estate del 1932 rivolgendosi a un'assemblea ristretta di camerati aveva esposto in maniera quanto mai precisa i suoi piani per realizzare il grande Reich e le sue intenzioni circa la sorte che sarebbe dovuta toccare alle popolazioni dell'Europa centrale, e in particolare ai Cechi, in seguito all'espansione germanica.

"Non raggiungeremo mai il dominio mondiale, egli aveva detto, se non abbiamo dall'inizio al centro del nostro irradiazione un nucleo di potenza solido, duro come l'acciaio. Un nucleo di ottanta o di cento milioni di tedeschi formanti una compatta unità [...]. Il bacino di Boemia-Moravia, i territori

¹¹ A. Hitler, *La mia battaglia*, Milano, Bompiani, 1937, pp.380-381.

stendentisi immediatamente all'est della Germania saranno colonizzati dai nostri contadini tedeschi. Trasferiremo i Cechi e gli altri Slavi di quelle regioni in Siberia o nelle terre della Volinia. Assegneremo ad essi alcune 'riserve' nei nuovi Stati confederati del Reich. *Bisogna cacciare i Cechi dall'Europa Centrale.* Finché essi vi permarranno saranno sempre un focolare di decomposizione hussita e bolscevica.”¹²

In questo contesto il problema delle minoranze tedesche assumeva tutto un altro aspetto, non si trattava più di difendere i loro diritti in campo internazionale, né ci si poneva come scopo ultimo la loro riunione alla Madrepatria, ma esse diventavano solo un pretesto, uno strumento per un più vasto disegno che, sulla base di una completa germanizzazione dell'Europa centrale, puntava ad affermare l'egemonia tedesca nel mondo.

Per l'Inghilterra, che deteneva la guida della politica occidentale nei confronti di Hitler, la questione dei Sudeti e la stessa Ceco-Slovachia erano più che altro un fattore di disturbo nella sua strategia di *general settlement*, o come spesso si usa dire di *appeasement*. In realtà non si trattava di una politica di conciliazione con la Germania nazista, ma di un più ampio progetto di accordo globale tra le quattro maggiori potenze europee, Francia, Gran Bretagna, Germania e Italia, al fine di delimitare le rispettive sfere d'influenza. La Germania, si pensava, una volta soddisfatte le sue richieste in termini di riarmo e di unificazione delle popolazioni di stirpe tedesca, si sarebbe inserita pacificamente nel concerto europeo. Dino Grandi, all'epoca ambasciatore d'Italia a Londra, ricorda con quale entusiasmo fu accolta alla Camera dei Comuni il 28 settembre 1938 la notizia che Mussolini accettava la richiesta britannica di mediazione con Hitler e

¹² H. Rauschning, *Hitler mi ha detto*. Milano - Roma, Rizzoli, 1945, pp. 55-56.

proponeva un incontro a Monaco per il giorno successivo¹³. Un angosciato Chamberlain aveva dichiarato alla radio la sera prima:

“È orribile, fantastico, incredibile che noi qui stiamo scavando trincee e provando le maschere a gas a causa di una questione in un paese lontanissimo tra popoli dei quali non conosciamo nulla”¹⁴.

Già il 18 settembre di quell'anno Ciano aveva annotato sul suo *Diario* con cinico realismo:

“Unico elemento negativo della giornata il discorso di Hodza [primo ministro ceco-slovaco]. Ha dichiarato che Praga non vuole plebisciti e che è pronta a resistere. Ma per quanto tempo, se Londra e Parigi, la mollano?”¹⁵.

Sulla testa dei governanti democratici di Praga e sulle agitate manifestazioni della minoranza dei Sudeti, abbagliati dalle parole d'ordine di Konrad Henlein, passavano strategie e interessi che lasciavano del tutto in disparte i reali problemi di convivenza tra Cechi e Tedeschi in Boemia. Essi divenivano oggetto di un baratto internazionale che avrebbe dovuto salvare la pace e che invece di lì a poco avrebbe precipitato l'Europa in un nuovo immane sanguinoso conflitto e portato alla definitiva separazione delle due etnie.

Credo che le tragedie che hanno caratterizzato l'Europa centrale nel XX secolo siano per lo più espressione di una *manipolazione dei nazionalismi* la quale può avvenire proprio giocando sulle divisioni, sulle fratture tra le diverse

¹³ Cfr. D. Grandi, *Il mio paese. Ricordi autobiografici*, a cura di R. De Felice, Bologna, il Mulino, pp 449-451.

¹⁴ Cfr. H. Declève, *De Patočka à Masaryk. Une complexe proximité*, in : J. Patočka, *La crise du sens*, II, Bruxelles, Ousia, p. 89.

¹⁵ Cfr. G. Ciano, *Diario 1937 - 1943*, a cura di R. De Felice, Milano, Rizzoli, 1980, p. 180.

popolazioni dell'area anziché costituire la manifestazione di un endemico stato di lotte intestine alle quali gli Occidentali si sentono estranei. E' in questa chiave che vanno lette le crisi di Sarajevo (1914), dei Sudeti e di Danzica (1938-39) e poi quelle che hanno coinvolto le regioni della ex Jugoslavia.

“La guerra dei Balcani, osserva Rada Iveković, come le altre guerre alle ‘frontiere’, di fatto è una guerra europea, della quale segue le regole. Espellendo l'altro (che permette la definizione dell'Europa attraverso la negazione di ciò che essa non è) il soggetto Europa-in-divenire si mette nella posizione di legiferare su queste regioni”¹⁶. Ecco “legiferare su queste regioni”, questo è l'atteggiamento degli euro-occidentali di fronte a tutto il complesso dell'area dal Baltico all'Egeo. Hanno legiferato a Monaco nel '38, abbandonando la Ceco-Slovacchia a Hitler, pensando così di salvare se stessi. Hanno legiferato nell'Ottocento sulla parte centro-meridionale, quella che ancora noi chiamiamo spregiativamente “Balcani”¹⁷.

Al punto che era una metafora ricorrente nella pubblicistica dell'epoca riguardo a questa regione parlare di “Tribunale dell'Occidente”, quale massimo organo politico che poteva

¹⁶ Cfr. R. Iveković, *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, Milano, R. Cortina, 1999, p. 80.

¹⁷ L'accentuazione negativa che accompagna il termine “Balcani” va largamente ridimensionata in una prospettiva di storia comparata che tenga conto della complessità dei processi storici in altre aree del continente europeo. Per una revisione di tale connotazione cfr M. Todorova, *Immaginando i Balcani*, Lecce, Argo, 2002 e l'articolo di Marija Mitrovic, *La maledizione dei Balcani, antico pregiudizio*, in “Il Sole-24Ore”, 7 nov. 1999, p. 46. Recentemente Predrag Matvejević si attarda ancora sul cliché tradizionale dei Balcani come luogo storico di barbarie e violenze contrapposto alla “civile” Europa occidentale. Cfr. *Balcani dove il passato non diventa storia*, in: “La Stampa”, 1 agosto 2006, p. 23.

dettare le condizioni per la definizione territoriale dei singoli stati, per accettare o respingere i singoli governanti, per assegnare un ruolo piuttosto che un altro alle varie economie. A Berlino nel 1878, poi a Londra nel 1913 e via via fino ai nostri giorni il Tribunale dell'Occidente è là a gestire nel bene e nel male i destini dei popoli che stanno "dall'altra parte", in questa grande frontiera che Kundera nel periodo sovietico definì "Occidente sequestrato", ma che l'Europa (quella occidentale) non ha ancora riconosciuto come soggetto paritetico. Di conseguenza la fine della Jugoslavia non va considerata in termini di ineluttabilità, come molta storiografia e pubblicistica specie italiane hanno purtroppo finora creduto di poter dimostrare. Basterebbe ripercorrere gli sviluppi del concetto di *jugoslavismo* e ricordarne le radici ottocentesche, come opportunamente ha fatto di recente Egidio Ivetić nella lunga rassegna dal titolo *Lo jugoslavismo nell'esperienza delle due Jugoslavie*¹⁸ e richiamare il pensiero jugoslavista di Josip Juraj Strossmayer, fondatore nel 1866 dell'Accademia Jugoslava delle Scienze e delle Arti a Zagabria, ora ribattezzata, facendo violenza alla storia, "Accademia Croata"¹⁹. Quanto ai tempi più recenti, quelli che hanno preceduto le tragedie degli anni '90, Ivetić rileva che:

“stando ad alcune indagini sociologiche del 1969-70, tra le popolazioni più giovani si stava radicando un sentimento di identificazione jugoslava secondario o addirittura primario rispetto a ciò che si percepiva come appartenenza nazionale. Questa identificazione jugoslava poteva sì esser dovuta ai matrimoni misti (circa il 10% della popolazione jugoslava era diventata mista) o alla ridondanza dei riti formativi a cui erano sottoposti i giovani

¹⁸ In: "Rivista Storica Italiana" CXVII (2005)III, pp. 780-824.

¹⁹ Cfr. F. Leoncini, *Il contesto culturale e politico del pensiero di Josip Strossmayer*, in: *Strossmayer e il dialogo ecumenico*, a cura di A. Naumow e M. Scarpa, Venezia, Centro Interdipartimentale di Studi Balcanici, 2006, pp. 47-59.

(pionieri, unione della gioventù, gioventù comunista), ma forse c'era qualcosa di ancor più pregnante se anche nella profonda provincia serba ci si sentiva jugoslavi. In sostanza, rispetto allo jugoslavismo si stava profilando un diverso atteggiamento tra certe élites culturali, sempre meno jugoslaviste, e la cosiddetta maggioranza silenziosa, sempre più jugoslavista²⁰.

Appare pertanto assai più fruttuoso ai fini della comprensione delle ragioni che hanno portato ai conflitti interetnici in quell'area valutare il quadro di politica internazionale all'interno del quale essi sono esplosi e sono andati evolvendosi. Nel caso specifico del Kosovo si muovono su questa linea la raccolta di saggi *"Ditelo a Sparta". Serbia ed Europa. Contro l'aggressione della Nato* (a cura di Maurizio Cabona)²¹ e il prezioso lavoro di tesi di Maria Teresa Ret dal titolo *L'irrisolta questione del Kosovo*²². Segnalo l'intervista di Tommaso Di Francesco allo scrittore e attore Moni Ovadia su "il manifesto" del 18 giugno 2006 e l'articolo di Ennio Remondino sullo stesso quotidiano in data 24 settembre scorso. Da questa serie di analisi si può desumere che la ex Jugoslavia è stata di fatto divisa tra una zona d'influenza tedesca che arriva fino alla Bosnia e un'area di interesse militare per gli Stati Uniti che coincide con le basi di Camp Bondsteel e Camp Monteeth nel Kosovo.

Non è il caso di ripercorrere il dibattito sulle motivazioni che hanno spinto nel 1999 all'attacco aereo alla Serbia da parte della NATO e prima ancora sulle ragioni del fallimento delle trattative a Rambouillet, è sufficiente qui ricordare che un politico non certamente sovversivo come Giulio Andreotti nel suo intervento al Senato il 25 marzo 1999 menzionava con

²⁰ Ivetić, *Lo jugoslavismo...*, cit., pp. 802-803

²¹ Genova, Graphos, 1999.

²² Tesi di laurea discussa presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di Laurea in Filosofia, nell'anno acc. 2003-2004. Relatore Prof. P. Basso.

puntuale fermezza l'art. 3 del Patto del Nord Atlantico il quale recita esattamente:

“Allo scopo di conseguire con maggiore efficacia gli obiettivi del presente Trattato, le parti, agendo individualmente e congiuntamente, in modo continuo ed effettivo, mediante lo sviluppo delle loro risorse e prestandosi reciproca assistenza, manterranno e accresceranno la loro capacità individuale e collettiva di resistere ad un attacco armato.”²³

“Quindi, egli sottolineava, attacchi armati alla realtà della Nato, non problemi diversi”²⁴

e indicava altre possibili soluzioni rispetto ai bombardamenti.

Ma credo che l'analisi più acuta e suggestiva della guerra condotta dalla NATO contro la Serbia per la questione del Kosovo sia stata quella espressa nell'articolo del filosofo praghese Karel Kosík, tra i protagonisti della Primavera del '68, apparso sul quotidiano “Právo” il 22 aprile 1999 con il titolo *Ponti su un fiume europeo* e riprodotto l'anno successivo con qualche taglio su “il manifesto”. Il riferimento è alle migliaia di persone che avevano occupato i principali ponti di Belgrado per proteggerli dagli attacchi aerei. L'Autore in qualche modo faceva intuire quella che poi è stata la strategia portata avanti dagli Stati Uniti nel Medio Oriente dopo l'attentato dell'11 settembre, attentato tra l'altro riguardo al quale ci sono ancora molti lati oscuri²⁵.

²³ *Manuale della NATO. Edizione 50° Anniversario*, Bruxelles, 1998, pp. 515-516. Cfr. anche E. Di Nolfo, *Oltre il Kosovo?* In : “Ditelo...”, cit., pp. 98-99.

²⁴ Il testo dell'intervento in: “Ditelo...”, cit, pp. 27-30.

²⁵ Cfr. E. Laurent, *La guerra dei Bush. I segreti inconfessabili di un conflitto*, Roma, Fandango, eiusdem; Id., *La verità nascosta sull'11 settembre. La controinchiesta di un grande giornalista*, Milano, Baldini-Castoldi-Dalai, 2005.

Innanzitutto egli sostiene che

“Con la guerra in Jugoslavia gli architetti del futuro americano verificano l’affidabilità degli alleati, in particolare dei nuovi membri della NATO, e con soddisfazione possono constatare che nessuno sgarra, tutti marciano ordinati in fila, che abbiano governi ‘di destra’ o ‘di sinistra’. L’arroganza imperialista si accompagna all’accondiscendenza più servile. Il cinismo trionfa.”²⁶

Questa linea interpretativa trova riscontro anche in altre analisi. Per es. l’articolo di Daniel Bensaïd su “Le Monde” del 9 aprile 1999:

« C’est l’architecture de la domination planétaire à l’entrée du nouveau siècle et la légitimation du bras armé de l’Amérique qui sont à l’ordre du jour (...) les Européens apparaissent comme les supplétifs militaires de Washington (...) Pour les Etats-Unis, la guerre est l’occasion pour réaffirmer leur hégémonie ».²⁷

Da parte sua Jean Daniel su « Le nouvel Observateur » commenta:

« En fait, les Etats-Unis ne défendent au Kosovo ni un intérêt économique, ni même un intérêt stratégique. Ce qui leur importe, c’est d’assurer à l’Otan, où ils disposent d’une suprématie militaire, une crédibilité infaillible. »²⁸.

²⁶ “Právo”, 22 aprile 1999, “literární příloha” (supplemento letterario).

²⁷ D: Bensaïd, *Leur logique et la nôtre*, in : « Le Monde », 9 aprile 1999, p. 18.

²⁸ J. Daniel *Le sens d’un combat*, in : « Le nouvel Observateur », 22-28 aprile 1999, p. 25.

Sulla stessa lunghezza d'onda si pone la famosa rivista medica britannica « The Lancet », che pronuncia una severa requisitoria contro la NATO²⁹. Sulla “Süddeutsche Zeitung” l'esperto per la sicurezza della CDU Willy Wimmer non manca di constatare nel corso dell'attacco armato:

“Die Bomben zerstören mehr als sie schützen”³⁰.

“Il successo della guerra americana è già nel fatto che sia stata elevata a *naturale* elemento della ‘civiltà euroamericana’”.

continua Karel Kosík e si domanda:

“Questa guerra è ancora una guerra o non è piuttosto l'annuncio di una *nuova* pace, la pax americana, sarà assicurata da operazioni chirurgiche, dall'asportazione fulminea delle pustole più dolorose e dall'eliminazione d'ogni pericolosa infezione, tutto secondo la regia e l'esecuzione di generali in camice bianco, affinché sia chiaro a tutti che il futuro dell'umanità è in buone mani, nelle mani di medici e infermieri?”³¹.

Queste considerazioni non potevano trovare riscontro migliore pochi mesi dopo nelle parole del generale Wesley Clark, il comandante dell'operazione aerea contro la Jugoslavia, quando in una conferenza stampa a Milano egli invitava gli Europei ad aggiornarsi e a prepararsi a questo nuovo tipo di interventi:

²⁹ Cfr, quanto riferito da “Le Monde”, 16 aprile 1999, p. 36.

³⁰ Intervista a Willy Wimmer apparsa sul quotidiano di Monaco di Baviera in data 24/25 aprile 1999, p.10.

³¹ K. Kosík, *La verità della guerra*, in: “il manifesto”, 22 aprile 2000, p.12.

“Bisogna essere addestrati, rapidi ad intervenire ma capaci di tornare sani e salvi. Potenti e flessibili nell’uso delle armi, precisi, più informati e più capaci di comunicare e pianificare le azioni rispetto al ‘nemico’ [...] Evitare perdite umane ci ha consentito di bombardare per settimane e virtualmente avremmo potuto farlo per sempre”³².

Secondo il generale, riassume poi il cronista, la guerra del Kosovo serve ad accumulare esperienza per le sfide del dopo-Guerra Fredda.

Non v’è chi possa non trarre da queste agghiaccianti dichiarazioni la prefigurazione di tutto ciò cui abbiamo assistito e stiamo assistendo in Afghanistan e in Iraq, solo che i conti in questi casi non tornano, come invece erano tornati in modo tanto brillante con la Serbia.

Dobbiamo però sicuramente concludere che le strategie delle grandi Potenze sono di gran lunga estranee alla conclamata difesa dei diritti delle popolazioni minoritarie e in entrambi i casi esaminati esse hanno avuto come conseguenza la fine di una convivenza secolare.

³² Cfr. “Corriere della sera”, 13 luglio 1999, p.8.

Ma giocano anche loro

Luca Tramontin

Lo spettatore serbo non si arrabbia se il conduttore scherza sui serbi, casomai si offende se lo chiami bulgaro. Smontando questa inelegante frase si trova il nocciolo della enorme (e purtroppo determinante) questione della televisione italiana e delle “minoranze”. Servono le virgolette perché nella realtà rappresentata “minore” significa nominato meno, non meno presente in quantità o importanza storica o politica. E il signore serbo di cui sopra non si arrabbia “perché odia i bulgari”, ma perché pretende di essere identificato con educazione.

Dovesse esserci (e sembra che arrivi) una nazionale curda di qualche sport, nell’ottica televisiva (sia spettatoriale che dirigenziale) si tratterebbe di una squadra minore, e che rappresenti una sessantina di milioni di abitanti poco cambierebbe.

Il fatto che una sintesi di Serbia – Croazia di Rugby crei aspettative di strage sportiva e non di sport racconta l’ignoranza sportiva e generale dell’utenza. Generale perché aspettarsi che le guerre degli anni novanta possano riesplodere in un campo da rugby denota una fissità mentale preoccupante. Sportiva perché da un incontro di basket delle stesse nazionali anche lo spettatore più allergico alla cronaca può aspettarsi qualche disordine sugli spalti.

C’è (c’è stato) di peggio: lo stupore nel prendere atto che il match è stato civilissimo, che in campo si è giocato con intelligente, corretto ed esasperato agonismo, e che le tribune erano stracariche di spettatori civilissimi e non di astio. L’unico fattore violento (secondo una personalissima e discutibile visione) è stato lo stupore post-trasmissione.

Il lato positivo: dalle rimostranze del pubblico più informato sono partite delle curiosità della parte più prevenuta. E' andata così: nel forum informatico della rete che ha trasmesso l'incontro, le persone più evolute hanno pesantemente insultato chi si aspettava il solito slavia = guerra. Una parte dei disinformati ha preso una mappa, forse qualche libro di storia e ha iniziato ad informarsi. Quantifico i neocuriosi in qualche centinaio su qualche milione di utenti, un buon risultato.

La tv "fa la differenza" informativa. Un dato che può apparire triste ma che non può più essere ignorato. La spaccatura tra intellettuali e televisione "di consumo" ha due gruppi di colpevoli e delle gravi conseguenze. Finché i due contendenti si guardano con sdegno incrociato dai due lati della questione abbiamo poche speranze di migliorare "il prodotto" e (peggio ancora) il linguaggio dello stesso.

L'intellettuale che possiede i mezzi cognitivi per distinguere una guerra eterna da un conflitto dell'anno scorso vanta la sua abituale allergia alla televisione. Il direttore di rete diffida del giornalista che studia i balcani perché ne teme lo specialismo, perché immagina che "parli difficile", perché ha paura che contestualizzare uno sport nel suo contesto non sia un arricchimento ma un autogol in termini di audience. Non nutro grandi fiducie idealiste nello spettatore italiano, ma in questa fase della storia e della televisione italiana rilevo molta più ricettività, critica e curiosità culturale nello spettatore (specialmente di fascia giovane e femminile) che negli spocchiosi corridoi di dirigenti che si fingono aperti.

Indietro di qualche riga: la tv fa "la differenza" colmativa nei buchi di lettura, di istruzione scolastica, di abitudine al viaggio e all'assimilazione. Esempio: i colleghi del basket sanno di dover pronunciare bene i cognomi degli slavi del sud, sanno che l'utenza è abituata a sentirli parlare di campioni montenegrini, di pivot macedoni, di premio correttezza al *play-maker* bosniaco. Per molti schiacciatori di

telecomando i contatti con la realtà balcanica viene dai telegiornali e dall'informazione sportiva. Per natura editoriale il telegiornale tende ad occuparsi di paesi non ricchi quando accade qualcosa di particolarmente grave. L'immaginario visivo quindi associa le immagini di muri rotti e donne in lacrime ad una terra e il triste gioco è fatto. La narrazione sportiva – viceversa- ha delle opportunità, dei minutaggi, dei livelli di ascolto, insomma delle responsabilità oggettive molto diverse. Il cronista sportivo è l'unica figura dell'informazione nazionale che può parlare per novanta minuti di un popolo ignorato agli spettatori. Questi lo ascoltano comunque, con gli occhi fissi alle immagini, ma anche con un rapporto fiduciario che si può sdegnare ma non sottovalutare. Il "consiglio bibliografico" dato in un contesto sportivo (durante una telecronaca ad esempio) si trasforma molto più facilmente in lettura rispetto allo stesso fornito in altro ambito. La penetrazione intellettuale della tv sportiva ha quindi un tasso di riuscita e profondità di portata incalcolabile. O quantomeno fuori dai calcoli.

Altro esempio: i fratelli campioni ucraini Vitaly e Wladimir Klitscsko (pugili della stessa categoria di peso) hanno rifiutato delle cifre incalcolabili per combattere uno contro l'altro. Mi hanno detto personalmente che una "combine", qualche serie di colpi simulati etc. basterebbero eccome per un tipo di audience più indirizzata al lato morboso dei "fratelli che si legnano" che al contenuto sportivo di due pesi massimi di valore. Cinque lauree in due, multilingue e supremamente ironici entrambi, i due colossi di Kiev in conferenza stampa congiunta hanno anche dichiarato-malignato che "poi il pubblico direbbe – ecco vedi, gli ucraini si pestano anche tra fratelli". Niente di surreale purtroppo. Vladimir, il fratello più titolato ha combattuto l'incontro più importante della sua carriera a ridosso della "rivoluzione arancione di Kiev". A ragionato supporto del non ancora premier Yuschenko.

Ha deciso di combattere con un drappo arancione sui pantaloncini. Non con un completo arancione, solo con uno straccio a penzoloni perché (parole sue che non ha mancato di chiarire al grande pubblico) “la divisa intera avrebbe rappresentato un’adesione totale, il drappo solo una fiducia moderata e temporanea”.

Pochi giorni dopo, a mondiale WBO (World Boxing Association, la sigla più prestigiosa tra la selva di organismi concorrenti) si è preoccupato di salutare il pubblico e il mondiale sia in ucraino che in russo. Appurato (al telefono) che la scelta fosse stata ponderata, ho riferito in un programma sportivo che la conferenza stampa in due lingue del neocampione WBO voleva essere un messaggio di “compatriotismo” sia alla parte russofona (in maggioranza filo Yanukovic) della nazione, che al versante opposto (in quei giorni e in quel contesto elettorale) che votava e dimostrava anche e soprattutto in chiave anti-mosca. Applaudo una tantum la concessione del mio direttore di rete che mi ha congedato con questa frase “Se credi che al pubblico possa interessare fai pure, parlane”. Così è stato.

Domanda all’intellettuale “tipo” che vanta di non guardare ne sopportare la televisione o addirittura (classe auto-eletta in realtà molto rara) di non possedere il televisore: ribadito il condiviso disprezzo per l’informazione catodica, è sicuro di raccogliere e conoscere la rilevanza di un episodio simile? Quanti discorsi ministeriali ci vogliono per raggiungere lo stesso gradiente di “state buoni” espresso da un pugile eroe nazionale? Certo, l’esempio è stato cercato con il metaforico e filo-slavo lantermino, ma cercando con lo stesso utensile se ne trovano molti. E per questioni di spazio stiamo trascurando le richieste di libri, manuali e informazioni sull’ucraina piovute sull’unica rete nazionale che dedicato quindici minuti alla questione.

Quando si potrà scherzare sulla macedonia come sulla Francia, probabilmente ci sarà anche da aggiornare la

desolante panoramica nel rapporto tra tv e informazione su minoranze, assimilazioni etc. Il Professor Scarcia con una domanda-battuta che racchiude il centro della questione mi chiede “Quando la smetti di portare cattive notizie dalla tv?” Sicuramente quando cesserà il “protezionismo sui popoli strambi Professore”, non prima.

Per vari e stratificati motivi, i dirigenti televisivi immaginano tutti i popoli della Slavia e del Medio Oriente come tremendamente e orrendamente suscettibili. “Ti prego non farmeli mica arrabbiare”. Una visione terrorizzata e terroristica dell’Altro ghiaccia le possibilità di discussione, blocca lo scherzo irriverente, e questo crea (soprattutto e drammaticamente nei giovani) la ghettizzazione ideologica. Il dover dire sempre qualcosa di gentile sugli albanesi “perché altrimenti sono guai” determina un effetto di distanza che porta l’utenza a percepire e a fissare un grado di civiltà (anche espressiva) minore. Rivolgamoci al luogo comune e alle battute penose per capirci meglio: “il gioco al risparmio della Scozia (segue risata grassa)” si può dire (Paolo Cecinelli, la7) anche se è umoristicamente deprimente.

“Questo placcaggio ci farà perdere molti turisti” (Inoke Afeaki, giocatore-commentatore tongano su un placcaggio brutale di un suo connazionale, BBC Sport) invece in Italia sarebbe stata redarguita dall’alto e forse anche dal basso (peggio ancora). In parole poverissime, sembra ci siano delle etnie civili e compagne con le quali e sulle quali si può scherzare, ironizzare e approfondire, e “quelli là”, (quelli che trattiamo regolarmente al congresso tanto per intenderci) che si arrabbiano, che ci fanno causa, e via luogocomunando.

“È un ottimo attore sebbene di colore” ha detto Mike Bongiorno a proposito del grande attore Denzel Washington qualche anno fa. Sarebbe facile, comodo e antisportivo infierire sull’uomo-quiz della tv tricolore, meglio trarne una breve analisi (mi dispiace per il professor Scarcia, neanche qui buone notizie). La iper-gaffe di Bongiorno racconta con violenta innocenza verbale un sommerso di prudenze

televisive e tic linguistici che stanno condizionando la visione italiana di tutti gli esseri umani “che parlano incomprensibile”. Ai neri, ai serbi, ai bulgari va sempre riservato un complimentino, una fettina di buonismo natalizio. Anche a Pasqua, anche in piena epifania di una tv che perde occasioni per essere utile.

***Il supplizio d' un italiano in Corfù:*
un caso di intolleranza etnica nell'Eptaneso della
seconda metà dell'Ottocento e la fallita mediazione di
Dionisios Solomós.**

Caterina Carpinato

Sia qui raccomandata la tolleranza
dell'intolleranza altrui¹ [...]

La Grecia che io amo è la Grecia
d'Aristide e del Grisostomo, de' canti
cleftici e del Canari, non codesta
quisquiglia senza nome che rinnega il
passato e stupra l'avvenire².

¹ *Il supplizio d'un italiano in Corfù. Esposizione e discussione di Niccolò Tommaseo*, Firenze, Barbéra, Bianchi e Comp. tipografi-editori, 1855, p. 5. Di recente si è occupato del testo F. Danelon, *Il supplizio d'un italiano in Corfù di Tommaseo*, in: *Niccolò Tommaseo: popolo e nazioni*, a cura di F. Bruni, II, Roma-Padova, Antenore, 2004, pp. 467-509, al quale si deve il più completo studio critico sull'opera tommaseana finora pubblicato; Danelon ha individuato i rapporti fra il testo di Tommaseo e la *Storia della colonna infame* di Alessandro Manzoni, ma non si è soffermato sugli aspetti relativi al contributo di Solomós alla vicenda, né sulle implicazioni che il testo provocò in ambiente eptanesiaco.

² Cit. da N. Tommaseo, *Il secondo esilio, scritti di Niccolò Tommaseo concernenti le cose d'Italia e d'Europa dal 1849 in poi*, I, Milano, F. Sanvito, 1862, p. 280, (ed è relativa all'anno 1853).

Dopo i ben noti fatti veneziani del 1848-49³, il 30 agosto

³ La bibliografia sulla partecipazione di Niccolò Tommaseo alla rivoluzione veneziana del 1848 è molto ampia, basti qui ricordare N. Tommaseo, *Venezia negli anni 1848-1849*, con aggiunta di documenti inediti, prefazione e note di P. Prunas, Firenze, Le Monnier, 1931; eiusdem, *Venezia negli anni 1848-1849*. Memorie storiche inedite con aggiunta di documenti inediti e note di G. Gambarin, II, Firenze, Le Monnier, 1950. L'interesse nei confronti di questo momento storico è stato di recente rinnovato grazie a numerosi convegni ed incontri in occasione dei centenari Manin e Tommaseo: solo per menzionare alcune delle iniziative veneziane menziono *Daniele Manin e Niccolò Tommaseo. Cultura e società nella Venezia del 1848*, Atti del Convegno Internazionale di studi, (Venezia 14-16 ottobre 1999), a cura di T. Agostini, «Quaderni Veneti» 31-32, 2000; *1848-1849 Costituenti e Costituzioni. Daniele Manin e la repubblica di Venezia*, a cura di P. L. Ballini, Venezia, Istituto di Scienze, Lettere ed Arti, 2002. Una delle testimonianze più vivaci sul ruolo svolto da Tommaseo nei moti veneziani del '48 si deve a Cristina di Belgioioso (1808-1871), *L'Italie et la révolution italienne de 1848. La révolution et la république de Venise*, "Revue des Deux Mondes", 1 dicembre 1848, pp. 785-824, recentemente ripubblicato in traduzione italiana di F. Benfante a cura di P. Brunello, C. di Belgioioso, *Capi e popolo. Il Quarantotto a Venezia*, S. Maria Capua Vetere, Edizioni Spartaco, 2005. Fonte importante per la ricostruzione del periodo trascorso a Corfù è la corrispondenza di quegli anni: v.: N. Tommaseo, G. Capponi, *Carteggio inedito dal 1833 al 1874*, per cura di I. Del Lungo e P. Prunas, Bologna, III, Zanichelli, 1920, *Il secondo esilio, Corfù 1849-1854*, dove a pp. 149-150 vi è un sintetico cenno alle violente polemiche scoppiate a Corfù in seguito alle posizioni assunte da Tommaseo in questa vicenda giudiziaria. Si vedano anche L. Ippaviz, *Kerkyra. Bozzetti Storico-idilliaci*, Roma, Tip. dell'Unione Cooperativa Editrice, 1893, (trenta lettere di Tommaseo e Andreas Mustoxydis tra il 1825 e il 1850). Durante il soggiorno a Corfù Tommaseo dettò il saggio *Italia, Grecia, Illirico, la Corsica, le Isole Ionie e la Dalmazia*, pubblicato in *Storia civile nella letteratura. Studii*, Roma-Torino-Firenze, E. Loescher, 1872, pp. 409-547, nel quale vi sono numerosi riferimenti a personaggi della vita pubblica ed intellettuale delle Isole Ionie della prima metà del XIX sec. (tra i quali Foscolo, Mustoxydis, Capodistria, Pieri, Tertsetis ed altri, ma nessun cenno a Solomós). Uno studio ormai dimenticato, nel quale però vi sono numerosi spunti che meriterebbero di essere ripresi, si deve a C.

1849 Niccolò Tommaseo riparò in esilio nell'isola di Corfù⁴, nella quale trascorse alcuni anni della sua vita, fino all'inizio di maggio del 1854. Qui perfezionò la sua conoscenza della cultura greca moderna (ma non della lingua, come egli stesso ammetteva, dal momento che a Corfù tutti parlavano italiano⁵), entrò in stretto contatto con vari intellettuali e scrittori nati nelle isole greche dello Ionio, e sposò una vedova greca, Diamante Pavello⁶. Uno degli interlocutori a lui più cari

Kerofilas, *La Grecia e l'Italia nel Risorgimento Italiano*, Firenze, Libreria della Voce, 1919. In alcuni miei lavori mi sono occupata delle relazioni tra Tommaseo e i Greci, *La corrispondenza inedita tra Niccolò Tommaseo e Markos Renieris*, in: *Niccolò Tommaseo: Popolo e Nazioni*, cit., II, pp. 511-536; *Niccolò Tommaseo, le Scintille greche e la raccolta dei canti popolari: contributo per una storia delle relazioni fra la cultura italiana e cultura greca a metà Ottocento* in corso di stampa per la miscellanea in onore di W. Puchner.

⁴ Di quell'esperienza rimane soprattutto memoria nei tre volumi di *Il secondo esilio, scritti di Niccolò Tommaseo*, cit. Si veda anche il contributo di I. Zingarelli, *Tommaseo a Corfù. Lettere e documenti dagli Archivi viennesi*, "Nuova Antologia" CCLXIX (1930), 7, pp. 359-373, relativo essenzialmente ai rapporti politici.

⁵ Tommaseo aveva interrotto lo studio del greco negli anni in cui viveva a Corfù, come egli stesso dichiara in una lettera del 20 novembre 1851, pubblicata in *Il secondo esilio*, I, pp. 162-163: "... dirne in stampa e in lingua greca il sentimento mio non saprei: sì perché dopo lasciata Venezia, io ho smesso gli esercizi di greco, e meno lo parlo a Corfù che in Italia (di che sarebbe lungo e importuno dirle qui le cagioni): sì perché adesso, più che mai pare a me che il greco da usarsi oggiogiorno debba essere per l'appunto quello della nazione viva, non raffazzonato in forma che non è nè antica nè del medio evo, ma debba serbare la grammatica popolare...".

⁶ Sposata durante l'esilio a Corfù era una donna modesta e riservata. Lo stesso Tommaseo riferiva con orgoglio quanto segue: "Il conte Solomós fa di mia moglie la lode più desiderabile che si possa di donne: *Domandavo chi la conoscesse. Nessuno l'aveva veduta*. E a chi biasimava la scelta mia, egli rispose: *Adesso ell'è delle prime gentildonne di questa terra*. Tale ricordo privato, ulteriore testimonianza dei rapporti di amicizia tra Tommaseo e Solomós, è oggi possibile rintracciare in N. Tommaseo, *Diamante madre e moglie. Memorie*, a cura di A. Manai, Pisa, Giardini editori e

fu Dionisios Solomós (1798-1857)⁷, il poeta nazionale di

stampatori, 1994, p. 61. Nel volume, p. 16, è riportata anche la poesia in greco volgare che Tommaseo compose per la scomparsa della compagna della sua vita (accompagnata da una non corretta traduzione italiana). Un ricordo della moglie, e degli anni trascorsi da Tommaseo a Corfù, Ippaviz, Kerkyra..., cit. pp. 29 e segg.: "... fra questi Italiani, giova rammentare fra i primi: N. T., che dimorò vario tempo a Corfù, e si disposè alla corcirese Diamantina Pavella [*sic!*], donna virtuosa e saggia, da lui teneramente amata. Il figlio e la figlia, nati da questo matrimonio vivono tuttora in Venezia. Con la recente morte della loro zia, è, qui, del tutto estinta la loro parentela per parte di madre. Ma la ricordanza del T. ancor si mantiene viva nell'animo dei buoni Corciresi, suoi contemporanei, che tutti lo rammentano passeggiante per la Spianata, o la via Marina, al chiaro di luna, quasi sempre a capo scoperto, immerso nella contemplazione estatica dello spettacolo meraviglioso che, sempre nuovo, presenta questa commossa e spumeggiante marina, raggiante di luce argentea... Quante volte, a notte, già inoltrata, andava a riposarsi stanco e inebriato dal fascino potente che esercitava su di lui la natura... Non è persona di età avanzata e di qualche istruzione che, alla domanda, *Si ricorda ella ancora del Tommaseo?* non risponda esclamando: *e chi non ricorda il buon Niccolò?* Molti sono gli scritti che vergò il T. durante il suo esilio in Corcira: parecchi però andarono perduti per trascurataggine o altro ...".

⁷ Numerosi sono i riferimenti a Solomós nelle opere di N. Tommaseo, tra questi si possono ricordare un passo contenuto in una lettera del 1854 ad un anonimo interlocutore greco ad Atene, nel quale Tommaseo spiega la sua posizione anti-russa e consiglia ai Greci di non affidarsi completamente alla politica a favore delle *insidie e prepotenze di Pietroburgo* (p. 320): "... dov'è l'arte greca? dove è la scienza? quel che ch'hanno da mostrare di più degno del nome greco è lavoro d'uomini allevati sotto la dominazione turca o la veneziana, nutriti di studii italiani. Salvo il Solomos, (e aggiunge in nota Giulio Tipaldo, Aristotele Valaoritis e Giorgio Terzetti – *jonici come il Solomos tutti e tre* –) che alle lettere italiane professa di dovere il suo magistero nello stile greco, qual greco ora scrive la lingua sua come il Foscolo scrive l'italiana? Nè dicasi che a portare tali frutti è necessario tanto tempo [...] dal riscuotersi della Grecia son già trascorsi trent'anni...". *Il secondo esilio*, I, p. 322. Nei consigli ad un amico, nel 1855, scrive: "... attenetevi ai consigli di Solomos, che vi ama, e ama l'Italia e ama me; e conosce i suoi polli (se pur polli sono);

Grecia, il quale aveva già manifestato concretamente simpatia nei confronti di Tommaseo, in occasione della realizzazione della raccolta dei canti popolari greci. Solomós infatti aveva inviato al Tommaseo alcune varianti e testi poetici raccolti specificatamente per la silloge che lo scrittore dalmata

e col cuore aiutato dall'attico ingegno vi scorgerà fuor delle secche...”, II, p. 165. Un ritratto critico del poeta si legge in Tommaseo, *Il secondo esilio*, II, pp. 446-450, nel quale ricorda “e sempre che fu bisogno difendere gli italiani il Solomós lo fece, e lo fa con zelo quasi appassionato, e con raro coraggio. Nè però egli è men greco..., la lingua che a lui fa di bisogno è la viva; ... dopo i canti de' clefti viene il Solomos, primo scrittore d'arte. ... Possa la Grecia non già vantarsene sterilmente come d'oziosa rarità ma gli esempi di lui con modestia operosa seguire”. Morto Solomós nel settembre del 1857 Tommaseo scrive: “... del Solomos spero poco: ma quand'anco scopriresti tutto quel che Dionigi ha lasciato, non sarebbe che frammenti. Ingegno eletto; ma la subita fama, e il titolo di conte, e la ricchezza gli nocquero. E tra lui e il ... fecero a chi facesse meno, e s'incuorasse a non fare, com'altri a fare. Questo non dire a persona di costì: ma nessuno di loro lo amò e lo ebbe in pregio più veramente di me...”, *Il secondo esilio*, III, p. 120. Ed ancora esprime un giudizio non del tutto positivo sull'uso metrico di Solomós nelle pagine dedicate ad Aristotele Valaoriti, *Il secondo esilio*, III, pp. 230-238, pp. 235-236: “... approdato nel secondo esilio a Corfù, persuadevo a Dionigi Solomos abbandonare i metri italiani che egli con perizia ammirabile maneggiava. L'educazione che egli ebbe qui, e il suo pensare e parlare più spesso in questa lingua, e il poco conversare col popolo che parla il greco più puro, e l'ignorare affatto il continente di Grecia, e anco la lingua antica, e le letture francesi e germaniche, alternate all'italiane, che meglio si conformano al fare ellenico e la grande fama meritategli dal giovanile suo inno in ottonarii rimati alla metastasiana nocquero a quel raro ingegno che fino agli anni ultimi aveva appena tentato il metro della nazione, e questo con rima e soggetti quasi anacreontici, sul fare appunto del Salvioli più che degli uomini di Tessaglia e d'Epiro; ma come ebbe assaggiata la nuova melodia, se ne fece tosto signore; e godeva ch'io gli dimostrassi qualmente questo metro popolare abbia riscontri memorabili in tutta l'antichità. ...io tradussi per esercizio nel greco volgare un canto serbico in senari sdruciolli... il Solomos... voleva farci adattare la musica e pregarne il Manzero suo amico”.

preparava all'inizio degli anni quaranta dell'Ottocento a Venezia. Nell'edizione dei canti popolari stampata a Venezia tra il 1841 e il 1842 da Tommaseo vi sono gli adeguati ringraziamenti per l'attivo contributo apportato da Solomós⁸.

⁸ F. M. Pontani, *Tommaseo e i canti popolari greci*, in: *Niccolò Tommaseo nel centenario della morte*, a cura di V. Branca e G. Petrocchi, *Civiltà Veneziana* 22, Firenze, Olschki, 1977, pp. 461-483; G. Th. Zoras, *Tommaseo e la Grecia moderna*, *ibidem*, pp. 485-518; E. Kriaràs, *Ο Τομμασέο τα δημοτικά μας τραγούδια και τα νεα μας γράμματα*, in *Αφιέρωμα εις την μνήμη του Μανόλη Τριανταφυλλίδη*, Θεσσαλονίκη, Ίδρυμα Μ. Τριανταφυλλίδη, 1960, pp. 205-224 (ora in *Φιλολογικά Μελετήματα, 19ος αιώνας*, Athina, Kedros, 1979, pp. 216-243); B. Raditsa, *Tommaseo's Cultural Understanding between South Slaves and Greeks*, in *Μελετήματα στην μνήμη του Β. Λαοῦρδα*, Θεσσαλονίκη, 1975, pp. 487-493 (M. Lascaris, *Tommaseo Traducteur de Chants Serb en Grec*, Communication faite à Prague au Congrès des Philologues Slaves le 7 Octobre 1929, Prague 1930, dato bibliografico indiretto tratto dal lavoro di Raditsa); A. Liakos, *Ἡ ἰταλική ἐνοποίηση καὶ ἡ Μεγάλη Ἰδέα*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1985, (Τὸ κήρυγμα τοῦ Τομαζέο, pp. 47-50); D. Martinelli, *Tommaseo traduttore dei canti popolari greci sulle orme del Fauriel*, in *Niccolò Tommaseo. Popoli e nazioni*, cit., pp. 115-142, la studiosa non conosce il greco moderno, condizione indispensabile per comprendere la qualità della trasposizione linguistica dal greco volgare all'italiano: se si vuole analizzare la traduzione di Tommaseo è necessaria la conoscenza del greco e in particolare del greco dei canti popolari. Una scoperta d'archivio di poco più di una ventina d'anni fa ha individuato in alcuni manoscritti conservati a Lixuri, a Cefalonia, alcuni dei testi che il poeta greco fornì all'amico italiano D. Solomós, infatti, aveva preso a cuore la raccolta di Tommaseo: nell'archivio di Lixuri si conserva prezioso materiale poetico popolare trascritto da Gheorghios Iakovatos (1813-1882), per il poeta nazionale di Grecia nel 1831, il quale a sua volta lo trasmise in parte al Tommaseo: non mi risulta che siano stati fatti lavori scientifici sui canti popolari greci pubblicati nel 1841-42 sulla base di questa preziosa documentazione che Solomós fornì in parte al Tommaseo, si veda il volume di Β. Μεταλλινού, *Ληξουριώτικα Χειρόγραφα. Ἄγνωστη πηγή τοῦ Δ. Σολωμοῦ καὶ τοῦ Ν. Tommaseo* Athina, Domos, 1986. In un passo

Per riassumere in poche parole gli antecedenti al *Supplizio di un italiano in Corfù*, ricordo semplicemente che il poligrafo dalmata Niccolò Tommaseo, personaggio molto particolare nel quadro dell'Ottocento letterario italiano, sin dalla fine degli anni Trenta, aveva manifestato uno spiccato interesse per la lingua e la letteratura greca volgare, aveva voluto imparare i rudimenti principali del greco parlato e si era impegnato per tradurre e completare in italiano la fortunata antologia di canti popolari greci di Claude Fauriel⁹.

La Venezia dei primi anni Quaranta dell'Ottocento era in grande subbuglio: gli spiriti rivoluzionari antiasburgici riponevano nei greci molte delle loro speranze. La Grecia da poco si era sollevata contro l'invasore ottomano che l'aveva oppressa per secoli e da pochi anni aveva ripreso il cammino verso la libertà e la democrazia; gli ideali e le aspirazioni si fondevano con il passato ed il presente e sembrava che nella storia greca dell'epoca si potessero trovare germogli vivi per innestare la rivoluzione anche in Italia. L'interesse nei confronti del greco e dei greci assume quindi in Tommaseo e in molti intellettuali del suo tempo non solo un carattere culturale, letterario, poetico, linguistico, ma anche una dimensione fortemente politica.

Solomós dal canto suo aveva una formazione italiana ed era diventato poeta greco in un secondo momento, operando una scelta che ebbe subito una connotazione di impegno civile: tornato nelle isole Ionie dopo un lungo soggiorno in Italia, si adoperò attivamente nell'esprimere poesia nella sua lingua madre e compose un dialogo sulla lingua in difesa del volgare

relativo all'invio dei canti popolari per la raccolta di Tommaseo, in una lettera (datata 12 giugno 1841), di Solomós allo scrittore dalmata, si legge: «Ecco quanto ho e godo che venga in mani sì degne, Signore mio riverito e caramente amato; e sia conosciuto ed accolto nella terra della sapienza e della cortesia [...]», D. Solomós, *Τά εύρισκόμενα, Κέρκυρα, Τυπογραφείον Ερμής*, 1859, p. 353

⁹ Si veda anche M. Cortellazzo, *Il dialetto corcirese per Niccolò Tommaseo*, in *Daniele Manin e Niccolò Tommaseo... cit.*, pp. 321-327.

in un momento in cui la lingua greca parlata non aveva ancora una sua precisa fisionomia¹⁰.

Le isole dell'Eptaneso, dopo esser state dominate per secoli dalla Serenissima, in seguito al trattato di Campoformio del 1798, erano passate prima sotto un protettorato francese e poi inglese. Negli anni in cui Tommaseo viveva in esilio a Corfù si erano rifugiati nell'Eptaneso anche molti altri italiani che avevano avuto parte attiva nei moti rivoluzionari del '48. Costoro avevano trovato nelle isole greche un ricovero, ma ben presto si accorsero anche di aver di fronte un crescente sentimento di ostilità: la civile convivenza tra la cultura italiana e quella greca, tra la lingua italiana e quella greca erano entrate in grave crisi. I greci avevano accolto di buon grado i combattenti italiani per la libertà che avevano dovuto lasciare la loro patria per ragioni politiche, ma ben presto nelle isole Ionie, in modo più evidente che non nel Nuovo Regno di Grecia, si svilupparono sentimenti contrastanti e contraddittori: gli esuli erano visti con benevolenza e simpatia in quanto rifugiati a causa delle loro idee libertarie, ma erano nello stesso tempo disprezzati e osservati con sospetto in quanto membri di quella comunità linguistica e religiosa che per secoli aveva dominato con il leone di Venezia nell'area dell'Eptaneso.

Tra la fine del 1851 e l'inizio del 1852 si era celebrata a Corfù l'instaurazione legale della lingua greca e la conseguente "morte della barbara lingua italiana", come si leggeva nelle affissioni per le vie illuminate a festa secondo la

¹⁰ Una traduzione italiana del testo si trova anche in E. Brighenti, *Manuale di conversazione italiana-neoellenica ad uso degli studiosi e dei viaggiatori col dialogo di Dionisio Solomós intorno alla lingua*, Milano, Hoepli, 1909, pp. 101-140. Per una rivalutazione dell'opera di Solomós in Italia potrebbe essere utile una riedizione delle pagine di G. Regaldi, *Canti e prose*, Torino, Tipografia Scolastica di Sebastiano Franco e figli, 1862, pp. 395-420 dedicate a Giulio Tipaldo nelle quali si traccia un ritratto del poeta visto da vicino. Regaldi ha anche fornito una rielaborazione poetica del componimento lirico *Φαρμακωμένη* [*Avvelenata*] di D. Solomós, pp. 254-259, ed un episodio del *Lambro*, pp. 408-411. Un cenno al *Supplizio*, cit., a p. 91.

testimonianza di Tommaseo che assisteva in prima persona a quest'evento¹¹. Il sorgere di un sentimento ostile nei confronti degli italiani si manifestava con un rifiuto esplicito non solo della loro espressione linguistica ma anche con il disprezzo sempre più acceso nei confronti della fede cattolica.

Il supplizio d'un italiano in Corfù non è tra le letture più note e studiate nell'ambito della nostra storia letteraria: mi sembra pertanto utile fornire alcuni elementi descrittivi, che non sono semplicemente elementi chiarificatori per la conoscenza formale del testo ma anche per entrare nello specifico. Il testo, pubblicato a Firenze nel 1855, è incentrato su un fatto di cronaca che scatenò una reazione eccessivamente violenta e mise in luce quanto difficili fossero in realtà i rapporti fra i greci delle isole dello Ionio e gli esuli italiani che vi si erano stabiliti. La vicenda alterò definitivamente i rapporti di Tommaseo con l'ambiente corcirese e lo spinse ad allontanarsi da Corfù. Rimangono numerosi echi dell'accaduto nella corrispondenza dell'epoca e nel *Secondo esilio*, pubblicato nel 1862 a Milano, nel quale lo scrittore raccoglie lettere ed osservazioni su vari temi scritte del periodo trascorso sull'isola greca¹².

Cosa era successo?

Una sera due profughi italiani, Francesco Ricci e Antonio Lattuga, erano entrati in una taverna, nella quale *dì e notte parlavasi di Turchi e Russi* (p. 63), al loro apparire da un tavolo di greci innalzarono canti sulla Croce, seguiti da insulti contro gli italiani. Il clima, surriscaldato dall'alcool e dalle informazioni forse inesatte che circolavano relative a posizioni politiche assunte gli italiani a favore dei turchi, contribuì allo scoppio di una rissa. Dalle canzoni alle batoste e

¹¹ Tommaseo, *Il secondo esilio*, p. 167. Ed ancora: "... le isole Jonie oramai d'italiano non ne vogliono più sapere, nè questo le aiuta a sapere di greco. La confusione delle lingue è una pena: ma l'estinzione delle lingue è altra più grave pena [...]", *ibidem*, p. 211.

¹² Si veda ad esempio la lettera del 18 novembre 1853 *al signor... a Firenze*, nella quale vi è il resoconto della vicenda che poi verrà sviluppata nel libro oggetto di questo intervento, Tommaseo, *Il secondo esilio*, I, pp. 280-282.

dalle batoste ai coltelli. Ci scappò il morto: un greco, infatti, Nicolò Zalappa, cadde ucciso e Francesco Ricci venne ritenuto colpevole d'omicidio volontario.

Dalle testimonianze incluse alla fine del libro da Tommaseo sappiamo direttamente che nell'osteria:

“parlavano di quel che seguiva tra Russi e Turchi, e dicevano anco degl'Italiani che prendevano parte contro i Russi, e cantavano un inno ellenico. Allora i due accusati si alzarono e s'accostarono allo Zalappa, che con gli altri cantava l'inno, e gli dissero: Che ci date noia? Se gl'Italiani che sono in Costantinopoli vanno in soccorso de' Turchi chi sa la cagione? Che c'entriamo noi?”(p. 227).

I greci cantavano *Nella città risplenderà la Croce*, un canto popolare, nel quale il desiderio di rivedere Costantinopoli città cristiana era dettato più da sentimenti politici e rivoluzionari che da pulsioni prettamente religiose. Essere greci ortodossi dunque in quel momento a Corfù significava anche nutrire la speranza di poter sconfiggere i Turchi e poter riconquistare alla cristianità la Polis perduta nel 1453. Essere italiani invece in quel momento significava anche essere ostili a tale *μεγάλη ιδέα*, *grande idea*, (secondo la definizione che comunemente viene data a tale impossibile disegno politico che infervorò gli spiriti greci dalla metà dell'Ottocento almeno fino alla disastrosa catastrofe di Smirne del 1922).

Per sintetizzare il clima creatosi dopo il fatto di sangue, che determinò il processo penale con valore di processo politico, uso le parole di Tommaseo, da una lettera ad un corrispondente non noto, scritta il 18 novembre 1853 e pubblicata nel *Secondo esilio*:

“[...] gli Italiani e i Corcirensi di rito latino erano e con istampe e con parole pubbliche di scherno e di

odio aizzati e chiamati difensori di cani¹³, e cani anch'essi; un Romagnolo, uomo del popolo [*intende Ricci*], ma che era vissuto fino allora quieto, in un'osteria, nel sentir canti di spregio e parole d'infamia, andasse a prendere nella vicina casa un coltello e freddasse un de' Greci [...]"¹⁴.

La vicenda di cronaca giudiziaria analizzata nel libro in esame non è esclusivamente incentrata sulla difesa di Francesco Ricci, accusato di aver commesso volontariamente l'assassinio di un greco e condannato, prima ai lavori pubblici a vita, poi in un secondo giudizio condannato a morte, ma è anche un grido di protesta contro l'atteggiamento assunto dai Greci contro gli Italiani nei primi anni Cinquanta dell'Ottocento. Dionisios Solomós, che apparteneva ad una delle famiglie più illustri dell'Eptaneso ed aveva un prestigio personale non indifferente, tentò di intercedere per ottenere la grazia, ma inutilmente.

La strenua difesa dell'italiano reo di omicidio, strenua e appassionata ma sostenuta dopo il tragico esito del giudizio del Consiglio supremo, non fu particolarmente apprezzata negli ambienti della capitale corcirese e neanche dagli amici greci di Tommaseo: Emilio Tiplado, che nutriva nei confronti dello scrittore un affetto sincero, fu infastidito dall'eccessiva enfasi data alla vicenda, mentre Andrea Mustoxydis (con il quale Tommaseo manteneva rapporti amichevoli sin dal lontano 1821, ma più formali, in quanto tra i due esistevano attriti dovuti a varie ragioni) reagì in modo particolarmente acceso. Uno degli amici di Mustoxydis, Niccolò Beltrami Manassis, scrisse ben quattro articoli contro Tommaseo sull'*Ἐφημερίς τῶν εἰδήσεων*, alla quale lo scrittore italiano

¹³ Da una lettera del 1853 "... e questi qui davano de' cani agl'Italiani, tutti quanti e perché quattro disgraziati s'erano messi sotto la bandiera del Turco: uno per necessità, uno per balordaggine, uno per menare le mani ad ogni costo, uno per odio de' Russi, che pare non siano, nè facciano gran cosa per essere la tenerezza e l'ammirazione del mondo incivilito...", Tommaseo, *Il secondo esilio*, I, p. 270.

¹⁴ *Ibidem*, p. 281.

replicò adeguatamente, con il noto intervento diretto *Al popolo di Corfù*¹⁵. Sullo stesso giornale prese la parola anche Mustoxydis¹⁶, e molti altri articoli erano già stati pubblicati contro le posizioni assunte nei confronti dei greci e dell'intera vicenda da Tommaseo. La reazione di Tommaseo non fu interpretata come la giusta indignazione per una condanna ritenuta illegittima e sproporzionata all'accaduto, bensì come una precisa presa di posizione contro l'operato dei giudici greci di fede ortodossa. La lite, infatti, come già detto, era scoppiata in seguito alle ingiurie rivolte dai greci contro gli italiani, per le loro posizioni politiche filo-turche e per il loro credo religioso. Tommaseo scorgeva nelle reazioni provocate dall'omicidio una testimonianza di un clima politico anti-italiano, Mustoxydis lo accusò di aver ingigantito e aggravato tutta la vicenda:

¹⁵ M. Lascaris, *Niccolò Tommaseo ed Andrea Mustoxidi*, "Atti e memorie della Società Dalmata di Storia Patria", (1934), 3, pp. 1-39 (riporta preziose informazioni sulla vicenda) e G. Th. Zoras, *Ἐπτανησιακὰ μελετήματα, Γ', Θωμαζαῖος καὶ Ἐπτανήσιοι, ἀνέδοτος ἀλληλογραφία*, Athina, Σπουδαστήριον Βυζαντινῆς καὶ Νεοελληνικῆς Φιλολογίας, 1965, pp. 292, 346-348, 355. Si veda anche la sintesi della lettera di E. Tipaldo a A. Mustoxydis, 7.10.1855, con riferimento alle posizioni assunte da T. relativamente alla questione in D. Arvanitakis, *A. Mustoxidi - E. Tipaldo, Carteggio, 1822-1860*, Athina, Museo Benaki, Kotinos 2005, p. 792, e osservazioni di Mustoxydis nella lettera a Tipaldo dell'8.3.1856, p. 793: "... hai visto come il Tommaseo s'è imbizzarrito? Lo credeva di più alti sentimenti, ma non soggiungo di più perché tu te ne stai neutrale. Solone non voleva nelle discussioni codeste neutralità. Non soggiungo altro". Tipaldo non era rimasto indifferente allo scritto di Tommaseo, ma aveva preferito non prendere posizione pubblicamente, come egli stesso di chiara in una lettera a Mustoxydis del 23.4.1856; cf. Arvanitakis, *cit.*, p. 795. Rinvio a questa monografia per le notizie biografiche e storiche relative ad Emilio Tipaldo e Andreas Mustoxydis.

¹⁶ La lettera aperta di Muxtoxydis a Tommaseo è per intero riprodotta da Lascaris, *Niccolò Tommaseo ed Andrea Mustoxidi*, *cit.* pp. 12-15.

“chi mai s’è avvisato di mutare una rissa di taverna
in rissa di nazioni?”¹⁷

In una lettera ad un anonimo corrispondente a Venezia, del 1855, pubblicata nel *Secondo esilio*¹⁸, Tommaseo, riportando la notizia del tragico avvenimento di Corfù, conclude scrivendo che tutta la vicenda ha chiari risvolti politici e paventando che *l’ingrandire della Russia sarebbe alla Grecia troppo più funesto della turca tirannide*¹⁹. Anche nella lettera aperta al *Popolo di Corfù*, Tommaseo spiega analiticamente le sue posizioni, testimoniando in modo molto vivace e partecipe il clima surriscaldato creatosi intorno a questa situazione drammatica²⁰.

Nella prima parte dell’opera, dopo l’introduzione, Tommaseo presenta l’accaduto:

“Trattasi scrive d’un uomo strangolato: non si tratta della nazione greca, che da tali imprese non è usa ad attendere né salvezza né gloria; non si tratta neanche del popolo di Corfù, il quale senza rumore ascoltò le difese dell’accusato, e la prima sentenza più mite udì senza sdegno, e la sua morte compianse; non si tratta del clero, che o nella cosa

¹⁷ Dalla lettera aperta di Muxtoxydis a Tommaseo, M. Lascari, *Niccolò Tommaseo...*, cit., p. 14.

¹⁸ II, pp. 13-14. Ed ancora riferimenti al libro sul *supplizio* vi sono nella lettera al console greco a Corfù, del 1855, *ibidem*, pp. 159-160 e nelle lettere del settembre 1855, pp. 160-162, 163-164. Echi della vicenda ancora nelle note al ritratto di Andrea Mavromati, II, pp. 455-457.

¹⁹ Utili per la ricostruzione storica del clima politico-religioso dell’epoca in questo specifico contesto si vedano di studi di A. Tamborrà, *Crisi d’Oriente, guerra di Crimea e polemiche politico-religiose fra cattolici e ortodossi (1853-1856)*, “Clio” V, (1969), 2-3, pp. 169-191 e *eiusdem*, *Niccolò Tommaseo, il mondo ortodosso e il problema dell’unione delle Chiese*, in *Niccolò Tommaseo nel centenario della morte*, cit., pp. 583-628.

²⁰ La lettera è riprodotta anche nel *Secondo esilio*, cit., II, pp. 174-188.

non prese veruna parte, o la prese onorevole e pia: si tratta d'un fatto giudiziale, e cercasi se un uomo fosse trascinato al patibolo, a ragione od a torto" (p. 1).

Tommaseo riteneva infatti che sia l'accusa che la condanna capitale fossero state mosse non da un effettivo senso di giustizia, bensì fossero state determinate da un sentimento antitaliano, cioè da quel diffuso sentimento di intolleranza etnica e religiosa che dilagava in quel periodo nelle Isole Ionie. Egli infatti osserva che *era notorio che italiani, esuli o no, e cittadini di Corfù del rito latino erano stati reiteratamente assaliti con ingiurie calunniose* (p. 57); si diceva inoltre che era colpa degli italiani se quattro secoli prima Costantinopoli era caduta in mano turca e *cosa ancor più favolosa* che gli esiliati italiani erano spie del Papa. (p. 111). Il processo penale era diventato un processo politico: un episodio da taverna, divenuto tragico per la contingenza politica, assume la funzione di *goccia che fa traboccare il vaso*.

Gli italiani non erano visti di buon occhio: si credeva che molti di loro avessero preso posizioni in difesa degli Ottomani, pertanto erano considerati nemici:

“Correva nella state del milleottococinquantatre da più settimane la voce in Corfù che una legione straniera si venisse in Costantinopoli formando a servizio de' Turchi contro la Russia, e che ci entrassero Italiani: la voce poi smentita e da' giornali e da' fatti, diffusa allora nel popolo della città, il qual e nulla ne poteva sapere, diede pretesto a pubbliche e private accuse ed ingiurie contro gl'Italiani ivi dimoranti [...]” (p. 7).

Nemici politici, dunque gli italiani, e nemici della fede. O meglio, per riportare le parole di Tommaseo, che riferisce gli insulti che gli italiani ricevevano, essi erano considerati *cani e difensori di cani* (p. 7). “Nelle parole – scrive Tommaseo –

è il destino delle cose. Dalle canzoni che gli uomini brilli cantavano nacque la tragedia, e tragudi chiamano i Greci tuttavia le canzoni di qualsiasi genere, e queste cantate da un vinaio, diventarono davvero tragedie”, (p. 180).

Nella prima parte del *Supplizio*, definita *Giuridica* (pp. 1-110), vengono esposti i fatti, come essi si svolsero secondo le varie testimonianze, attraverso la disamina accurata di tutte le voci di coloro che avevano assistito all’episodio. Una sezione consistente è dedicata nel confutare la premeditazione del gesto. Tommaseo crede che la vicenda abbia assunto una gravità particolare al di là del fatto in sé a causa delle contingenze politiche, linguistiche e religiose:

“Una sera un Greco in una taverna cantava un inno alla Croce: viene un Italiano e l’ammazza. – Certo se la questione ponesi in questa forma, l’Italiano è un empio scellerato, e i nomi d’inno, di Grecia, di Croce cadono sul capo suo come triplice anatema. Ma se qualche briaco di fiele potè forse in un momento di furore presentare la questione così, la logica del diritto e la logica della morale non permettono che così la si presenti ad uomini che ragionano [...]”, (p. 56).

Nella seconda parte, *Morale e civile* (111-215) Tommaseo prende le sue misure con eloquio da avvocato difensore, aggrappandosi a tutti gli appigli possibili per dimostrare quanto un episodio grave ma casuale e non premeditato sia stato manipolato dal livore e dall’odio etnico. In tale contesto uno spazio notevole è dedicato alla questione della lingua, ed in particolare a quella usata nel processo: Tommaseo ritiene che l’aver condotto il processo in greco non sia stato equo. Gli accusati infatti non conoscevano perfettamente la lingua greca, mentre i giudici e i testimoni di lingua greca conoscevano benissimo l’italiano (pp. 26-30).

Proprio all’inizio di questa seconda sezione del libro Tommaseo introduce uno dei protagonisti della vita culturale e civile della Corfù dell’epoca, Dionisios Solomós, che per la

sua attività letteraria viene oggi considerato il padre della lingua letteraria neogreca e poeta nazionale. Egli svolse un ruolo non secondario, come già accennato, nel tentativo di salvare la vita al condannato, ma la sua missione non ebbe l'esito sperato. Finora i pochi studiosi che hanno letto criticamente il testo non hanno dato rilievo all'intervento del poeta greco: ritengo invece che sottolineare la posizione assunta dal poeta greco all'interno di questa vicenda, di questo episodio che oggi appare minimo all'interno dei grandi fatti della storia dell'epoca, sia invece abbastanza importante, non solo per inquadrare meglio come si svolse tutta la vicenda giudiziaria nel contesto di intolleranza etnica e religiosa ma anche per comprendere meglio la personalità di uno dei più significativi rappresentanti della poesia romantica europea, di un poeta che non ha semplicemente operato un cambiamento di mentalità, di cultura e di lingua attraverso la stesura di versi ma che è anche intervenuto in prima persona nella vita pubblica – secondo le sue capacità e possibilità. Il ruolo assunto da Solomós è, a buon diritto, quello di poeta civile, di intellettuale organico – come si diceva una volta –.

“[...] Gl' insulti andavano anche ai Corcirei del rito latino: di che prese nobile sdegno Dionigi Solomós, l'unico poeta greco che sia noto all'Europa, l'unico forse d'Europa i cui canti sieno cantati dal popolo, e non da un solo ordine di persone, o in una sola città, come quelli del Beranger; migliore il Greco del Francese in quanto che d'immagini corrompitrici non imbrattò la sua rima. Egli ama l'Italia, siccome colui ch'è degno di sentirne i pregi, e però di compatirne i difetti e le calamità; autore anch'esso di versi italiani sicuri ed eletti; e' riosce di dovere qualcosa all'Italia, e con l'abbondanza di lode e di gratitudine ch'è propria de' ricchi, non teme rimeritarla: onde pubblicamente in presenza di Greci e di Inglesi pronunziò questo verso, dell'Italia parlando: *Ov'io barbaro giunsi, e più non sono*” (pp. 111-112).

Tommaso narra come Solomós si fosse impegnato in prima persona per tentare di salvare la vita dell'imputato:

“[...] Il Solomós non dico che in questa mediazione pia adoperasse quel coraggio che va incontro a' pericoli, dacché egli conoscente ed estimatore del popolo vero, e bene avvezzo a discernere da esso i suoi adulatori fiacchi, sapeva già che non c'era pericolo a dimostrare pietà; ma sibbene adoperò quell'altra sorta di coraggio più rara, che va incontro agli sfacciati rifiuti [...]. Egli, che leggeva a taluni nel cuore, e con gli occhi indovini di poeta, sicuri più che quelli di un giudice, traeva dagli occhi fuggenti ed erranti la confessione della premeditata crudeltà, pur degnava di rivolgere a costoro il ragionamento, la preghiera, la supplica; mostrando pur di voler sperare quello di che disperava, per adempiere il dover suo in sino alla fine; e a un di coloro conchiudendo, con fronte alta e con voce sicura da suonare possente più d'ogni rimprovero, vi bacio- diceva- le mani. [...] Egli avrebbe fatto assai più se solo a intercedere e s'altri non si fosse profferto; ond'era da riguardarsi che l'una mediazione non impacciasse l'altra [...]. In questa occorrenza il Solomós fece prova di quella faconda variata in pensieri e in immagini e in sentimenti, in ischiettezza e in accorgimento, in ispirazioni di natura e in arguzie d'arte [...]. Fu il Solomós al Lord Alto Commissario pregandolo d'interporre la sua parola; ma questi all'umanità che ce lo sospingeva da sè aveva troppi ritegni [...]. Da questi e forse da altri pensieri combattuto l'animo dell'inglese, con doppia pena ascoltava le parole del Solomos e rispondeva: Non mi affliggete, non fate la mia condizione ancora più difficile di quel ch'ell'è [...]. Il dì seguente fu

aperta al Solomos la porta e l'orecchio di Monsignore [...]”²¹.

Il Vescovo greco convocò i due fratelli dell'ucciso e parlò loro per due ore, senza alcun risultato positivo, tanto che *con rammarico sincero* inviò un prete a riferire a Solomós *la risposta più nera* (p. 147).

Un capitolo del libro è dedicato al *popolo e al clero* (pp. 180-187): qui Tommaseo mette in guardia i Greci dagli estremismi religiosi e dall'ignoranza che rende servi, e che impedisce di discernere i veri nemici del popolo e della fede. L'arringa continua con una disamina della lingua usata nel processo: *l'uso della lingua greca in questo giudizio si disforma e dalla legge scritta e da quelle del senso comune e dell'umanità e del letterario decoro* (pp. 187-188): il capitolo che segue, *La lingua e la civiltà*, (pp. 187-209) è particolarmente significativo non solo al fine di valutare quanto le frontiere linguistiche abbiano potuto falsare l'esito del processo, ma anche più in generale al fine di considerare la posizione assunta da Tommaseo relativamente alla questione della lingua greca moderna. Questa parte non risulta chiara agli italianisti che non frequentano il contesto storico-linguistico e letterario greco ottocentesco: anche Benedetto Croce²² non capì l'importanza fondamentale di questa sezione, che invece, soprattutto per un linguista come Tommaseo, assume un valore particolare, dal momento che egli ritiene che la lingua abbia una specifica carica politica oltre che espressiva e poetica, e sostiene che l'uso di un codice linguistico piuttosto che un altro testimonia l'adesione ad un programma, ad un orientamento politico piuttosto che ad un altro. Il problema della lingua, in una realtà politica come quella greca della metà del XIX sec., era un problema

²¹ *Il supplizio*, cit., p. 145.

²² B. Croce, *Niccolò Tommaseo*, in *La letteratura della nuova Italia. Saggi critici*, Bari, Laterza, 1967⁷, vol. I, pp. 40-67, in particolare pp. 64-65.

molto serio, dalla forte connotazione politica. La capitale del nuovo regno di Grecia si trovava ad affrontare non solo l'esigenza di realizzare dal nulla, in un piccolo borgo di poche migliaia di persone intorno alla rocca sacra ad Atene del Partenone, una nuova città europea, ma doveva anche organizzare da zero la propria vita amministrativa, giuridica, politica e necessitava di uno strumento linguistico comune: ad Atene si scelse la via della *καθαρεύουσα*, cioè la via della lingua epurata, della lingua ingessata in una morfologia ed in un lessico non in uso quotidiano, ma più strettamente connessa con la struttura del greco antico: una costruzione linguistica artificiale simile alla realizzazione neoclassica dell'aspetto urbanistico della nuova capitale. I nuovi palazzi ottocenteschi, costruiti sul suolo ove un tempo sorgevano le case degli illustri ateniesi del secolo d'oro, dovevano avere la dignità architettonica dell'Atene di Pericle (o almeno dovevano avere chiari richiami all'arte classica) e le strutture linguistiche dovevano essere quanto più possibile vicine al greco antico che gli europei conoscevano ed apprezzavano. I Greci al potere ad Atene nei primi anni del regno erano essenzialmente greci della diaspora e Fanarioti, per i quali tale falsificazione linguistica assumeva contorni apprezzabili; i combattenti greci che conoscevano solo la lingua parlata spesso non sapevano leggere e scrivere (come il Comandante Theodoros Kolokotronis che dettò le sue memorie al letterato e giudice G. Tertsetis, amico di Tommaseo, o come Makrighiannis che invece volle imparare a scrivere proprio per poter narrare in prima persona quanto aveva visto e compiuto durante la lotta per l'indipendenza). Nelle isole Ionie il problema della lingua aveva un'altra dimensione politica: la lingua ufficiale dell'amministrazione e anche della vita quotidiana era stata l'italiano che aveva convissuto accanto al greco volgare. Qui, più che in altre zone della Grecia, poté svilupparsi una produzione letteraria in volgare, il cui principale esponente è Dionisios Solomós.

Tommaseo non riusciva a capacitarsi né a rassegnarsi: trovava assurdo ed innaturale che ad Atene, nella città dove si riprendeva in mano la vita politica del popolo greco – dopo i

duri secoli della dominazione turca – venisse portato avanti non solo a livello politico, amministrativo ma anche letterario e poetico un programma di epurazione della lingua greca viva e di creazione di una lingua morta artificiale:

“... Codesti ammiratori dell’antico scomunicano l’antichità [...] (p. 191); [...] Que’ pedanti che vilipendono il parlare de’ volghi, son come il gallo che razzola nel letame, e della perla non sa che si fare [...] (p. 194); [...] Quand’anche il greco d’adesso fosse tutto barbaro e brutto, voi lo dovrete scrivere perché vivo; perché gli scrittori sono all’uso del popolo e non il popolo all’uso degli scrittori” [...] (p. 196); [...] lasciate al popolo la lingua almeno; a lui, che chiamate sovrano, permettete almeno la sovranità de’ pronomi... (p. 204)”.

Anche in altri suoi scritti Tommaseo espresse sempre la sua posizione contraria alla scelta linguistica operata nella capitale greca, convinto – a ragione – che una lingua artificiale, non parlata attivamente dal popolo, non potesse mai avere la pretesa di diventare una lingua vera ed una lingua letteraria e poetica²³. L’analisi delle punto di vista di Tommaseo sulla

²³ Si veda ad esempio quanto N. Tommaseo scrive in *Dizionario d’estetica*, III edizione riordinata ed accresciuta dall’autore, tomo II, parte moderna, Milano, presso Fortunato Perelli, 1860, p. 467: “[...] A chi domanda dove sono in tanti anni di liberi studi i versi e le prose degne del greco ingegno rispondono: non si fa in pochi anni una lingua. - Fare una lingua? Ma se ce l’avete bell’e fatta! Fare una lingua? Ma secoli non bastano a tanto. Voi avete tempo da perdere, e tornare a scuola, e mandare tutta la nazione alla scuola, Se aspettate fino a quel dì, non avrete più Grecia. Fare una lingua? Ma son forse i libri e le Università che la fanno? E sapete voi che lingua intendete fare? Siete d’accordo voi dotti? Volete l’antico? Scrivete e parlate l’antico. S’egli ami visto che nell’atto d’edificare sdegnosi le pietre massicce che il monte dà, per prender materia che al tocco dell’aria e non sotto il martello si sbriciola? Questo che voi fate ora è un disfare.

questione della lingua greca meriterebbe un discorso a parte, ma esula dall'argomento centrale di questo intervento (spero di poter aver occasione di ritornare sull'argomento). Sia detto qui soltanto che Tommaseo ritiene che l'episodio di sangue abbia avuto una funesta evoluzione con la condanna a morte dell'italiano, non solo per l'omicidio – colposo o premeditato – ma anche a causa della nazionalità, della fede e della lingua parlata dal reo. Essere italiani, cattolici, e non di madrelingua greca nella Corfù del metà dell'Ottocento significava rappresentare secoli di dominazione straniera nelle terre di lingua greca, e pertanto significava essere nemici della stirpe, del γένος che in quegli anni stava cercando di stabilire la propria identità.

Nell'ultima parte del libro (pp. 219-325) vi sono quattro appendici nelle quali sono contenuti i documenti e le testimonianze poi i voti e le sentenze; quindi alcuni articoli del codice di procedura penale in vigore nell'Eptaneso dell'epoca (leggi che secondo Tommaseo non furono osservate); seguono alcune osservazioni di giureconsulti, quindi la richiesta di grazia che venne mossa il 18 dicembre 1853 ed in ultimo la risposta ufficiale del Primo Senato degli Stati-Uniti delle Isole Ionie che rigetta la petizione con la richiesta di grazia.

Francesco Ricci fu condannato; Tommaseo lasciò amareggiato ed incompreso l'isola di Corfù; Solomós qualche anno dopo il processo morì, forse alcolizzato, non portando a compimento le sue opere né la sua missione di poeta impegnato per la rinascita spirituale e politica del suo popolo; le isole dello Ionio passarono al Regno di Grecia nel 1864; il *supplizio di un italiano in Corfù* è stato quasi completamente dimenticato, così come si è persa la memoria di altri innumerevoli momenti tragici, che hanno provocato nel corso

Più facile condurre il popolo francese e l'italiano e lo spagnolo e il valacco a parlare latino, che condurre i Greci d'Epiro e di Tessaglia a parlare la lingua, non dico di Senofonte, ma del signor Rizo e dei suoi colleghi valenti [*scil. la katharevusa*]...”.

della storia sangue e morte per motivi politici, religiosi e razziali.

Rimane ancora oggi, sempre pronta ad esplodere, la scintilla dell'odio etnico, del rifiuto dell'altro, del diverso. Rimane il disprezzo per le differenze linguistiche e religiose, l'incomprensione per le abitudini di vita che testimoniano una cultura differente. Rimane altresì il dovere di impegnarsi per mantenere il ricordo, anche di episodi che oggi sembrano minimi, anche ridando voce al supplizio di quell'italiano, perché -forse- solo la conoscenza di quanto è avvenuto, solo la storia possono contribuire a mantenere bassa la fiamma dell'intolleranza e a rompere il silenzio. Il silenzio e l'oblio sono sempre complici di ogni intolleranza e sopraffazione.

La Dalmatie des Vénitiens et des Croates: disputes autour d'une histoire commune et pour de nouveaux intérêts.

Antoine Guillaumie

«Celui qui a le contrôle du passé a
le contrôle du futur. Celui qui a le
contrôle du présent a le contrôle du
passé.»¹

L'histoire de la République de Venise est l'un des plus importants chapitres de celle de l'Adriatique. Cette mer presque close est considérée par les Vénitiens comme une extension de la Lagune. L'Adriatique est surnommée «le Golfe de Venise». C'est avec cette mer que le doge célébrait un mariage symbolique lors de la célèbre fête de la *Sensa*. C'est aussi la principale route des Vénitiens qui se tournaient plus volontiers vers cette plaine ondoyante emplie de promesses qui s'ouvrait derrière le Lido, que vers les terres peuplées de rivaux qu'ils avaient fui pour fonder Venise. Cette réputation leur vaudra une plaisanterie tenace qui circule encore: les Vénitiens sont mauvais cavaliers parce qu'ils montent sur leur cheval, puis attendent que le vent souffle.

Contrôler la route adriatique c'est aussi contrôler ses côtes, et notamment la côte orientale: la Dalmatie. Les liens entre la République et sa périphérie dalmate sont très anciens et complexes. En 1002 la situation se clarifie à l'avantage de Venise: après la campagne victorieuse de Pierre II Orseolo sur les ports pirates adriatiques, les doges prennent le titre de «duc de Venise et de Dalmatie». Sans avoir un contrôle véritablement continu de la Dalmatie qui lui est beaucoup disputé, la Sérénissime s'attacha ce titre durant toute son histoire. Ce n'est qu'avec sa chute en 1797 et avec la signature des traités imposés par Bonaparte lors des

¹ G. Orwell, 1984, traduit de l'anglais par A. Audibert, Paris, Gallimard, 1950, p.54, 439 pp.

préliminaires de Leoben que Venise perd officiellement sa domination sur la Dalmatie. Mais l'influence de Venise sur son ancienne périphérie resta encore forte, même pendant la période autrichienne.

Une présence aussi longue dans l'empire vénitien n'est pas sans avoir laissé des marques profondes d'italianité dans l'identité dalmate. L'histoire de la Dalmatie est longtemps restée liée à une cité italienne. Surtout si l'on considère que la Dalmatie a aussi partagé l'histoire de Rome pendant deux périodes: durant l'Antiquité elle était une province romaine et la période contemporaine l'a vue administrée par le pouvoir fasciste. C'est une terre qui a toujours intéressé l'Italie car non seulement elle protège sa route adriatique, mais elle est aussi le pont, la frontière avec le monde slave, le lieu de riches échanges.

Précisons ici notre propos car, bien souvent, les avis divergent sur une délimitation précise de la Dalmatie. Toutefois, une définition assez imprécise est communément acceptée, nous la retiendrons : la Dalmatie correspond à cette étroite bande de terre qui était la province du même nom durant le Bas-Empire romain, un espace qui s'étend du nord de Fiume² au sud de Raguse, comprenant toutes les myriades d'îles de la côte croate et s'enfonçant jusqu'aux Alpes Dinariques. Mais le mot «Dalmatie» est parfois utilisé par les historiens de manière à définir un espace plus important qui comprend notamment la Péninsule istrienne et parfois une partie de la Vénétie Julienne; c'est pourquoi il nous faudra parfois élargir notre propos. Italiens venus par la mer et Croates ayant traversé la montagne se rencontrent, échangent, se mêlent et se confrontent en Dalmatie. L'histoire des Dalmates est donc, pour beaucoup, celle des Italiens et des Croates.

² Dans la logique de notre recherche faite en Italie, nous utiliserons les formes italiennes des toponymes: Fiume (Rijeka), Zara (Zadar), Spalato (Split), Raguse (Dubrovnik), Sebenico (Šibenik), etc.

Or, en Adriatique, l'Italie n'est pas le seul rameau à avoir bourgeonné lors du Printemps des peuples. Le sentiment national fleurissait aussi sur la côte opposée, chez les Slovènes, les Dalmates et les Croates. En février 1849, perplexe et quelque peu méprisant devant l'éveil de ces peuples qui réclament leur indépendance, Friedrich Engels écrit dans la *Nouvelle gazette rhénane*: «Où est l'histoire des Slovènes illyriens, des Dalmates, des Croates et des Chokazes? Depuis le Xème siècle ils ont perdu jusqu'à la moindre apparence d'indépendance politique et ont vécu sous la domination en partie allemande, en partie vénitienne et en partie hongroise. Et c'est avec ces lambeaux déchiquetés que l'on voudrait rapetasser une nation forte, indépendante et capable de vivre?»³ L'éveil des nationalités adriatiques est donc perturbé par la question historique dès son origine. L'histoire est placée au cœur du débat national dalmate. C'est le lieu de toutes les contradictions et des offensives idéologiques. Une nation est liée par la conscience de son histoire et de sa culture. Mais quand cette identité historique et culturelle est fortement marquée par l'ancien empire dont les cités dalmates furent longtemps la périphérie et par les slavo-croates qui peuplèrent les campagnes, doit-elle se sentir italienne, slave ou dalmate? C'est en ce sens là que l'histoire peut-être utilisée comme un facteur d'exclusion ou bien d'assimilation forcée. La construction de l'histoire dalmate touche bien à celle de l'identité des peuples qui bordent l'Adriatique. Et la pacification d'un contexte ethnique et sociopolitique ne peut se faire sans une histoire désarmée en quête d'objectivité, et inversement.

Nicolò Tommaseo, figure centrale de la pensée dalmate, déclare: «Nous avons besoin de notices historiques beaucoup plus que de discussions critiques. Pour les Dalmates, c'est d'autant plus difficile qu'ils doivent chercher leurs souvenirs dans l'histoire d'autres peuples [...] Celui qui grouperait tous

³ F. Engels, *Le panslavisme démocratique*, «Nouvelle gazette rhénane», 14 février 1849, article trouvé le 6 décembre 2004 sur le site www.marxists.org, 5 pp., p.3.

les faits qui prouvent que les Dalmates furent sensibles à la beauté réfléchie pourrait en tirer argument non de louanges importunes, mais d'espoirs initiateurs.»⁴ L'identité de la Dalmatie et donc, en partie, son avenir dépendent de l'écriture de l'histoire. C'est ce qu'ont compris Slaves et Italiens, et une véritable lutte acharnée s'est engagée depuis les lendemains de 1848 pour revendiquer la paternité de l'identité dalmate. Ce combat est une lutte à mort entre les deux camps, une seule identité prédomine en Dalmatie pour les italophiles comme pour les slavophiles, l'autre ne peut être que marginale. La plus grande confusion règne dans ces deux courants, les tenants de chaque opinion font feu de tout bois, les concepts «culture» et «civilisation» sont étroitement mêlés, l'important est souvent plus de taper fort sur l'adversaire que de le frapper avec justesse. L'apparition de mouvements politiques tels que l'irrédentisme et l'unionisme croate, dont les objectifs dépendaient de la victoire de leur camp dans ce débat identitaire, n'a fait qu'aggraver les antagonismes. Et les camps se sont vus renforcés par la construction d'une histoire nationaliste opérée par les différents régimes autoritaires qu'ont connus Croates et Italiens. Aujourd'hui alors que la Croatie, après avoir difficilement traversé la crise yougoslave, s'apprête à rejoindre l'Italie au sein de l'Europe, la polémique historique est loin d'être éteinte. Ce combat entre les deux courants peut-il trouver une heureuse issue et l'apaisement dans l'Europe?

Pour répondre à ces questions il nous faudra examiner l'état du débat et les acteurs qui y prennent part. Il nous faudra aussi voir en fonction des enjeux qui l'entourent les dernières évolutions de ce débat et celles qu'on peut lui supposer. Tendent-elles vers un apaisement?

Pour cela, nous montrerons que ce débat historique est un débat ancien et complexe. Nous exposerons précisément les origines et les formes de la confrontation entre slavophiles et

⁴ Cité en préface dans: L. de Voinovitch, *Histoire de Dalmatie*, 2 tomes, Paris, Hachette, 1934, 892 pp., p.I.

italophiles. Nous montrerons aussi que le débat s'est complexifié puisqu'il n'est plus animé par les élites intellectuelles d'autrefois mais plus par des militants des partis des droites extrémistes. Il s'est aussi complexifié et renforcé par l'apparition de nouveaux enjeux politiques et économiques, ce que nous verrons dans une seconde partie.

I - Deux courants antagonistes partageant une certaine proximité

En 2002, l'historien moderniste Filippo Maria Paladini constate à propos de l'histoire de la Dalmatie que «les influences des vieilles historiographies nationalistes [Paladini fait ici allusion aux historiens de la période fasciste dont il parle dans les lignes précédentes] sont encore fortes, sont fortes aussi celles des nouvelles historiographies ex-yougoslaves, instrument de légitimation des nouvelles élites et des nouvelles institutions. Toutefois, un important renouvellement est enfin palpable dans les recherches.»⁵ Nous partageons cet avis. En effet, nous pensons que le débat sur l'histoire de la Dalmatie n'a jamais été aussi riche. Les vieux courants antagonistes⁶ italiens et slaves existent toujours et

⁵ F. M. Paladini, «*Un caos che spaventa*» : *Poteri, territori e religioni di frontiera nella Dalmazia della tarda età veneta*, Venise, Fondation Giorgio Cini, 2002, 504 pp., p.18.

⁶ Car, contrairement à Paladini, nous ne pensons pas que les historiographies ex-yougoslaves soient neuves. Elles ne sont « nouvelles » que si on les considère « ex-yougoslave », les auteurs appartiennent maintenant à des pays indépendants. Mais, nous le montrerons, ils sont tous (qu'ils soient Croates, Serbes ou Slovènes) les fidèles continuateurs d'un courant slavophile remontant aux origines des nationalismes balkaniques. Et même s'il est vrai qu'aujourd'hui les historiens croates ont abandonné leur slavisme, trop récupérable par les Serbes, en le changeant en « croatisme » ce n'est qu'une question de déclinaison. Sur le débat dalmate qui nous occupe, tous s'entendent dans leur refus des positions italophiles et construisent les mêmes réponses dans la lignée de l'ancien courant slavophile. Il nous aurait donc semblé un peu artificiel de considérer le

s'affrontent avec encore beaucoup de force, nous paraît-il. Plus qu'une histoire objective, ils produisent souvent une histoire de combat politique comme nous le montrerons. Mais dans le même temps, des courants intermédiaires, entre les positions slavophiles et celles des italophiles, apparaissent, ou renaissent, et se renforcent loin des vieilles querelles. Ces courants, dont un cas français, nous semblent chercher à produire une histoire plus critique et indépendante politiquement. Mais ça n'est pas là le sujet de notre étude, nous avons parlé plus longuement de ces courants intermédiaires dans une précédente étude⁷ et il nous semble qu'il faut considérer cet apport de manière tout à fait relative tant il est encore noyé dans le flot des productions italophiles et slavophiles. Nous présenterons donc seulement les deux courants conflictuels, sans ignorer toutefois l'existence du renouvellement dans le champ de la recherche dont parle Paladini. Il s'agira donc ici d'étudier ces deux courants en essayant d'en donner les principaux caractères, de voir aussi qui en sont les auteurs-clefs et les thèses qu'ils défendent. Nous verrons aussi que si éloignés qu'ils soient dans leurs approches de l'histoire dalmate, les deux adversaires ont bien des points en commun. Leurs racines sont souvent les mêmes et les valeurs politiques derrière lesquelles les plus virulents de leurs membres se rangent sont souvent assez similaires.

Des origines souvent communes:

Avant de décrire les origines communes aux deux courants, clarifions quelques termes. Lorsque nous parlons de «courant

courant slavophile comme mort avec la disparition de la Yougoslavie, quand il n'est que divisé entre croatisme et serbisme mais que sa contribution historiographique dans le débat dalmate reste quasiment inchangée.

⁷ A. Guillaumie, *L'italianité de la Dalmatie: un débat ancien dans un nouveau contexte adriatique*, recherche de DEA effectuée sous la direction du professeur Bernard Doumerc, Université de Toulouse II, Octobre 2005, 78 pp.

slavophile», c'est au sujet de l'historiographie dalmate et c'est en opposition au courant italoophile d'affirmation d'une identité italienne et vénète de la région. Ce courant slavophile n'est pas issu du célèbre mouvement russe lancé par Alekseï Stepanovitch Khomiakov avant 1848, même si l'esprit d'opposition aux visées des élites de l'ouest européen et certains thèmes restent les mêmes. Les membres de ce courant sont en fait les tenants de ce «combat incessant de la tradition slave de revendication d'un creuset politique du royaume croate» dont parle Bernard Doumerc⁸. Il nous semble même que ce mouvement ne s'arrête pas à la question et à la communauté croate; c'est pourquoi nous ne parlons pas simplement d'« école croate». Certains des auteurs que nous citerons ne sont pas croates; d'autres, comme Aleksandar Stipčević dont nous parlerons, placent l'exemple croate au sein d'une approche plus globale de l'histoire de l'autre côte adriatique. De plus, comme pour le courant italoophile, nous ne pouvons parler d'une «école» proprement dite. Les courants en question sont plus larges, ils regroupent parfois plusieurs écoles autour de l'opinion slavophile ou irrédentiste. Et les membres de ces courants n'ont souvent que leur position sur la Dalmatie en commun: les approches de l'histoire sont diverses, tout comme les thèmes étudiés, les positions politiques des auteurs, ou encore les institutions auxquelles ils appartiennent.

Le débat engagé autour de l'histoire dalmate est un débat ancien. Il est issu de l'affrontement de deux grandes positions adverses défendant le caractère italien ou slave de la côte Adriatique. Autour de ces positions se sont formés des camps plutôt disparates, comme nous le montrerons, mais clairement antagonistes. Pourtant ce ne fut pas toujours le cas. Rappeler les origines de ces deux courants nous permettra de mettre en lumière la complexité du débat dalmate: les courants, malgré le choc des arguments contraires, partagent certains héritages.

⁸ B. Doumerc, «L'*homo adriaticus* était-il vénitien?», à paraître dans *L'Europe et ses périphéries*, Actes du colloque du Pôle Européen, octobre 2002.

Ils sont nés à la même période dans un contexte social, historique et idéologique commun et ils étaient liés. Les soubresauts de l'histoire dalmate les ont séparés et opposés, mais ces héritages persistent, transmettant aux deux courants une certaine ressemblance; ce sont presque deux frères ennemis.

Ces courants sont les héritiers des diverses grandes périodes de réveil du sentiment national des nations qui bordent l'Adriatique. Les racines des courants slavophiles et italophiles sont donc souvent communes ou d'origines proches, leurs prédécesseurs entretenirent des liens constants qui furent loin d'être toujours conflictuels. Comme nous le verrons, les irrédentistes et le courant italophile voient leurs pères théoriques dans les acteurs du *Risorgimento*, et les slavophiles considèrent l'illyrisme comme l'ancêtre de leur courant. Or la lecture d'Olivier Chaline⁹ nous apprend combien les pères de ces deux courants étaient proches, et pas seulement chronologiquement. Avant 1848 ils étaient même souvent liés. Liés par leur appartenance aux élites intellectuelles, ils se côtoyaient: c'est à l'université de Padoue que des étudiants dalmates rencontrèrent le Tchèque Jan Kollar qui les poussa à fonder une bibliothèque slave. Liés aussi parce que leurs aspirations n'étaient pas encore antagonistes. Une des figures centrales du *Risorgimento*, Giuseppe Mazzini, imaginait une fraternité des peuples libérés du joug austro-hongrois, et il reconnaissait la Dalmatie aux Slaves. De même, Olivier Chaline rappelle, qu'au début de l'illyrisme, «évoquer l'Illyrie n'était pas revendiquer d'emblée une rupture avec la culture italienne.»¹⁰ Et Bernard Doumerc¹¹ de citer le directeur ragusain d'un journal séparatiste croate, qui répondait en 1848 aux reproches de l'autorité autrichienne: «nos lecteurs ont besoin d'apprendre en italien la vérité slave.»

⁹ O. Chaline, «L'Adriatique, de la guerre de Candie à la fin des empires (1645-1918) », *Histoire de l'Adriatique*, dirigé par P. Cabanes, Paris, Seuil, 2001, 671 pp., [préface de Jacques Le Goff, pp. 420-425.

¹⁰ Olivier Chaline, *ibid.*, p.423.

¹¹ B. Doumerc, «L'*Homo Adriaticus* était-il vénitien ?», *op.cit.*

Un personnage aussi important de l'histoire de la Dalmatie que Nicolò Tommaseo (1802-1874) est encore quasiment adulé par les irrédentistes les plus fervents, comme nous le verrons plusieurs fois, alors qu'il est aussi considéré comme l'une des principales figures de l'illyrisme par les slavophiles. Il nous faut dire que Tommaseo occupe une place très particulière dans l'historiographie de la Dalmatie, il justifierait à lui seul de nombreuses études comparatives pour voir comment les deux courants se sont intéressés à son histoire, souvent citée en exemple, et ont commenté son œuvre considérable. Poète, érudit empreint de religion, penseur aux multiples centres d'intérêt, il fut l'un des chefs de file de la révolution risorgimentiste de Venise de 1848-1849 et fut victime de la répression autrichienne, il correspondit aussi avec les littérateurs slaves et son œuvre, écrite en croate comme en italien, est tout autant teintée d'illyrisme que d'italianité. Auteur du premier grand dictionnaire de la langue italienne en 1860, il est certainement l'un des grands initiateurs du «développement considérable des recherches et des études linguistiques dans la région adriatique» que signale Antonello Perli¹². Notons que chez les italophiles comme chez les slavophiles la référence au langage comme révélateur de l'identité culturelle est très présente. De nombreuses recherches historiques que nous citerons s'intéressent à la langue. Rien d'étonnant à ce que cette question soit au centre du débat, elle l'est depuis l'origine: les travaux linguistiques de Ljudevit Gaj (1809-1872), un des pères de l'illyrisme, font partie des actes fondateurs de l'éveil national croate.

Pour son aura, pour le fait qu'il s'est toujours situé entre italianité et slavisme, pour son amour patriotique de la Dalmatie exprimé dans la majeure partie de son œuvre, Tommaseo est considéré par les deux courants, et plus largement encore, comme le symbole de son peuple: nous trouvons ainsi souvent le surnom «le Dalmate» pour le désigner. C'est certainement l'un des personnages centraux du

¹² A. Perli, *La frontière adriatique*, «D'Adriatique et d'Italie: actes du colloque international (1997)», 1999.

débat autour de l'histoire et de l'identité dalmate, il est donc essentiel pour les courants adverses de s'en emparer. Mais l'œuvre et la pensée de Tommaseo sont complexes, et chaque courant en simplifie les traits à sa convenance. Les italophiles rappellent son engagement dans le *Risorgimento* et sa défense de l'italianité de la culture dalmate, tandis que les slavophiles examinent ses rapports avec les slavistes. Ils citent, par exemple, ce qui s'écrivait sur la nationalité des Dalmates dans la revue *l'Annuario dalmatico*, qu'il publiait en italien, en 1861: «il n'y a et il ne peut y avoir d'autre nationalité que la slave, ou plus exactement la croato-serbe. C'est à tort que certains Dalmates se croient Italiens. Ils ne le sont que de culture... Le puissant attrait d'une civilisation avancée les a éblouis, il a séduit les cœurs d'un grand nombre de Dalmates; mais ce n'est pas une raison pour croire que ces Dalmates, oublieux de leurs frères moins favorisés et moins cultivés, veulent les trahir. L'idée d'italianiser la Dalmatie [...] ne saurait avoir un seul [partisan] au temps où nous sommes. Pareille idée ne serait plus une folie, ce serait un crime.»¹³ Pour nous, le seul courant qui puisse véritablement revendiquer l'héritage de Tommaseo est un courant disparu, ou s'il perdure encore un peu avec d'autres formes et sous d'autres latitudes, comme nous le verrons, il est noyé sous le fracas des vagues slavophiles et italophiles. C'est un courant intermédiaire au deux autres et à la fois en rupture avec eux: un courant dalmate, pour qui la Dalmatie, ni italienne ni croate, est une subtile alchimie de ces nationalités, de ces cultures et ces histoires ayant produit une civilisation originale. Ce courant de pensée sur la Dalmatie, Tommaseo le liait à une approche politique qui n'a pas eu d'héritier, ce qui explique l'affaiblissement dans le débat dalmate du courant dont nous parlons, l'autonomisme dalmate.¹⁴ Inspiré par les

¹³ Cité, sans préciser le nom de l'auteur, dans: L. de Voinovitch, *Histoire de Dalmatie*, op. cit., p.700.

¹⁴ *Ibid.*, pp.697-708. Lujo de Voinovitch, défenseur de l'unionisme, décrit assez précisément le débat qui eut lieu à partir de 1860 entre autonomistes et unionistes dalmates, et comment ces derniers

idées de Daniele Manin pour une nouvelle République vénète indépendante, l'autonomisme dalmate c'était l'utopie de la restauration des anciennes communes dalmates, l'idée que la Dalmatie ne trouverait son épanouissement que dans l'autonomie puisque la concorde dalmate se trouvait dans le refus de choisir entre ses racines slaves et italiennes. Mais l'autonomisme dalmate occupait une position politique très difficile au moment de la montée des nationalismes. Accusé de faire le jeu des intérêts de Vienne et des appétits italiens (ce qui était le cas même si ça n'était pas là la volonté des autonomistes) par les partisans de l'union de la Dalmatie et de la Croatie, l'autonomisme perdit vite sa popularité. Il disparut au profit des unionistes et d'une partie des anciens autonomistes qui se recyclèrent dans l'italianisme.

À la fin des années 1860, le sentiment national se changea en un nationalisme plus offensif. C'est avec lui que la discorde apparaît entre les courants slaves et italiens, les conséquences de cette période expliquent en partie l'état actuel du débat. Après le Compromis de 1867, les élites hongroises s'immiscèrent dans les affaires balkaniques au moyen de la magyrisation; devant ce péril, les nationalismes italiens et slaves se radicalisèrent.¹⁵ Du côté italien, l'idéal mazzinien de concorde adriatique disparut bien vite. L'urgence était à l'implantation de structures de relais du militantisme irrédentiste, mot créé en 1878 par le garibaldien Matteo Renato Imbriani, en Dalmatie avec notamment la Société Dante Alighieri de défense et de promotion de la culture italienne, fondée en 1889 à Trieste. Ce type de société, ainsi que des banques italiennes pour le volet économique, se multiplia rapidement, alimentant un militantisme irrédentiste qui se cantonnait à de telles formes de sociabilité en Dalmatie. Du côté croate, deux types de nationalismes se distinguaient

l'emportèrent. Remarquons que les autonomistes sont souvent taxés d'«italianisants».

¹⁵ Voir au sujet de l'émergence des nationalismes antagonistes : O. Chaline, *op.cit.*, pp 315-507, pp. 448-458.

autour de l'idée d'union des Slaves du Sud.¹⁶ Le premier, ancêtre de tous les autonomismes croates, milite pour une confédération égalitaire des peuples Slaves du sud, mais avant tout pour l'autonomie des Croates. Sa figure principale, Josip Juraj Strossmayer, évêque de Djakovo et représentant croate à la cour de Vienne, aspirait à ce que «l'Europe reconnaisse enfin ce que nous sommes, qu'elle admette que nous ne sommes l'appendice de personne.»¹⁷ Le second nationalisme, celui d'Ante Trumbić et Franjo Stupilo, présent surtout en Dalmatie, opérait un rapprochement avec les nationalistes serbes par opportunisme ou par conviction. Ces deux voies vont coexister, se fondre parfois, mais perdurer. Toutes deux luttèrent, à partir de 1870, contre l'influence italienne en Dalmatie considérée comme une autre volonté impérialiste. La Première guerre mondiale rapprocha encore les nationalistes croates de la Serbie, augmentant sans cesse l'écart entre les aspirations des Italiens de Dalmatie et les Slaves. Après 1919 les antagonismes s'amplifièrent¹⁸ considérablement. Les Slaves devenaient clairement conscients de l'appétit de l'Italie démontré par l'équipée de Gabriele D'Annunzio qui, avec son coup de force sur Fiume, avait bafoué les traités internationaux et lancé la dynamique impérialiste du nationalisme italien. Et devant l'italianisation forcée lancée par l'autorité fasciste dans les zones sous dépendance italienne, le ressentiment slave se renforça. Ces visées italiennes alimentèrent d'ailleurs l'ultranationalisme du dirigeant du Parti paysan croate Ante Pavelić, futur fondateur de l'Oustacha, coincé entre la dictature serbe des souverains Karageorgévitch et les volontés italiennes expansionnistes. Aujourd'hui, comme nous le verrons, une partie des historiens slavophiles tente de réhabiliter et de glorifier le mouvement

¹⁶ À ce sujet, voir aussi l'article, clairement autonomiste et pro-croate, mais fort révélateur de l'état actuel du débat: A. Bilén, *La création du Royaume des Serbes, Croates et Slovènes*, trouvé sur www.francecroatie.free.fr, le 28 mai 2005, 22 pp.

¹⁷ A. Bilén, *ibid.*, p.3.

¹⁸ Voir : M. Sivignon, «L'Adriatique de 1918 à nos jours», *Histoire de l'Adriatique*, op.cit., pp. 507-580, pp. 518-519.

oustachi, tout comme le fait une partie des italophiles avec le fascisme. Dans ces périodes, les deux régimes avaient fortement participé à la construction de ces deux courants antagonistes producteurs d'une histoire de propagande. Les historiens actuels de ces courants-là se sentent donc, d'une certaine manière, tributaires de ces régimes. Et leur révisionnisme s'appuie sur une vision d'opposition des deux régimes totalitaires dont ils assument l'héritage: les slavophiles écrivent une histoire de la Croatie où les crimes étatiques relèveraient de la responsabilité des occupants italiens et allemands, les oustachis n'ayant eu que peu de marges de manœuvre, et les italophiles, eux, font reposer toute l'horreur qu'a connue la Croatie sur le fanatisme des oustachis et des nazis, l'Italie fasciste s'étant contentée d'une occupation militaire et d'une mission civilisatrice. Ces «historiens», dont nous citerons plus précisément l'œuvre, omettent souvent de considérer combien les régimes qu'ils défendent sont liés. Michel Sivignon¹⁹ rappelle qu'Ante Pavelić, qui prônait pourtant l'autonomie d'une Croatie slave et chrétienne, avait trouvé dans l'Italie de Mussolini, résolument irrédentiste, un solide appui financier et politique, et qu'il s'y réfugia dès 1929. Le mouvement oustacha a même été créé à Rome en 1930. Mais après la guerre, qui avait vu l'occupation militaire fasciste puis le difficile règlement de la question des frontières italo-yougoslave et l'horreur des massacres des *foibe*, les deux courants ne seront plus réconciliables, slavophiles comme italophiles évoquent la figure de leurs martyrs écrasés sous la botte fasciste ou assassinés par les partisans communistes.

Après avoir évoqué les origines des deux principaux courants qui, s'affrontant, occupent le débat historique dalmate, et montré combien leurs origines sont liées, il convient à présent de présenter ces deux courants. Dans les derniers paragraphes des parties qui suivent, nous verrons que les deux courants sont aussi proches par les «idéaux» auxquels s'identifient leurs auteurs. Ils entretiennent une

¹⁹ M. Sivignon, *ibid.*, pp. 520-521.

proximité non dissimulée avec les partis et les thèses des droites nationalistes ou extrêmes.

Thèses, acteurs et thèmes du courant slavophile: un essai de délimitation.

Le courant slavophile d'affirmation de l'identité slave et croate de la Dalmatie a une production historique importante et largement diffusée. Mais, ne lisant pas les langues slaves, nous ne pourrions que l'évoquer imparfaitement au moyen des ouvrages traduits ou écrits directement dans l'une des langues que nous lisons. Nous partageons les recherches slavophiles que nous avons rencontrées en deux types, selon l'objectivité de leurs auteurs: les recherches historiques illustrant l'opinion slavophile, les travaux historiques au service d'une idéologie négationniste et nationaliste. Il nous semble que cette distinction artificielle ne soit pas trop arbitraire tant certains textes, à la propagande politique criante, ne peuvent être confondus avec les travaux du premier type.

Les premières recherches que nous considérerons sont l'œuvre d'auteurs dont la volonté de prospection historique ne peut être mise en doute et dont les recherches constituent un véritable apport historiographique, ce qui n'est pas le cas du deuxième type de recherches que nous présenterons. Mais ces auteurs, cédant à une vision slavophile de l'histoire dalmate, manquent souvent d'objectivité ou de critique face aux hypothèses qu'ils avancent. L'histoire qu'ils développent est une histoire ciblée qui met en relief certains mythes slaves et croates d'une manière qui sert l'argumentaire slavophile en montrant qu'une civilisation dalmate et croate existe avec ses ancêtres glorieux, ce sont les Illyriens antiques, et son âge d'or, c'est la République de Raguse.

L'*Histoire de Dalmatie*²⁰ Lujó de Voinovitch, qui balaye l'histoire de la région des origines à 1918, est l'un des

²⁰ L. de Voinovitch, op.cit.

ouvrages fondamentaux du courant slavophile. En 1934, ce livre contenait déjà la plupart des positions historiques que déclinent les chercheurs du courant slavophile depuis lors. Cet auteur, dont nous ignorons beaucoup, devait être un des anciens nationalistes autonomistes croates (Arnaud Bilén²¹ cite une déclaration que lui fit Josip Juraj Strossmayer) qui se rallièrent finalement à la conduite serbe du Royaume de Yougoslavie. L'ouvrage est dédié à Alexandre 1^{er} Karageorgévitch. Notons que Lujo de Voinovitch commence sa préface par une citation de Nicolò Tommaseo, l'«illustre Dalmate.»²² La position slavophile de Voinovitch est des plus affirmées, il écrit²³: «Italienne ou Slave? Ce débat est depuis longtemps tranché [rappelons qu'il écrit en 1931]. Pour nous, aussi bien que pour l'opinion européenne éclairée, la Dalmatie est un pays slave, "même plus entièrement slave que la Sicile n'est italienne".» Les premiers chapitres de son *Histoire de Dalmatie*, fortement teintés de racisme, donnent aux Balkans une unité ethnique, ils sont la terre de grands ancêtres glorieux: les Illyriens. L'auteur reprend ici directement un thème cher à l'illyrisme originel du siècle précédent, l'idée d'une antique civilisation balkanique. Et Voinovitch se complaît à comparer avantageusement cette civilisation à des civilisations prestigieuses comme celle des Phéniciens,²⁴ détenteurs du « génie de cette race sémitique qui ne s'était pas encore corrompue dans la servitude » ; pour lui, «la Dalmatie est la Phénicie adriatique de la péninsule des Balkans.» L'auteur²⁵ ne semble pas certain des origines des Illyriens: à quelle souche migratoire peut-on les rattacher, sont-ils Aryens ou Slaves? Il doute. Mais, curieusement, il est certain de leur apparence physique: «les Illyriens avaient des cheveux d'un

²¹ A. Bilén, op. cit., p. 4.

²² L. de Voinovitch, op. cit., p. I. L'auteur rappelle, de manière hagiographique, plus longuement la figure de Tommaseo et son attachement «au sein maternel de la Dalmatie slave» dans les pages 691 à 695.

²³ Ibid., p. II.

²⁴ Ibid., p. 1.

²⁵ Ibid., pp. 10-13.

blond roux et des yeux bleus d'une puissance fascinatrice.» Et Voinovitch accumule ainsi les affabulations historiques, l'important n'étant pas d'étayer son propos mais de glorifier un ancêtre car «le sang illyrien coule encore chez les héritiers slaves de la puissance illyrique.» Et même si au sujet de la période romaine l'auteur évoque, dans la victoire sur les Illyriens et l'annexion de la Dalmatie par l'Empire, la défaite des «sources de l'originalité,»²⁶ il estime que l'esprit illyrien subsista suffisamment pour être intégré par les arrivants slaves au cours des siècles. La Dalmatie n'est donc jamais latine, ou vénitienne, pour Voinovitch c'est une terre illyrienne, puis slave, où les conquérants restent des étrangers. Ils n'ont été là qu'en tant que puissance despotique, incapable de s'intégrer culturellement ou d'assimiler la population locale, de la comprendre: «l'histoire des communes dalmates, c'est-à-dire de la Dalmatie tout court, sous Venise et sous la Hongrie, ne sera qu'un long et poignant drame entre cette soif de liberté municipale, simplement humaine, et les "droits" que s'arrogeront sur elles les Etats protecteurs ou conquérants.»²⁷ Le chapitre²⁸ qui concerne la période vénitienne de 1482 à 1718 possède un titre sans équivoque: «Sous les griffes du lion ailé.» La République y est présentée comme un conquérant avide et peu soucieux de sa colonie dalmate, Voinovitch²⁹ parle des «étreintes mortelles de la Sirène adriatique» sur la Dalmatie. L'auteur termine son ouvrage³⁰ par un long éloge des grands hommes et du patrimoine culturel de Dalmatie et, ici encore, l'objectif du chapitre est d'affirmer la grandeur dans l'histoire d'une glorieuse civilisation slave et catholique. L'italianité est sans cesse sous-évaluée, il semblerait presque que Venise n'a en rien influencé sa périphérie dalmate. Mieux, après avoir passé sous silence la foule de Vénitiens qui ont enrichi la Dalmatie par leur art ou leur science, l'auteur n'hésite pas à disputer à

²⁶ Ibid., p. 107.

²⁷ Ibid., p. 362.

²⁸ Ibid., pp. 495-620.

²⁹ Ibid., p. 495.

³⁰ Ibid., «Hommes et monuments», pp. 766-837.

Venise nombre de ses grands hommes qui sont des «Dalmates camouflés en Vénitiens.»³¹ Ainsi il cite les familles dalmates qui ont donné des doges à La Sérénissime. L'ironie nous ferait presque nous demander si les aristocrates Vénitiens savaient qu'ils éalisaient ainsi un slave-dalmate «camouflé.» Voinovitch ne concède rien à l'Italie, pas même sa place d'inspiratrice dans l'histoire de l'art de la Renaissance: «[la Dalmatie] n'a pas été un vase où on déversait le surplus de la production d'outre-mer. Elle fut plutôt guide et inspiratrice de quelques-unes des plus belles pages de de la Renaissance européenne.» Il semblerait presque que ce n'étaient pas les artistes slaves qui faisaient leurs voyages d'études auprès des maîtres italiens, mais le contraire! L'auteur consacre aussi un chapitre³² entier à l'éloge, plus qu'à l'histoire, de Raguse. Cet exercice est l'un des passages obligés du courant slavophile; Voinovitch y affirme l'identité slave de la ville et compare sa grandeur à celle de Venise. Donner une place prépondérante à Raguse, république longtemps autonome, dans l'histoire de l'Adriatique permet à l'auteur qui considère cette cité-Etat comme «une ville purement slave»³³ d'affirmer la légitimité historique des Slaves à détenir la Dalmatie : cette terre serait celle où s'était épanouie une puissance slave autonome rivalisant avec Venise. Le système politique ragusain est même idéalisé car l'auteur se sert du symbole de la cité indépendante pour convaincre (en 1931 alors que les Croates subissent la répression du régime serbe et qu'ils sentent la poussée des irrédentistes italiens) que c'est après la victoire sur les appétits italiens que les Slaves n'auront plus d'obstacles à la liberté et au bonheur social. La description du passé se change en l'éloge d'un âge d'or: «un seul point

³¹ Ibid., p. 779.

³² Ibid., «Raguse», pp. 717-765.

³³ Ibid., p.717. Rappelons notamment, pour modérer le propos de l'auteur, que Raguse est resté longtemps une cité latine liée à Byzance qui ne faisait que payer un mince tribut aux slaves voisins et qu'elle fut vénitienne durant plus de cent cinquante ans.

subsista sur toute l'étendue adriatique où la civilisation et la liberté surent s'entendre: Raguse.»³⁴

Cette écriture slaviste de l'histoire de la Dalmatie est ensuite déclinée de manière assez fidèle par les héritiers de Lujó de Voinovitch qui composent le gros des troupes slavophiles. Même si leur style est moins enflammé que celui de Voinovitch et que leur travail se pare de plus de scientificité et de modération qu'un ouvrage écrit en 1931, leur position historiographique est semblable et chez eux aussi les Illyriens et Raguse sont les exemples historiques privilégiés pour illustrer cette position. Aleksandar Stipčević, habituellement plutôt spécialiste de l'imprimerie et de la censure dans la Dalmatie moderne, consacre un ouvrage aux Illyriens³⁵ qui reprend bien des thèses de Voinovitch et qui offre aussi une large bibliographie d'auteurs slavophiles sur le sujet. Dans un dernier chapitre³⁶ dédié aux survivances illyriennes dans les civilisations postérieures, l'auteur désigne clairement les Slaves comme ultimes héritiers dalmates des Illyriens. Pourtant, Stipčević a insisté longuement sur le fait que les Illyriens ont occupé une zone bien plus étendue que les futurs Balkans slaves.³⁷ Sur la foi d'arguments surtout toponymiques (et nous savons combien ils ne constituent que rarement des preuves historiques) il situe de nombreuses tribus illyriennes en Péninsule italienne, en Grèce et même en Asie Mineure. Les Slaves seraient donc les seuls héritiers d'un peuple qui domina, en partie, la Méditerranée. Et il n'oublie pas de décrire les Illyriens avec des accents qui rappellent Voinovitch, c'est un «peuple fier qui dans les derniers siècles de son indépendance politique combattit glorieusement contre les Grecs, d'abord, et ensuite contre Rome, menaçant à un certain moment cette même Italie.»³⁸

³⁴ Ibid., p.769.

³⁵ A. Stipčević, *Gli Illiri*, Milan, Il Saggiatore, 1966, 259 pp.

³⁶ Ibid., «Sopravvenienze illiriche nelle civiltà baltiche posteriori», pp.195-198.

³⁷ Ibid., pp. 19-26.

³⁸ Ibid., p.11.

C'est aussi sur la question de Raguse que se porte la pointe de l'attaque du courant slavophile. A cet égard il faut observer que, le courant italophile s'appuyant sur l'italianité des cités dalmates par la domination vénitienne, les slavophiles se servent de la souveraine Raguse comme d'un contre-exemple avantageux. Il est en effet curieux de voir que peu d'ouvrages slavophiles prennent le contre-pied de l'argumentaire italophile, tourné vers les cités italiennes, alors qu'ils le pourraient en tournant le leur vers la campagne slave. Certes l'urbano-centrisme des historiens et du public, pour qui la présence d'une civilisation se remarque surtout à ses manifestations urbaines, est bien connu. Pour autant il est étonnant de voir que, à notre connaissance, très peu d'historiens slavophiles ont suivi l'exemple de Vladimir Pappafava³⁹ et tenté de montrer qu'une culture et une civilisation originale slave s'épanouissait dans toute la Dalmatie à côté des centres urbains italiens. La plupart des slavophiles sont restés dans le sillage de Voinovitch et affirment la grandeur, l'identité slave et l'indépendance de la République de Saint-Blaise qui s'était développé en Dalmatie en concurrence avec celle de Saint-Marc, et ils se sont largement emparés de la recherche sur le sujet. Les positions slavophiles émergent même discrètement dans un ouvrage de référence pour l'histoire de Raguse comme celui du très braudelien Bariša Krekić.⁴⁰ Dans son titre, comme dans l'ouvrage, l'auteur met en avant le nom slave Dubrovnik quand la plupart des médiévistes, choisissant le nom utilisé dans la plupart des actes de la ville, préfère user du nom latin Raguse. Krekić affirme catégoriquement l'identité slave de la ville: «Raguse s'est toujours appelée Dubrovnik en slave. Depuis longtemps déjà, c'est le nom officiel de la ville.»⁴¹ L'argument temporel est pourtant bien biaisé à moins que

³⁹ V. Pappafava, « Les cérémonies nuptiales chez les Morlaques de la Dalmatie », *Bulletin de la société de législation comparée*, Paris, Lecoffre, 1902, 8 pp.

⁴⁰ B. Krekić, *Dubrovnik (Raguse) et le Levant au Moyen Âge*, Paris, Mouton, 1961, 437 pp.

⁴¹ *Ibid.*, p. 7.

l'auteur, se plaçant à l'avant-garde de l'originalité, n'imagine que les Slaves aient parlé de Dubrovnik avant même la fondation de Ragusium. Mais là où Krekić nous étonne le plus c'est lorsque, après avoir décrit la multiplicité des rapports entre Raguse et le Levant, il conclut sa partie analytique en affirmant (sans le démontrer: ce n'est pas son sujet) que finalement ce n'est pas vers les côtes méditerranéennes que se tournait Raguse mais plutôt vers les terres slaves. À en croire l'auteur ils auraient bien tort tous les historiens, comme Bernard Doumerc,⁴² qui présentent l'histoire de Raguse comme celle d'une cité essentiellement tournée vers ses activités maritimes et souvent menacée par les appétits conquérants des petits rois slaves et des puissants sultans ottomans. Ainsi Krekić affirme le caractère slave et balkanique de la République: «l'intérêt des Ragusains se portait vers l'intérieur de la péninsule balkanique [et non vers le Levant et la Méditerranée]. C'est là qu'ils développèrent une vive activité commerciale, qu'ils fondèrent leurs colonies et qu'ils conquièrent, en l'absence presque complète de concurrence, une place importante dans la vie économique et politique de ces pays.»⁴³ En Argentine l'Institut pour la culture croate, avec sa revue d'études politiques et culturelles *Studia Croatica*,⁴⁴ développe les mêmes positions slavophiles par rapport à l'histoire ragusaine, mais de manière certainement plus grossière. La revue éditée notamment Božidar Latković⁴⁵ qui dans son ouvrage amenuise fortement l'influence de Venise sur l'écriture du droit maritime de la cité de Saint-Blaise. Ce livre reproduit en espagnol les textes relatifs au droit maritime dans les statuts juridique de 1272 de la cité, appelée ici Dubrovnik, et l'auteur consacre les

⁴² B. Doumerc, «L'Adriatique du XIIIème au XVIIème siècles », *Histoire de l'Adriatique*, op. cit., pp. 201-312, pp. 233-238.

⁴³ B. Krekić, op. cit., p. 158.

⁴⁴ Pour cette revue et l'Institut, qui existe depuis 1959, voir : www.studiacroatica.com, consulté le 26 mars 2005.

⁴⁵ B. Latković (traduction et présentation), *Estatuto de Dubrovnik del año 1272, libro séptimo: dérêcho marítimo medieval de Dubrovnik*, Buenos Aires, Studia croatica, 2000, 105 pp.

cinquante premières pages à une présentation historique et sociale de Raguse. Or, dans les pages qu'il dédie à un rappel⁴⁶ des différentes périodes que connût la cité Latković ne consacre aux cent cinquante ans de domination vénitienne de Venise que la portion la plus congrue, quelques lignes imprécises. Le problème étant qu'ainsi le lecteur imagine que l'admirable droit ragusain, tant loué dans cet ouvrage, est l'œuvre d'une cité indépendante, en oubliant qu'en 1272 Raguse est vénitienne. L'auteur dans sa volonté d'affirmer le génie slave de Dubrovnik omet naïvement (souhaitons-le) de signaler explicitement que ce droit maritime a été écrit sous l'autorité de Venise et donc qu'il est certainement l'héritier du droit vénitien.

Remarquons que l'historiographie slavophile a longtemps entretenu des rapports avec les historiens français. Ainsi Bariša Krekić a étudié auprès de Braudel et le remercie pour son soutien⁴⁷. Une partie du courant slavophile a même largement courtisé l'historiographie française. Ainsi, Lujo de Voinovitch tentait de rapprocher l'histoire française du camp slave contre l'Italie. Son ouvrage, déjà cité, affiche son bonapartisme: l'auteur parle du «libérateur gaulois» qui chassa la Sérénissime de Dalmatie. Les ouvrages slavophiles sont aussi souvent traduits en français, ce qui prouve que l'histoire slavophile a des trouvé des sympathisants en France. Ce courant de sympathie pourrait tirer son origine notamment de la diplomatie française qui avait tissé des liens avec les adversaires de Mussolini durant l'entre-deux-guerres et a pu promouvoir les courants adverses à l'irrédentisme. Nous le verrons, à la suite d'essayistes comme Alain Finkielkraut,⁴⁸

⁴⁶ Ibid., « Su historia: étapes», pp. 20-26.

⁴⁷ B. Krekić, op. cit., p. 8.

⁴⁸ A. Finkielkraut, *Comment peut-on être Croate?*, Paris, Gallimard, 1992, 151 pp. Il est étonnant de voir combien l'argumentaire pro-croate de l'auteur reprend sa démonstration pro-israélienne point par point. Le principal argument de Finkielkraut est de définir Israël comme un état agressé de toutes parts et depuis ses origines, ce qui justifierait en partie les réactions extrêmes de cet état. Finkielkraut se veut, dans cette croisade médiatique pour Israël, le seul champion de

certains des pro-croates les plus radicaux divulguent leurs idées en France.

Nous évoquerons à présent plus rapidement le second type de travaux slavophiles. Ces travaux, dont les contenus historiques reprennent parfois les thèses de Lujó de Voinovitch, sont avant tout des textes servant des aspirations et des enjeux politiques nationalistes. Ici l'histoire est au second plan, elle n'est que le véhicule choisi pour diffuser ou illustrer le discours nationaliste de l'extrême droite du mouvement slavophile. En effet, il nous semble que tous les auteurs que nous avons pu rattacher à cette partie du courant slavophile participent à une propagande d'extrême droite par l'histoire en colportant un nationalisme exacerbé et raciste ou des thèses négationnistes mettant en doute la participation de Croates aux crimes contre l'humanité commis lors de la Seconde Guerre mondiale ou pendant le conflit yougoslave.

Sans céder à la calomnie, nous pouvons par ailleurs nous demander sérieusement si la revue argentine *Studia croatica*, citée plus haut, ne prend pas une part fortement active à la diffusion d'une histoire d'extrême droite slavophile. Rappelons qu'une bonne part des criminels de guerre croates et des élites de l'Oustacha se réfugièrent en Argentine après la défaite, comme le dictateur Ante Pavelić qui y mourut en 1959, et renforçant considérablement la communauté croate locale trouvèrent là un confortable exil. Mais en dehors de cela nos soupçons se renforcent à la lecture de ce que fait paraître *Studia Croatica*. Ainsi, dans l'ouvrage de Božidar Latković que nous avons cité, une notice biographique de présentation de l'auteur sur la jaquette du livre éveille nos

la vérité sur le Moyen Orient face à une opinion de gauche simpliste et bercée par les vieux démons populistes. Et c'est de la même manière qu'il intervient sur la question croate, donnant à la Croatie et aux Croates un air d'Israël et d'Israéliens de l'Adriatique. Ici aussi, un passé de souffrances pourrait justifier pour Finkelkraut la politique nationaliste croate. Nous pourrions même nous demander si la Croatie ne revêt pas chez l'auteur une valeur de métaphore pour appuyer sa position sur le Moyen Orient.

craintes. Le *cursus honorum* de Božidar Latković, fondateur et premier président de *Studia Croatica*, lui a fait traverser bien des dictatures. Il se diploma en droit a Zagreb en 1935, au plus fort de la dictature des Karageorgévitch, puis il poursuit ses études à Paris qu'il termine au début de l'Occupation pour partir étudier quelques années l'économie à Munich, enfin en 1943, il est nommé par les oustachis professeur à la chaire d'économie politique de Zagreb, et il quitte la Croatie «à la fin de la guerre». Surtout ce qui confirme nos soupçons c'est la présence dans les liens conseillés par le site internet⁴⁹ de *Studia Croatica* de l'association «France-Croatie» qui, comme nous le montrerons participe largement aujourd'hui à la diffusion de textes négationnistes et racistes.

Une bonne part des articles de l'extrême droite slavophile est émise par le biais d'internet, média privilégié pour tout groupement politique voulant diffuser largement ses idées à moindre coût et surtout sans trop craindre les poursuites judiciaires. L'association France-Croatie, fondée par Christophe Dolbeau, est certainement une des principales vitrines du prosélytisme des idées de l'extrême droite croate à l'étranger. Cette association, qui prend aussi part à des actions humanitaires en Croatie qui lui procurent une certaine légitimité, fait paraître par voie d'internet des articles sur l'histoire croate et dalmate, notamment sur la période contemporaine. Le site de l'association use sciemment de la confusion pour banaliser les idées négationnistes, il les met ainsi en ligne deux articles d'Arnaud Bilén: le premier⁵⁰, nous l'avons déjà cité, aborde l'histoire du mouvement d'union des Slaves du Sud et les divergences entre Serbes et Croates avec un point de vue pro croate mais les positions historiques

⁴⁹ Voir : www.studiacroatica.com, consulté le 26 mars 2005. Nous pouvons penser qu'une bonne partie des liens et des ouvrages conseillés par le site sont du même genre.

⁵⁰ A. Bilén, «La création du Royaume des Serbes, Croates et Slovènes», op.cit.

restent assez modérées, le second article⁵¹, lui, est une tentative de réhabilitation du mouvement oustachi par l'histoire en niant la mémoire de leurs crimes ou en les justifiant. La stratégie de l'auteur et de l'association France-Croatie est simple et bien connue du mouvement négationniste historique: pour donner plus de crédibilité aux articles négationnistes d'un auteur on ne met pas en avant son rattachement à ce courant, mais plutôt des articles ou des contributions historiques qui, par leur intérêt et leur objectivité, peuvent être universellement acceptés comme références, ils donnent une respectabilité à son auteur. Dans ce second article, Arnaud Bilén conteste l'ampleur des crimes oustachis et leur caractère génocidaire et surtout considère que les massacres oustachis, toujours présentés comme hypothétiques, ne seraient que la riposte de la victime face aux atrocités serbes et partisans, relatées sans l'usage du conditionnel. Pour l'auteur, les oustachis seraient des victimes de la barbarie tchetnik, titiste, fasciste et nazie et qui, bousculés par ces forces, n'auraient que faiblement riposté⁵². France-Croatie diffuse aussi par le biais de son site la revue en ligne *Le messenger croate*. Souvent non signés, les articles de cette revue que nous avons pu consulter se partagent entre l'exaltation, ou la négation, du passé croate et des articles de réaction politique sur l'actualité de la Croatie. Le second numéro du *Messenger croate* consacre tout un dossier à la Croatie durant la Seconde Guerre mondiale très proche des positions négationnistes d'Arnaud Bilén. Pour l'auteur anonyme de l'article «Les oustachis», l'histoire du mouvement se résume à «une réaction, certes exacerbée mais réelle, à l'oppression qui s'est abattue entre 1918 et 1941 sur

⁵¹ A. Bilén, «La diabolisation du mouvement oustachi», trouvé sur www.francecroatie.free.fr, le 28 Mai 2005, 10pp.

⁵² Citons par exemple: «Les assassinats de Serbes par les milices oustachis peuvent donc être analysés comme des représailles à la barbarie serbe.» A. Bilén, «La diabolisation du mouvement oustachi», op.cit., p.5.

le peuple croate»⁵³. L'histoire plus ancienne trouve aussi sa place dans cette revue slavophile par la commémoration de l'héroïsme croate lors de batailles contre l'envahisseur ottoman, comme celle de Siget en 1566 ou Krbava⁵⁴ en 1493, dans ces articles c'est la Croatie comme rempart de la chrétienté et de l'Europe qui est évoqué. Dans l'éditorial⁵⁵ du second numéro de la revue, l'idée que «l'Italie [et la civilisation européenne auraient] depuis longtemps sombré dans l'esclavage si la mer ottomane ne s'était brisé sur les rochers croates» dans ces batailles est même comparée à la forte présence des Croates dans la résistance titiste «pour que vive une Europe libre». Comprenons bien ici que le concept d'une Europe libre c'est, pour l'auteur, une Europe sans Ottomans, sans Turcs, et ce concept prend une valeur toute particulière lorsque l'on connaît la virulence du sentiment anti-turc dans la population d'extrême droite d'Europe occidentale. Or, c'est à ce public là que s'adressent de tels sites. La volonté de l'éditorialiste est aussi ici d'affirmer l'idée d'une Croatie éternellement résistante à qui toute l'Europe est redevable, il écrit: «la Croatie a su se sacrifier quand ses droits étaient bafoués par des régimes totalitaires, dont les visées impérialistes s'étendaient à toute l'Europe. [...] ceci devrait inciter les dirigeants européens à reconsidérer leurs positions à l'égard de la Croatie, en cessant de repousser ce magnifique pays dans les abîmes d'une sombre communauté balkanique. La Croatie est partie intégrante du monde occidental, du fait de sa position géographique, de son histoire, de sa mentalité, de sa culture mais aussi en raison de ses nombreux sacrifices pour la liberté des peuples européens».

On voit bien là l'usage politique qui est fait de l'histoire. C'est ce même symbole du rempart croate qui est évoqué par la revue dans la défense des militaires croates poursuivis par

⁵³ Anonyme, *Les oustachis*, «Le messenger croate», n°2, 2003, trouvé sur www.francecroatie.fr, le 28 Mai 2005, 40pp., pp. 28-32, p.28.

⁵⁴ G. Pandza, *La bataille de Krbava a influencé l'histoire croate pendant cinq siècles*, idem, pp.9-10.

⁵⁵ Anonyme, idem, p.2.

le Tribunal Pénal International de La Haye pour les crimes commis durant la crise yougoslave. Les militaires accusés seraient les martyrs d'une résistance croate face à la barbarie serbe ou bosniaque. Le numéro quatre de la revue consacre même tout un dossier, comportant un article d'Alain Finkielkraut, à la défense de ces supposés héros de la cause nationale. Et selon l'article de Jadranka Juresko Kero⁵⁶ durant la Croatie et les généraux poursuivis seraient même les fers de lance de la lutte contre le terrorisme international. Dans cet article de 2004, l'ancien président de Bosnie-Herzégovine Alija Izetbeovic est accusé de collusion avec Al Qaida, et nous savons combien de nos jours de telles accusations, même non vérifiées, peuvent servir à justifier médiatiquement toutes les guerres et l'horreur qui les accompagne. Mais l'engagement d'extrême droite de France-Croatie devient encore plus évident à la lecture des tribunes politiques qu'elle offre à Tomislav Sunic, ministre-conseiller à l'ambassade croate de Bruxelles. Il écrit par exemple dans un article⁵⁷ où il dénonce l'Europe pluriethnique, «multiraciste» pour lui, que dans les banlieues des capitales européennes il y aurait une recrudescence «d'agressions de Blancs», comme en Allemagne avec les affrontements entre «de jeunes Allemands et des gangs de Turcs». Remarquons comme les mots «jeunes» et «gangs» sont utilisés. La situation politique et les positions de Tomislav Sunic se précisent encore lorsqu'il voit dans l'espoir et le salut de l'Europe le fait que «le petit nombre encore croissant des nationalistes, les jeunes gens contre le multiracisme partout en Europe occidentale et orientale peuvent encore mettre fin à cette fantaisie dangereuse [l'auteur ne précise pas les moyens, peut-être qu'il suggère la violence habituelle des organisations nationalistes de jeunesse]. [...] il y a des partis politiques tels que le Front National en France, le parti de la Liberté en Autriche et le

⁵⁶ J. Juresko Kero, *Izetbegovic entretenait d'étroites relations avec Oussama Ben Laden*, «Le messenger croate», n°4, 2004, trouvé sur www.francecroatie.fr, le 28 mai 2005, 50 pp, pp.46-48.

⁵⁷ T. Sunic, «L'Europe peut-elle apprendre les leçons de l'ex-Yougoslavie?», trouvé sur www.francecroatie.fr, le 28 mai 2005, 3 pp.

Vlaams Blok en Belgique, dont les leaders ont totalement compris que l'avenir de l'Europe se trouve dans l'équilibre». Rappelons que cet hommage de l'extrême droite croate à ses sœurs françaises ou autrichienne n'est pas original, sans parler d'«internationale fasciste» des liens existent. Durant les années de guerre, la presse française et les associations antifascistes ont souvent dénoncé le fait que plusieurs membres du service d'ordre du Front National auraient participé à des «brigades brunes» en Croatie. La présence de plusieurs articles du nationaliste radical et raciste Sunic, sans contradicteur, montre bien que l'objectif de l'association France-Croatie est avant tout de colporter l'idéologie de l'extrême droite slavophile et non pas d'intéresser le public à l'histoire et à la culture croate. La présence d'articles historiques sur le site internet de l'association, quand ils ne sont pas les véhicules même de cette propagande, ne sert qu'à attirer le lecteur vers ce site.

Nous voyons donc la nature du courant slavophile. C'est un courant qui produit une histoire nationaliste défendant l'ancienneté, l'unité et l'indépendance d'un glorieux peuple croate. Une partie du courant se sert de l'histoire comme moyen de diffuser des thèses d'extrême droite, et ajoute aussi le négationnisme à sa construction de l'histoire dalmato-croate. Mais le courant slavophile est surtout un courant ancien, conservateur d'une certaine approche historique. Ses positions et les principaux thèmes qu'il développe dans le débat autour de l'histoire dalmate sont figés depuis longtemps, les slavophiles ont maintenu quasiment à l'identique ceux portés en 1931 par Lujo de Voinovitch. Il convient à présent d'examiner le courant adverse pour comprendre la virulence de ce débat dalmate.

Le courant italoophile: thèses, acteurs et thèmes.

Les historiographies slavophile et italoophile ont des origines historiques et idéologiques communes, et

revendiquent même parfois les mêmes pères fondateurs. Elles se sont construites en se confrontant l'une à l'autre, longtemps le débat dalmate n'avait que ces deux camps. Elles se sont donc mutuellement influencées tout en s'opposant et il n'est pas étonnant de trouver des traits communs dans la construction de leurs positions historiques et politiques. Il nous faut à présent examiner le courant italophile pour vérifier cette hypothèse et voir comment se décline la réponse italienne à la position slavophile dans le débat dalmate. Nous ne pourrions que balayer d'un regard rapide ce courant tellement sa production est énorme. Mais nous nous efforcerons de bien broser les principaux traits de ce courant et nous indiquerons de nombreux ouvrages que nous ne pourrions traiter tous ici mais qui offrent une vision plus complète du courant. Comme pour le courant slavophile, nous concluons cette partie en montrant la proximité qu'entretiennent les auteurs de ce courant avec certains milieux idéologiques et politiques.

Tout comme pour l'autre courant, il existe une certaine continuité thématique et théorique dans l'écriture italophile de l'histoire dalmate. Très influencés par les thèses irrédentistes la majeure partie des auteurs italophiles met en relief l'italianité dalmate grâce à divers épisodes et matériaux historiques.

L'idée de l'italianité de l'histoire et de la culture dalmate est présente dès les premiers écrits historiques sur la Dalmatie. L'un des tous premiers historiens modernes Giovanni Lucio de Traù, qui publia à Amsterdam en 1666 son *De regno dalmatiae et croatiae* réédité en 1673 à Venise, est considéré comme l'ancêtre de l'histoire italophile de la Dalmatie. Les italophiles apprécient notamment chez Giovanni Lucio l'attention qu'il porte à décrire les coutumes populaires de son époque et le fait qu'il différencie selon ce critère les Dalmates de culture italienne des Croates de culture slave, décrits comme plus frustes. Son ouvrage sera traduit et édité en italien en 1896 au moment de la poussée de l'histoire

irrédentiste, puis réédité en 1983⁵⁸ avec une préface de Nicolo Luxardo de Franchi, précédent Président de la Società Dalmata di Storia Patria de Venise et directeur de la *Rivista dalmatica*. Démontrer l'italianité de la culture et de l'histoire dalmate, c'est l'objectif principal du courant italophile. L'irrédentisme repose sur cette idée que l'occupation romaine puis vénitienne du sol dalmate a inscrit dans la terre comme dans le peuple qui y vit la marque inaliénable de la civilisation et de l'identité italienne. Pour les irrédentistes et les italophiles cette italianité est organique, elle est l'esprit des Dalmates et elle leur est vitale car selon Benedetto De Luca: «l'idée italienne, que l'Istrie exprime, c'est l'idée de Rome, héritée et fécondée depuis les temps illustres, et [...] nier l'identité italienne en Dalmatie c'est comme nier, physiologiquement, le cerveau dans l'organisme humain»⁵⁹. Même sous domination autrichienne, l'italianité de la Dalmatie est totale pour Benedetto De Luca: «la Dalmatie est et se sent italienne, et italienne elle veut demeurer, dans l'esprit, dans l'idée, dans la parole, dans la conduite, dans les formes, dans le respect de soi»; elle doit donc retourner à l'Italie. Cet essayiste irrédentiste, proche de la société Dante Alighieri et membre du groupement irrédentiste *Leggione Nazionale*, parle dans son livre de «guerre sainte»⁶⁰ pour la foi irrédentiste contre un péril slave global qu'il dénonce⁶¹.

Cette idée d'une italianité dalmate organique qui justifie les appétits de conquête irrédentistes est au cœur de tous les travaux historiques italophiles de la période. C'est le cas par

⁵⁸ G. Lucio, *Storia del regno di Dalmazia e di Croazia*, [préface de Nicolo Luxardo de Franchi et introduction de Vitaliano Brunelli], Trieste, Lint, 1983 [rééd. de l'édition de 1896], 710pp. Conseil pour une bibliographie indicative des ouvrages sur la Dalmatie antérieurs à 1848 les catalogues constitués par Giuseppe Valentinelli: *Bibliografia dalmata tratta da'codici della Marciana di Venezia*, Venise, Cecchini e Naratovich, 1845, 45pp., et *Bibliografia della Dalmazia e del Montenegro*, Zagreb, 1855.

⁵⁹ B. De Luca, *Fra Italiani, Tedeschi e Slavi*, Ed. Roux Frassati, Turin, 1899, 199pp., p. 9.

⁶⁰ Ibid., p.118.

⁶¹ Ibid., «Panslavismo e slavofilia», pp.65-85.

exemple des articles rassemblés dans la fameuse *Rivista dalmatica* fondée en 1899 par Paolo Willenik, et qui fut dirigée de 1922 à 1969 par Ildebrando Tacconi (1888-1973) l'une des grandes figures italophile que nous présenterons plus avant. Cette revue continue à paraître épisodiquement depuis sa fondation, elle est la revue consacrée à la Dalmatie la plus connue et la plus complète du courant italophile. Ses champs de recherches sont très divers: l'histoire, l'histoire culturelle, celle des sciences, la littérature et les arts. Il faudrait lui consacrer une recherche à elle seule tellement elle est emblématique du courant italophile, les principaux auteurs du courant y ont tous participé, mais nous ne pourrions qu'y faire allusion en maints endroit de notre travail et nous citerons bon nombre de ces auteurs. Citons, à titre indicatif, les fascicules III⁶² et IV⁶³ du numéro paru pour le centenaire de la revue qui donnera aux lecteur un précieux catalogue⁶⁴ des articles parus depuis 1899, une chronologie des auteurs et une histoire de la revue dressée par ses directeurs actuels. Pour une bibliographie bien plus complète sur l'école italophile, nous invitons aussi le lecteur à se reporter aux chapitres des indices généraux⁶⁵ des parutions de *l'Archivio storico per la Dalmazia* (1926-1940). Les fondateurs de la collection de *l'Archivio*, Antonio Cippico et Arnolfo Bacotich, avaient la volonté de participer à l'élaboration d'une véritable œuvre encyclopédique sur la Dalmatie affirmant l'italianité de la région. *L'Archivio* se plaçait très clairement

⁶² N. Luxardo De Franchi et O. Talpo, *Rivista dalmatica*, n°LXIX, vol. III, Rome, juillet-septembre 1998, pp. 172-417.

⁶³ Ibid., vol.IV, Rome, octobre-décembre 1998, pp. 418-695.

⁶⁴ Citons aussi les catalogues du *Bolletino di Archeologia e storia dalmata* dressés par Enrico Cellani: «Indice generale, volumi I-XXIII, Anni 1878-1900», *Bolletino di Archeologia e storia dalmata*, Prato, 1903, 188pp. Et «Indice generale, volumi XXIV-XXXII, Anni 1901-1910», *Bolletino di Archeologia e storia dalmata*, Prato, 1912, 115 pp.

⁶⁵ A. Bacotich, «Indice Generale dei volumi I-XII (Aprile 1926- Marzo 1932)», *Archivio storico per la Dalmazia*, Rome, Novembre 1932, 138pp. Voir aussi: A. Bacotich et G. Praga, «Indice Generale dei volumi XIII-XXX (Aprile 1932- Dicembre 1940)», *Archivio storico per la Dalmazia*, Rome, Novembre 1941, 224 pp.

dans le camp irrédentiste et fasciste et avait pour but principal la démonstration de «la nationalité italienne de la terre» dalmate au moyen d'articles touchant aux domaines les plus divers: «de l'archéologie à l'hagiographie, de l'histoire antique à la médiévale et à la moderne, de l'histoire de la littérature à celle de l'art, de l'histoire du droit à l'ecclésiastique et à la patristique, cette archive se propose de recueillir, examiner et publier des documents et des études critiques récentes, lesquels avec le plus d'objectivité possible poseront les fondements à la démonstration (encore, hélas, nécessaire) de la romanité et vénitiennité, de l'ineffaçable italianité de la côte orientale de l'Adriatique»⁶⁶. Toujours selon Antonio Cippico, même si la Dalmatie et l'Italie ont été souvent et longtemps divisées et séparées au cours de l'histoire et quels que soient les événements à venir, la Dalmatie a été province romaine et: «la souche autochtone, ethnique et linguistique, est restée romaine. Quand même le dernier Dalmate italien ou vénète aura été supprimé, quand même le dernier mot italien ou vénète aura été jeté au loin par la fureur des “vents slaves”, sur cette terre, et même si l'ultime monument de notre civilisation là-bas est détruit, la Dalmatie n'a jamais été, et ne peut être autre que terre de Rome et d'Italie.»⁶⁷ Remarquons combien semble craindre le panslavisme, et que l'auteur, fasciste, met bien plus en avant les références à l'Empire romain qu'à la République de Venise. En 1932, l'italianisation des territoires occupés en Dalmatie était en cours et il importait beaucoup de rappeler l'Empire sous lequel les deux côtes avaient été réunies dans une même civilisation prestigieuse.

Mais des différents historiens italophiles et irrédentistes qui écrivirent l'italianité de la Dalmatie la figure centrale est certainement Giuseppe Praga (1893-1958) de Zara, il dirige ou participe à toutes les principales revues et associations

⁶⁶ A. Cippico, «Prefazione», in : «Indice Generale dei volumi I-XII (Aprile 1926- Marzo 1932)», *Archivio storico per la Dalmazia*, dirigé par A. Bacotich, Rome, Novembre 1932, 138 pp., pp 5-7, p.5.

⁶⁷ A. Cippico, op.cit., p.6.

italophiles de l'entre-deux-guerres à sa disparition, comme l'*Archivio storico per la Dalmazia* ou la *Società Dalmata di Storia Patria*. Ces écrits sont nombreux et seront régulièrement cités dans notre travail. Son œuvre principale⁶⁸, la *Storia di Dalmazia* parue à Zara en 1941, a été rééditée plusieurs fois et est encore l'une des principales références du courant italophile. La seconde édition, celle de Padoue en 1954, était dédiée par l'auteur qui avait échappé aux *foibe* «aux Martyrs, aux Morts, aux Exilés et à tous ceux qui de tout temps dédièrent leur vie, leur sang et leurs souffrances pour la cause dalmate». Dans tout l'ouvrage une idée domine: l'italianité s'est transmise continuellement en Dalmatie depuis l'Empire romain jusqu'à l'époque contemporaine, et les Dalmates l'ont même défendue au prix de lourds sacrifices. Pour lui, par exemple, en 1848⁶⁹ les Dalmates avec Nicolò Tommaseo à leur tête désiraient «que l'italianité dalmate soit conservée» et retourner sous l'autorité de Venise. Mais ils avaient conscience que, ni pour Venise ni pour l'Italie, les temps n'étaient assez mûrs pour permettre cette conquête; il fallait donc que les Dalmates participent d'eux-mêmes à l'offensive en Italie contre le règne autrichien pour espérer passer un jour sous l'autorité italienne. Giuseppe Praga écrit: «il fut impossible aux Dalmates de combattre sur leur terre pour leur terre. Mais des troupes innombrables passèrent la mer et empoignèrent les armes pour Venise et pour l'Italie. Sur les terre-pleins de Marghera et dans les eaux du Lido ils affrontèrent cet ennemi qu'ils ne pouvaient affronter sur les places, les fronts et les champs de Dalmatie». Mais c'est dans son récit de la chute de la République de Venise que Praga met le plus en relief l'italianité, ou plutôt dans le cas présent la *venezianità*, des Dalmates. Passage obligé de tout le courant italophile, l'auteur rappelle cet épisode où les Dalmates de la petite cité de Pesaro montrèrent qu'ils tenaient plus à cette *venezianità* que les habitants et les dignitaires de la cité de

⁶⁸ G. Praga, *Storia di Dalmazia*, Milan, Dall'Oglio, 1981 [rééd.], 392 pp.

⁶⁹ Ibid., p.243.

Saint-Marc⁷⁰. Alors que les patriciens vénitiens s'étaient déjà rendu à Napoléon et avaient abaissé l'étendard de la République le 12 Mai 1797, le 23 Août les habitants de Perasto restés jusque là fidèles à la République déchue se rassemblent pour honorer une dernière fois le gonfalon de la Sérénissime. Cet épisode resté célèbre dans les rangs irrédentistes, Giuseppe Praga le narre longuement et il cite même en entier le long discours où le commandant de la garde de Perasto s'adresse à la cité en dialecte dalmato-vénitien et fait l'éloge des liens séculaires qui unissent les habitants de Perasto à Venise. Dans ce discours il tutoie la République et prononce cette phrase restée fameuse: «Ti con nu, nu con Ti» (Toi avec nous, nous avec Toi). Sous la plume de Praga et de ses successeurs, l'épisode de Perasto deviendra l'emblème de l'attachement des Dalmates à leur italianité sans cesse réaffirmée.

De nombreux ouvrages récents reprennent l'exemple de Praga et mettent particulièrement en avant les derniers soubresauts du lion de Saint-Marc en Dalmatie. Cette fidélité des Dalmates à la République même après sa mort alimente un certain imaginaire romantique irrédentiste. Les auteurs parlent de «l'adieu» empreint de nostalgie des Dalmates à leur *venezianità* et le «Ti con nu, nu con Ti» de Perasto est le symbole sans cesse rappelé aux générations actuelles. Les irrédentistes s'appuient sur ces épisodes historiques pour justifier leurs aspirations: les Dalmates qui ont tant pleuré la chute et le départ d'une République italienne n'attendent que le retour de l'Italie. Les revues italophiles éditent ainsi des articles consacrés entièrement à cette période⁷¹ et à la prégnance du sentiment de l'adieu dans la littérature⁷² et les arts de Dalmatie après 1797. La célèbre *Associazione*

⁷⁰ Ibid., pp. 218-219.

⁷¹ G. Netto, «La Dalmazia veneta alla vigilia del '97», *Atti e memorie della società istriana di archeologia e storia patria*, vol. XCVII, Trieste, 1997, pp. 500-584.

⁷² Z. Nizic, «Sentimento dell'addio nella poesia in vernacolo zaratino di Giuseppe Sabalich (1856-1928)», *Quaderni veneti*, n.29, Venise, Juin 1999, pp.122-143.

Nazionale Venezia Giulia e Dalmazia (ANVGD) a aussi fait publier un ouvrage⁷³ qui narre, cité après cité, chaque manifestation dalmate de fidélité à Venise à sa chute. Soulignons le fait que l'ANVGD est une association italophile largement irrédentiste et que sa section vénitienne qui a soutenu la parution de l'ouvrage pour le bicentenaire de 1797 est dirigée par Tullio Vallery, *Guardian Grande* de la Scuola dalmate vénitienne. Luigi Tomaz insiste particulièrement sur le fait que cette résistance de la *venezianità* est plus populaire qu'aristocratique.

Pour le millénaire de la campagne adriatique du Doge Pietro Orseolo II en l'An Mil, l'ANVGD publie un autre ouvrage⁷⁴ de Luigi Tomaz qui embrasse l'histoire de l'Adriatique depuis l'Antiquité jusqu'à la fin de la campagne d'Ottone Orseolo, fils et successeur de Pietro Orseolo. Ce livre, à notre avis l'un des plus intéressants historiographiquement du courant italophile, s'oppose avec vigueur aux positions historiques slavophiles dénoncées incessamment, et revendique la présentation d' «une autre face de l'histoire», plus objective. Les successeurs de Lujo de Voinovitch relatent le processus de peuplement de la Dalmatie par les Croates de manière univoque: les tribus croates sont arrivées vers 600 en Dalmatie avec les premières populations slaves et y auraient été appelées par Constantinople pour chasser les Avars. Tomaz voit là une manipulation historiographique slavophile dans une volonté de légitimer la présence croate en Dalmatie. Par de nombreux éléments il prouve combien cette date et ces faits sont incertains (les Croates pourraient n'être arrivés que vers 800) et il accuse avec véhémence les slavophiles d'avoir «préféré fonder le

⁷³ L. Tomaz, *Dalla parte del leone: la resistenza popolare marchesa in Veneto, Istria e Dalmazia alla caduta della repubblica serenissima nel 1797: dalle pasque veronesi al "Ti con nu – Nu con Ti" di Perasto*, Venise, Associazione nazionale Venezia Giulia e Dalmazia, 1998, 132 pp.

⁷⁴ L. Tomaz, *In Adriatico nell'Antichità e nell'alto Medioevo: da Dionigi di Siracusa ai dogi Orseolo, un'altra faccia della storia*, Venise, Associazione nazionale Venezia Giulia e Dalmazia, 2004, 631 pp.

droit croate à la Dalmatie sur un appel de l'Empereur [...] plutôt que sur la destruction et le génocide des populations romaines.»⁷⁵ Mais ce ton agressif montre bien les limites de l'objectivité de Tomaz: il sait débusquer avec sagesse les défauts de la propagande slaviste dans la démonstration slavophile, mais il s'inscrit volontairement dans le courant italophile qui n'est guère plus critique ni objectif. Luigi Tomaz est un digne successeur de Giuseppe Praga, son livre fait l'éloge constant de troupes vénitiennes téméraires et aventurières, alors qu'il caricature les Slaves en tribus fourbes et lâches: «quand ils étaient combattus, les chefs des Slaves usaient de la tactique désarmante de demander pardon, de se soumettre et de promettre la paix. La paix et les promesses étaient oubliées à peine l'armée vénitienne s'était-elle retirée.»⁷⁶

Le courant italophile a aussi produit beaucoup de recherches biographiques sur les personnages majeurs de l'histoire dalmate en insistant sur leur italianité dans la lignée de Giuseppe Praga. Notons particulièrement l'œuvre de Francesco Semi, il a constitué une véritable encyclopédie biographique de l'Istrie et de la Dalmatie très précieuse pour le chercheur tant pour ses articles biographiques et historiques que pour sa riche bibliographie. Cet ouvrage de référence, intitulé *Istria e Dalmazia, uomini e tempi*, est composé de deux livres le premier étant consacré à L'Istrie et à Fiume, le second à la Dalmatie; ce sont de beaux livres imprimés avec soin et bien illustrés. Le livre dalmate⁷⁷ a été écrit en collaboration avec Vanni Tacconi, fils du célèbre auteur irrédentiste Ildebrando Tacconi. Dans les articles où il fait un rappel des différentes périodes qu'a connues la Dalmatie, et où il cite souvent Giuseppe Praga, Francesco Semi affirme l'italianité éternelle de la Dalmatie, il s'enflamme ainsi à propos du discours du «Ti con nu, nu con Ti» que c'est là «un

⁷⁵ Ibid., p.239.

⁷⁶ Ibid., p.301.

⁷⁷ F. Semi et V. Tacconi, *Dalmazia: le figure piu rappresentative della civiltà dalmata nei diversi momenti della storia*, Venise, Del Bianco, 1992, 722pp.

admirable document de fidélité, d'amour patriotique, de langue: c'est l'esprit de la Dalmatie dans tous les siècles de son histoire!»⁷⁸ Parmi les articles biographiques, en toute logique, le plus long est celui consacré à Nicolò Tommaseo⁷⁹, c'est le lieu d'une longue argumentation où l'auteur accepte la complexité du personnage tout en affirmant incessamment son italianité et en dénonçant les volontés slavophiles de récupération de l'œuvre et de la pensée de l'illustre Dalmate. Cet article très complet (des auteurs slavophiles y sont cités maintes fois pour mieux réfuter leurs arguments) permet d'avoir une vision d'ensemble de la bataille engagée autour de la figure de Tommaseo par les italophiles et les slavophiles depuis le début du débat dalmate. À l'inverse, l'article biographique sur Gabriele d'Annunzio⁸⁰ est plus que mesquin, c'est l'un des plus courts du livre. En huit lignes et un rappel chronologique de ses écrits poétique est vite expulsée la figure de proue de l'irrédentisme, l'homme des Lettres, l'aventurier et le prince ruiné qui mit une bonne partie de sa vie au service de la cause irrédentiste et qui occupa Fiume. Les auteurs évacuent le problème en écrivant: «la vie et l'œuvre de Gabriele d'Annunzio sont trop connues pour en parler ici. On a parlé de nombreuses fois du commandant d'Annunzio et de sa présence en Dalmatie dans les pages du volume *Istria e Fiume* et dans les biographies des Dalmates de son époque.» Pourtant, nous l'avons vérifié, ni dans ce volume ni dans l'autre il n'y a d'autre article concernant d'Annunzio, les auteurs ne font tout au plus allusion à lui et à son œuvre qu'à propos des personnes qui l'ont croisé. Les bonnes raisons évoqués plus haut par les auteurs, surtout quand ils accordent tant de place à Tommaseo qui est lui aussi très connu de leurs lecteurs potentiels, ne nous semblent pas sincères. Il semble plus que la figure de Gabriele d'Annunzio, tant adulée encore dans les milieux irrédentistes, dérange les deux auteurs. Nous ne pouvons qu'émettre des hypothèses, mais nous pensons

⁷⁸ Ibid., p. 271.

⁷⁹ Ibid., « Niccolò Tommaseo », pp.353-383.

⁸⁰ Ibid., « Gabriele d'Annunzio », pp.496-497.

que les auteurs ont évité de traiter cette biographie à cause de la récupération de d'Annunzio par Mussolini. Le pouvoir fasciste a tellement utilisé la figure du poète irrédentiste qu'aujourd'hui une bonne partie du public l'identifie comme l'initiateur du fascisme. C'est le fait que le grand public suspecte de fascisme le champion de l'irrédentisme, qui gêne les auteurs. Car le livre de Semi est un livre destiné au commerce et à un public large et l'auteur, irrédentiste, pouvait craindre qu'en présentant la figure de d'Annunzio les lecteurs assimilent l'irrédentisme à une doctrine fasciste. Ces auteurs italophiles préfèrent donc passer sous silence une page complexe mais centrale de l'histoire dalmate pour ne pas nuire à l'idéologie irrédentiste.

L'histoire des arts en Dalmatie occupe bien évidemment une place importante dans la démonstration de l'italianité de l'autre côte adriatique. Les rangs du courant italophile sont composés de nombreux historiens de l'art qui dans le sillage d'Alessandro Dudan (nous évoquerons plus loin cet auteur d'un ouvrage de 1922 traitant de «la Dalmatie dans l'art italien» depuis la Préhistoire jusqu'à l'époque contemporaine) considèrent l'histoire de l'art dalmate comme une branche de l'histoire de l'art italienne. S'ils discutent rarement la présence de manifestations d'influence slaves dans la culture et l'art dalmate ou l'existence de caractéristiques artistiques propres à l'art dalmate, ils considèrent que le caractère italien prédomine. Tous affirment une italianité et une *venezianità* constante des artistes dalmates, quelles que soient leurs périodes ou leurs modes d'expressions artistiques. Les italophiles ne laissent aucun domaine au hasard, citons par exemple: Ivo Petricioli⁸¹ pour l'architecture et la sculpture,

⁸¹ I. Petricioli, *L'architettura e la scultura adriatica del Medioevo e del primo Rinascimento*, Rome, Ed. Dell'Ateneo, 1983, 125 pp. Pour l'architecture militaire dont le caractère vénitien est indiscutable, nous conseillons au lecteur de voir les cartes et maquettes militaires de Dalmatie conservées au Musée navale de Venise ainsi que: Istituto italiano dei castelli, *Le fortificazioni venete in Dalmazia e Corfu*, Venise, Museo Navale, 1975, 97 pp.

Ivano Cavallini⁸² pour le théâtre et la musique, Donato Fabianich⁸³ pour les Lettres, et même des domaines souvent laissés de côté par les historiens de l'art comme l'orfèvrerie⁸⁴ et l'art du stuc⁸⁵ qui sont minutieusement étudiés pour montrer l'indéniable italianité de toute pratique artistique en Dalmatie. L'ouvrage dirigé par Giuseppe Maria Pilo⁸⁶, présent dans toutes les bibliographies récentes et en vente dans la plupart des librairies vénètes, a un certain succès commercial et est très reconnu dans le milieu italophile et irrédentiste. Lors de l'assemblée des membres la Scuola dalmata à laquelle nous avons assisté, le Dimanche 19 Juin 2005, l'adhésion de l'auteur a été proposée et acceptée à l'unanimité. Précisons qu'il s'agit là d'une mesure exceptionnelle car Giuseppe Maria Pilo n'est pas issu d'une famille dalmate; Tullio Vallery, le «Guardian Grande» de la Scuola, a déclaré en substance que l'auteur d'une œuvre qui défendait avec tant de passion la *venezianità* de la Dalmatie et de son patrimoine méritait une telle mesure. En effet, le livre de Pilo reprend fidèlement la vision italophile de l'histoire dalmate en la transposant aux arts. Dès le titre Pilo s'affirme comme un héritier de Giuseppe Praga: la citation est tirée directement du discours du «Ti con nu, nu con Ti» de Perasto, et la suite du titre est parlante, «gloire de Venise dans les témoignages artistiques de la Dalmatie». L'auteur développe la thèse selon laquelle durant la période vénitienne s'est réalisé en Dalmatie

⁸² I. Cavallini, *I due volti di Nettuno: studi su teatro e musica a Venezia e in Dalmazia dal Cinquecento al Settecento*, Lucca, Libreria musicale italiana, 163pp.

⁸³ D. Fabianich, *Alcuni cenni sulle scienze e lettere dei secoli passati in Dalmazia*, Venise, G.B Merlo, 1843, 59 pp.

⁸⁴ P. Pazzi, *Itinerari attraverso l'orificeria veneta in Istria e Dalmazia*, Trévis, Zoppelli, 1994, 141pp.

⁸⁵ R. Tomic, «L'arte dello stucco in Dalmazia nel 18. secolo: artisti e stile», Giuseppe Bergamini et Paolo Goi, *L'arte dello stucco in Friuli nei secoli 17.-18. Storia, tecnica, restauro, interconnessioni. Atti del convegno internazionale*, Udine, Musei, 2001, pp. 225-230.

⁸⁶ «Per trecentosessantasette anni», *gloria di Venezia nelle testimonianze artistiche della Dalmazia*, dirigé par G. Maria Pilo Venise, edizioni della laguna, 2000, 324 pp.

une fusion de la culture locale et croate dans la sensibilité vénitienne, il parle d'«osmose»⁸⁷ culturelle entre les deux côtes adriatiques qui aurait des répercussions encore aujourd'hui puisque «c'est à [cette osmose que] Raguse et les autres cités côtières de Dalmatie doivent leur identité culturelle et leur visage». Et partant de cette idée il décrit dans le reste de l'ouvrage l'italianité du patrimoine de chaque cité. Mais, même si ne pouvons que reconnaître le poids de l'influence italo-vénitienne pour ce patrimoine, le postulat de Pilo n'est-il pas un peu rapide? Faire dépendre l'identité culturelle de plusieurs cités de cette période c'est oublier que ces cités ont eu une histoire culturelle avant et après la présence vénitienne. De même parler d'osmose culturelle en Dalmatie quand l'auteur ne parle que d'art urbain nous semble rapide. C'est l'art des élites qu'examine Pilo, un art de commande: la sculpture, l'architecture et la peinture dans les palais dalmates les édifices religieux et les constructions militaires et administratives. Les commanditaires quand ils ne sont pas Vénitiens ou Italiens, sont du côté du pouvoir vénitien et en suivent les modes. Montrer l'osmose des élites vénitiennes en Dalmatie avec leur propre culture vénitienne n'a rien de démonstratif. Dans son souci de montrer les chefs-d'œuvre du patrimoine dalmate et d'y éclairer «la gloire de Venise» Giuseppe Maria Pilo a évité la problématique «art et pouvoir» qui l'aurait aussi conduit à présenter l'art hors des centres de ce pouvoir et ne dépendant pas économiquement du pouvoir en place. Cela aurait peut-être été moins prestigieux et photogénique que les merveilles qu'il examine, mais lui aurait permis de vérifier ses hypothèses.

L'histoire de l'autre côte adriatique produite par le courant italophile reçoit un accueil assez populaire: certains livres du courant sont même de véritables succès de librairie. La télévision italienne, qui n'accorde qu'une place infime à l'histoire comparablement aux médias français, invite régulièrement des historiens italophiles ou irrédentistes,

⁸⁷ Ibid., p.62.

surtout lors d'émissions dédiées aux *foibe*. En effet la question des *foibe* est certainement la vitrine la plus visible des historiens italo-philés. Les nationalistes ne rencontrent pratiquement pas d'opposition historiographique sur ce terrain-là. Une partie du paysage politique, celle au pouvoir aujourd'hui et qui a toujours eu tendance à nier la responsabilité des fascistes italiens dans les horreurs commises durant la Deuxième guerre mondiale, les soutient. La complexité de l'histoire est niée dans une logique manichéenne mais efficace: l'Italie est un pays de victimes, elle ne peut être aussi celui des bourreaux. L'important pour les italo-philés étant d'affirmer le caractère génocidaire des *foibe* pour l'opposer à la participation de l'Italie fasciste à la «solution finale». Une grande partie de la gauche reste muette face à cette manipulation de l'histoire par le courant italo-philé et une partie de la droite italienne. En effet, la gauche reste très discréditée sur cette question par l'attitude du Parti Communiste Italien qui nia pendant longtemps la réalité des *foibe*. Au lendemain de la guerre, le PCI, parti immense dont sont issus nombre des partis et des dirigeants de la gauche italienne actuelle, taxait même les témoins des *foibe* de fascistes et présentait les partisans de Tito comme une armée de libération sans taches. Pour ces raisons les positions italo-philés sur les *foibe* profitent d'une certaine médiatisation, et des livres italo-philés se succèdent, ne se renouvellent pas, mais trouvent toujours un public large. Ces livres à succès mettent souvent en avant le thème du génocide caché pour attirer l'acheteur. Ainsi le livre⁸⁸ d'Arrigo Petacco, ouvrage publié par le géant de l'édition Mondadori dont Silvio Berlusconi est l'un des principaux actionnaires, ne révèle rien qui ne soit pas su, mais parle de «tragédie niée».

À cet intérêt certain du public pour l'histoire italo-philé répond aussi une littérature de vulgarisation historique, des romans historiques. Les *Storie di Adriatico*, de Sergio Anselmi, font partie de ces petits succès de librairie qui, sous

⁸⁸ A. Petacco, *L'esodo: la tragedia negata degli italiani d'Istria, Dalmazia e Venezia Giulia*, Milan, Mondadori, 1999, 202 pp.

le couvert de faire une histoire événementielle pure et assez divertissante en mêlant des récits semi-légendaires aux faits divers (notons, pour l'anecdote le récit de la vie tragique de la violoniste hongroise Erzsébet Sárközy⁸⁹, qui mourut en soutenant l'expédition de Gabriele d'Annunzio), et aux véritables épisodes historiques, proposent une certaine lecture de l'histoire adriatique. Quelques lignes écrites en préface⁹⁰ annoncent la vision de l'auteur, une certaine nostalgie d'un âge d'or historique, « une histoire-mémoire dans laquelle les continuités prévalurent, pendant des siècles, sur les fractures en s'intégrant entre elles ». Pour l'auteur cet âge d'or prend fin après 1945 avec les transformations politiques des Balkans, c'est-à-dire avec la création de la Yougoslavie de Tito. Avant cela, selon l'auteur, existait en Adriatique une forme de *koinè* née du mélange des origines illyriennes, byzantines, turques, vénitiennes, ragusaines, splitiennes, ancônitaines, hébraïques, apulo-abruzzaines, et austro-hongroises. Sergio Anselmi néglige-t'il les grandes « fractures », pour le moins, d'avant 1945, avant les *foibe*, puisqu'il semble que ce soit pour lui là qu'a lieu la « mort de l'Adriatique » ? Les épurations ethniques destchetniks et des oustachis, la conquête fasciste et le nationalisme irrédentiste, le régime proserbe du règne des Karageorgévitch n'ont-ils pas tué cette *koinè* avant même les agissements de Tito et de ses partisans ? Il semble presque superflu de noter que dans la liste non exhaustive, dressée par l'auteur, des diverses origines ethniques de cette *koinè* sont absents les peuples slaves migrants arrivés en nombre comme les populations serbes ou bulgares.

Une partie du public italophile est assez individualisable sociologiquement: il semble que le courant italophile trouve une partie de ses sympathisants dans les rangs de la moyenne bourgeoisie et des notables du Nord de l'Italie. Les organisations privées qui regroupent hommes d'affaires, notables et professions libérales, comme le Rotary Club

⁸⁹ S. Anselmi, «Erzsébet», *Storie di Adriatico*, Bologne, Il mulino, 1996, 208 pp., pp157-173.

⁹⁰ S. Anselmi, «Al benigno lettore», *Ultime storie di Adriatico*, Bologne, Il mulino, 1997, 138pp., pp7-8.

International, invitent régulièrement des auteurs irrédentistes ou participent à des initiatives italophiles. Notons par exemple que Luigi Tomaz⁹¹ signale un colloque organisé par le Rotary Club de Chioggia le 26 novembre 1996, dont l'intitulé était: «l'ininterrompue civilisation romaine, italique et vénitienne de l'Istrie et de la Dalmatie jusqu'en 1797». Le Lions Club de Milan a aussi monté une exposition et édité un catalogue⁹² pour la sauvegarde du patrimoine ragusain. Mais la noblesse de l'acte ne doit pas nous aveugler: notons que les auteurs du catalogue parlent de «cité d'art de la Méditerranée» plutôt que de cité croate pour Dubrovnik. Remarquons surtout que le Lions Club s'est ici associé à Italia Nostra dont le nom ne laisse que peu de doutes sur le camp politique de ses membres. Il emprunte un des slogans irrédentistes repris par les fascistes comme le «Pour l'Italie des Italiens» de Gabriele d'Annunzio. Nous pouvons ainsi nous interroger sur les intentions de la bourgeoisie milanaise quand elle s'associe à de tels groupes pour financer la restauration d'un des monuments les plus attractifs touristiquement de Raguse, avec son superbe cloître romano-gothique. C'est donc cette histoire nationaliste, événementielle et peu critique, toute dédiée à la gloire de l'Italie et de l'italianité, qui attire les milieux qui fréquentent ces clubs.

Ce public peut aussi se tourner vers la véritable fourmilière qu'est le monde associatif italophile et irrédentiste. Toutes ces associations et ces groupes ont une activité de production historique plus ou moins importante. Ils sont issus en partie de l'émulation pour la vie associative des années 1890 dont parle Olivier Chaline⁹³, comme la *Lega Nazionale*, mais aussi de l'entre-deux-guerres, comme la *Società Dalmata di Storia*

⁹¹ L. Tomaz, *Dalla parte del leone[...]*, op.cit., p.10.

⁹² Lions Club Milano et Italia Nostra, *Salviamo Dubrovnik (Ragusa), città d'arte del Mediterraneo: mostra fotografica a favore del restauro della chiesa e del convento di San Francesco in Dubrovnik danneggiati dalla guerra (1991)*, Milano, Lions Club Milano, 1994, 32pp.

⁹³ O. Chaline, op.cit., p.452.

Patria, et de l'esprit revanchard qui naît après l'exil des Italiens de Dalmatie et les *foibe*.

Il nous faut ici noter le rôle important joué par l'une des plus singulières de ces «associations» dans la promotion de l'identité historique italienne de la Dalmatie: la «Commune Libre de Zara en exil». Le *Libero Comune di Zara in esilio* est une véritable institution fondée par la communauté des Italo-dalmates de Zara réfugiés en Italie, et installée à Trieste par l'ancien maire de Zara à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Aujourd'hui la commune proclame encore sa légitimité à représenter Zadar, elle fonctionne encore comme si elle était une municipalité réelle et souveraine, elle élit un maire et son conseil. Son action se déploie sur deux modes différents mais difficilement dissociables: elle est à la fois un groupe de pression politique militant pour les intérêts des réfugiés dalmates et leurs descendants en Vénétie, ainsi que pour un rapprochement entre la Dalmatie et la région Vénète; et elle a une activité comparable à celle d'une association de type identitaire, elle promeut l'histoire et la culture italo-dalmate. Suite à un colloque organisé le 10 mars 1995 à Bologne, le *Libero Comune di Zara* a fait publier des actes du colloque⁹⁴ qui permettent d'entrevoir le milieu théorique, le réseau, et les objectifs de cette association.

Le colloque s'est tenu dans l'«Aula magna» de l'université de Bologne, en présence du recteur Fabio Alberto Roversi Monaco⁹⁵ qui a prononcé la première allocution, ce qui montre clairement que le *Libero Comune di Zara* est considéré avec un certain égard par les institutions. Rappelons au passage l'importance du lieu, Bologne est une des universités les plus ancienne et illustre d'Europe. Ont aussi participé à l'organisation du colloque des groupes aussi hétéroclites que l'*Istituto Regionale per la Cultura Istriana* de Trieste, le *Coordinamento Adriatico*, et les vétérans de la *Compagnia Volontari Universitari del III Granatieri*. Cette

⁹⁴ *Libero comune di Zara, Istria e Dalmazia: un viaggio nella memoria: atti del Convegno di studi (Bologna 1995)*, Bologne, Lo scarabeo, 1996, 191pp.

⁹⁵ *Ibid.*, p.15.

présence militaire n'est pas fortuite, le colloque s'ouvre sur une remise du diplôme de lauréat *ad honorem* à la mémoire de l'étudiant et grenadier volontaire Antonio Vukasina, tombé en Dalmatie le 7 Juin 1943. Dans une allocution élégiaque⁹⁶ Luigi Deserti évoque le souvenir, considéré comme glorieux par l'assemblée, d'Antonio Vukasina: il fut membre des Groupes Universitaires Fascistes de Zara, puis devint soldat volontaire en 1941, et s'illustra en retournant à Zara et en tombant pour défendre sa «foi dalmate inépuisée» lors d'une mission de commando derrière les lignes partisans⁹⁷. Antonio Vukasina est l'exemple même de la construction du héros irrédentiste, seule sa mort pour l'idéal national est considérée, son engagement fasciste compte peu pour les organisateurs du colloque, il serait même un signe d'exemplarité. De même nous pourrions nous interroger sur la nature des missions derrière les lignes du commando de Vukasina, étrangement, par la suite des orateurs semblent s'attacher à faire oublier qu'Antonio Vukasina est mort en mission spéciale hors de Zara menacée, à Gracelesi (Vodizze) comme le rappelait Luigi Deserti, ainsi pour l'universitaire Carlo Ghisalberti, Vukasina est «tombé très jeune dans la défense de sa cité»⁹⁸. C'est à la construction de telles figures historiques que participe le *Libero Comune di Zara*, en s'appuyant sur un solide et prestigieux réseau universitaire.

Ces actes du colloque révèlent combien tout le colloque a été marqué par cette idéologie irrédentiste. La couverture même des actes présente la Porte de Terre ferme de Zara, surmontée du lion de Saint-Marc, et la légende insiste sur la symbolique historique de cette porte du XVIème siècle: elle

⁹⁶ L. Deserti, «Relazione per il conferimento della laurea *ad honorem* alla memoria in ingegneria mineraria ad Antonio Vukasina M.O.V.M caduto in Dalmazia il 7 Giugno 1943», in: *Istria e Dalmazia: un viaggio nella memoria: atti del Convegno di studi (Bologna 1995)*, op.cit., pp 7-11.

⁹⁷ Ibid., p.11.

⁹⁸ C. Ghisalberti, « Parole di presentazione degli interventi », in: *Istria e Dalmazia: un viaggio nella memoria: atti del Convegno di studi (Bologna 1995)*, op. cit., pp 23-25, p.23.

est due à l'architecte italien Michele Sammicheli, elle fut endommagée par les bombardements alliés de 1944 qui aidèrent les partisans yougoslaves à prendre la ville, puis en 1953 elle le fut encore lors de démonstrations anti-italiennes, enfin elle fut restaurée en 1996 avec l'aide du Libero Comune di Zara. Remarquons que nombre d'ouvrages italophiles illustrent leur couverture par la photographie de la porte d'une cité dalmate. La porte de Zara est aussi en couverture de l'ouvrage de Giuseppe Maria Pilo déjà cité. Outre la symbolique liée à la porte même, celle de la possibilité du retour, les irrédentistes accordent une grande importance à la porte parce qu'elle était un des lieux où la Sérénissime marquait avec le plus de force son empire sur la cité: l'entrée de la ville se faisait sous la surveillance des lions de Saint Marc sculptés.

Les allocutions historiques insistent toutes sur l'éternité des rapports entre l'Italie et les populations de la côte orientale de l'Adriatique, et montrent combien ces rapports furent bénéfiques aux populations orientales quand elles n'exaltent pas l'irrédentisme. Ainsi, par exemple, Giancarlo Susini⁹⁹ décrit l'apport civilisateur qu'auraient eu les Romains en Istrie; Lucio Toth¹⁰⁰, de *l'Associazione Nazionale Venezia Giulia e Dalmazia*, parle de «l'Adriatique italien» en reprenant des arguments nationalistes tout en refusant d'y être apparenté, il termine par ailleurs son allocution en comparant la résistance vénéto-dalmate de 1797 à celle fasciste de 1944; Arduino Agnelli¹⁰¹ évoque la figure du héros irrédentiste Giacomo Venezian tombé en Novembre 1915 devant Trieste;

⁹⁹ G. Susini, « Histri e Romani », in: *Istria e Dalmazia: un viaggio nella memoria: atti del Convegno di studi (Bologna 1995)*, op. cit., pp 27-35.

¹⁰⁰ L. Toth, « Venezia e l'Adriatico italiano », in: *Istria e Dalmazia: un viaggio nella memoria: atti del Convegno di studi (Bologna 1995)*, op. cit., pp 105-121.

¹⁰¹ A. Agnelli, « L'irredentismo fra le due sponde dell'Adriatico: Giacomo Venezian. », in: *Istria e Dalmazia: un viaggio nella memoria: atti del Convegno di studi (Bologna 1995)*, op. cit., pp. 123-140.

Renato Sicurezza¹⁰², en parlant de la guerre marine en Adriatique durant la Grande Guerre, met en relief l'épisode de 1915 où la marine italienne vint au secours de l'armée serbe en déroute et, au prix de grands sacrifices, l'embarqua sous les assauts de l'armée autrichienne.

Le courant italophile essaie de diffuser ses positions le plus largement possible dans la société et il y parvient. Mais les opinions italophiles, tout comme celles des slavophiles, n'expriment pas qu'un certain point de vue historiographique, le courant est aussi lié à l'extrême droite la plus radicale d'Italie.

Les irrédentistes avancent parfois leurs idées avec une certaine volonté de discrétion qui leur permet de diffuser facilement leurs thèses auprès des milieux scolaires notamment. Le courant tente de propager ses idées dans la jeunesse. Certains sites internet, faciles d'accès et bien conçus, divulguent avec une approche pédagogique une histoire de la Dalmatie très italophile. Ainsi un site comme «*dalmazia.it*», l'un des premiers à apparaître quand un utilisateur lance un moteur de recherche sur le sujet, doit être l'un des sites les plus consultés notamment par les écoliers préparant un travail de classe. Or dans leur rubrique «*Histoire*»¹⁰³ les auteurs du site, après qu'ils aient clamé la plus grande volonté d'objectivité historique et le refus de toute idéologie nationaliste ce qui peut tromper un lecteur inaverti, n'hésitent pas à parler du sentiment italien du peuple dalmate en des termes qui laissent bien peu de place à l'objectivité. Pour eux, les Dalmates seraient «un petit peuple, aux extrêmes confins de sa nation de référence, depuis toujours habitué à être une frontière et, comme frontière, à vivre Venise d'abord, Rome par la suite, comme un idéal

¹⁰² R. Sicurezza, «Il conflitto navale nell'Adriatico ed il salvataggio dell'esercito serbo da parte della Regia Marina (Settembre 1915)», in: *Istria e Dalmazia: un viaggio nella memoria: atti del Convegno di studi (Bologna 1995)*, op. cit., pp 141-160.

¹⁰³ «Storia», article trouvé sur le site www.dalmazia.it, consulté le 11 juin 2005, 1p.

plein d'attentes, une mère qu'on ne peut trahir, un motif pour lequel vivre ou mourir».

Plus surprenant encore, le *Libero Comune di Zara in esilio* dispense des cours aux enseignants du primaire et du secondaire. En 1998 et 1999 ont eu lieu deux sessions de cours de formation continue en histoire organisées pour ses enseignants par la municipalité de Pescara. Ces cours donnés par les membres du *Libero Comune di Zara* ont par la suite été publiés¹⁰⁴. Ces cours sont empreints des opinions irrédentistes et proposent une vision italophile de l'histoire dalmate dans la lignée de Giuseppe Praga. C'est en dispensant de tels cours aux enseignants que les irrédentistes pensent diffuser leurs thèses dans la jeunesse.

Mais les irrédentistes actuels ne proposent pas qu'un point de vue historique ils sont aussi liés à un courant politique. Si à l'origine la traduction politique de l'irrédentisme ne pouvait se réduire simplement au fascisme, aujourd'hui, il semble que les héritiers des premiers irrédentistes se reconnaissent uniquement dans les organisations politiques d'extrême droite. L'Alliance Nationale de Gianfranco Fini surtout, néo-fasciste institutionnelle, et la Ligue du Nord d'Umberto Bossi, ultra-régionaliste séparatiste, sont les principales références politiques du mouvement irrédentiste actuel et du courant italophile¹⁰⁵. Le site internet *Irredentismo italiano*, en plus de mettre en ligne les habituels articles glorifiant les figures de l'irrédentisme¹⁰⁶, révèle clairement les liens existant entre tout le courant italophile et ces partis présents dans l'actuel gouvernement. Dans le court article narrant l'histoire de

¹⁰⁴ Libero comune di Zara in esilio, *Storia e cultura dell'Adriatico orientale*, Pescara, Ballerini, 1998, 190pp. Et aussi: Libero comune di Zara in esilio, *Storia, cultura e attualità dell'Adriatico orientale*, Pescara, Ballerini, 1999, 247pp.

¹⁰⁵ Nous n'excluons pas bien sûr le fait que certains irrédentistes et italophiles ne se reconnaissent dans aucune de ces organisations, nous savons notamment que certains historiens sont plus proches de *Forza Italia*, le parti de Silvio Berlusconi plus modéré et plus flou aussi sur le plan idéologique, ou de certains groupuscules d'extrême droite.

¹⁰⁶ Anonyme, «Gli eroi irredentisti», trouvé sur *Irredentismo italiano*, http://utenti.lycos.it/irr_ita/, le 26 Mai 2005, 4pp.

l'irrédentisme¹⁰⁷ les auteurs du site ont inclus comme unique illustration un cortège du *Movimento Sociale Italiano* (MSI) défilant en 1991 pour la cause irrédentiste. Le MSI, mouvement néo-fasciste fondé en 1946 par d'anciens membres de la République de Salò, est devenu l'Alliance Nationale en 1994 pour devenir un parti de gouvernement. Mettre cette photo comme unique illustration n'est certainement pas fortuit. Mais c'est surtout la liste¹⁰⁸ des associations, institutions et groupes avec lesquels *Irredentismo italiano* revendique des relations qui confirme notre avis. Le site, qui doit être assez représentatif des italophiles et des irrédentistes puisqu'il échange des liens avec presque toutes les associations de ce courant dont nous ayons connaissance, n'indique que quelques liens politiques. Mais ces liens sont des plus clairs: la *Fiamma Tricolore* de Trieste (scission locale de l'ancien MSI) le groupuscule violent *Gruppo Unione Difesa*, les députés Roberto Menia et Mauro Minniti d'Alliance Nationale. Tout le mouvement associatif italophile semble lié à ce milieu. Sur le site de la Ligue Nationale de Trieste¹⁰⁹, institution reconnue par toutes les associations italophiles, les liens avec *Irredentismo italiano* sont confirmés. Rappelons que la Ligue Nationale date des années 1890 et qu'elle est une des premières et principales associations du courant, toutes travaillent ou ont des échanges avec elle. Que la Ligue Nationale affirme avoir des liens avec *Irredentismo italiano* n'a donc rien de marginal. De plus, le site de la Ligue Nationale met très en avant et s'honore de la visite d'une de ses exposition sur les *foibe* par l'actuel Ministre de la Culture Calderoli, membre de la Ligue du Nord.

¹⁰⁷ Anonyme, «Storia dell'irredentismo», trouvé sur *Irredentismo italiano*, http://utenti.lycos.it/irr_ita/, le 26 Mai 2005, 2pp.

¹⁰⁸ «Collegamenti», trouvé sur *Irredentismo italiano*, http://utenti.lycos.it/irr_ita/, le 26 Mai 2005, 5pp.

¹⁰⁹ «Lega Nazionale di Trieste», page trouvé sur le site www.leganazionale.it, le Samedi 11 Juin 2005.

Slavophiles et italophiles ont bien des traits en commun. Leurs origines sont tellement mêlées qu'ils se disputent certaines figures de référence. Aujourd'hui, de part et d'autre de l'Adriatique, leurs membres côtoient les mêmes famille idéologiques et politiques: dans les deux courants c'est un certain nationalisme exacerbé et l'extrême droite qui attirent le public et les historiens. Les deux courants sont donc de véritables frères ennemis, nés de la même mère, l'Adriatique, au moment de l'éveil des nations, ils s'en disputent aujourd'hui l'héritage. Pour ces raisons, ces courants ont écrit une histoire somme toute très semblable dans ses formes. C'est une histoire très événementielle et peu critique qui s'ouvre parfois à une certaine propagande politique et au négationnisme. Pourtant ces constructions historiques simplistes trouvent une large audience et composent la majeure partie du débat historique dalmate. Ce débat est né de l'antagonisme des deux courants et ils laissent encore bien peu de place aux promoteurs d'une possible troisième voie historique¹¹⁰. Ces deux courants tracent encore les axes autour

¹¹⁰ Le gros du débat dalmate est acquis certes aux courants originels, mais il semble possible d'individualiser une troisième voie historique que nous avons présenté dans une précédente étude déjà citée. Même si cela ne fait pas l'objet de cette étude, notons qu'il s'agit plus d'un agrégat de «courants intermédiaires» ou aux marges des slavophiles et des italophiles que d'un véritable courant en soi. Toutefois, nous pouvons déjà dégager quelques caractéristiques communes qui distinguent clairement les positions de ces courants intermédiaires de celles des courants porteurs des anciens antagonismes du débat dalmate. Cette histoire alternative refuse tout d'abord de résumer l'identité dalmate à la seule italianité ou *venezianità*, ou au seul caractère slave. Cette histoire se situe dans le rejet des deux simplismes italophile et slavophile, pour elle la question de l'identité est plus complexe. À ceux qui considèrent la Dalmatie comme l'ultime espace européen occidental avant le monde slave, ou à ceux qui la considèrent comme la pointe avancée du monde slave dans l'Ouest européen, les courants intermédiaires répondent par la complexité du concept de frontière. Dans la lignée de Lucien Febvre, ils décrivent la frontière comme un lieu ouvert propice aux échanges et aux fusions. Ces historiens parlent donc plus d'une civilisation adriatique née de la rencontre du monde italien avec le monde slave et

desquels s'articule le débat et ont même une certaine tendance à se renforcer et à se radicaliser. Quelles sont les raisons de ce nouveau souffle? Qu'est-ce qui justifie la persistance de cette vieille querelle historique en Adriatique que le temps ne semble pas calmer?

II - L'actualité du débat: les nouveaux enjeux adriatiques attisent les convoitises

Depuis une quinzaine d'année, après la dislocation de la Yougoslavie et la crise qui s'ensuivit, et aujourd'hui avec le processus d'intégration à l'Union Européenne, la région adriatique est en pleine mutation structurelle. Tous les acteurs politiques et économiques locaux essaient de voir comment profiter au mieux des grands projets qui s'y dessinent. Ces bouleversements ont fait apparaître de nouveaux espoirs mais ont aussi gonflé les envies. Les appétits s'aiguisent quant à la répartition des richesses et la légitimité des représentations politiques. L'histoire est au centre de ces rapports de forces contemporains.

La Croatie aux portes de l'Union Européenne, quelle place pour les Dalmates?

Le processus d'intégration de la Croatie dans l'Union Européenne a déjà commencé, observons comment il se déroule pour comprendre les enjeux qui se greffent sur le débat historique. Quel est par exemple le sort réservé à la Dalmatie dans ce processus?

des apports de l'ensemble des peuples de la Méditerranée. L'«homo adriaticus» serait l'héritier de cette rencontre de civilisations et de peuples dont l'histoire dalmate serait l'une des plus brillantes illustrations. Ces courants ont aussi, majoritairement, une approche plus critique et objective de l'histoire. Ils sont les facteurs d'un véritable renouvellement du débat dalmate.

Les discours sur une euro-région comprenant la Dalmatie ou les aspirations européennes des Croates, n'ont rien de fantaisiste ou de futuriste. L'entrée de la Croatie dans l'Union est en marche, et cela pose donc la question du statut de la Dalmatie, cette région frontière et dynamique où le secteur touristique ne cesse de se développer. Les débats français et allemands sur l'élargissement européen, très occupés à reprendre les sempiternels raisonnements démagogiques ou non sur la possible entrée de la Turquie ou d'anciens pays soviétiques, oublient souvent de s'intéresser au processus global et aux autres pays candidats, notamment ceux du Sud-est européen. Ce n'est pas le cas de l'Italie où, nous l'avons montré, même lors des élections régionales s'expriment des projets économiques concernant cette entrée prochaine. Il nous semble nécessaire de rappeler ici les phases récentes de ce processus pour bien envisager l'actualité et l'importance des enjeux qui entourent la confrontation historiographique qui nous occupe. Tout comme la production historique peut motiver l'intérêt du politique, l'inverse peut s'opérer. Ici, nous le verrons, l'Union Européenne investit depuis peu des moyens humains et financiers importants pour la reconstruction du Sud-est européen et son intégration. Cette dynamique nouvelle peut expliquer en partie l'actualité des revendications autour de cette région. Pour les irrédentistes d'aujourd'hui par exemple, ces revendications ne sont pas simplement motivées par une nostalgie de la terre perdue ou une volonté revancharde ou un passé glorifié, mais aussi par les perspectives présentes et futures que pourraient offrir la région. Les transformations politiques et sociales et la revalorisation économique entraînées par l'intervention européenne ne sont pas sans susciter l'intérêt des acteurs politiques et économiques des pays en contact avec la région. Rappelons brièvement les phases de ce processus de reconstruction et d'intégration.

Selon Alice Desthuillers, la correspondante du magazine international en ligne *Café Babel*¹¹¹, l'UE incapable de gérer la crise yougoslave dans les années 1992-1995, se fixe à partir de 1996 des objectifs clairs dans la région. Une approche régionale prévaut d'abord. Elle intègre l'Albanie et quatre Etats issus de la décomposition yougoslave : la Bosnie-Herzégovine, la Croatie, la Serbie et le Monténégro, et l'ancienne République yougoslave de Macédoine (FYROM).

Le 26 mai 1999 se met en place un véritable plan européen au niveau de cette région. Par une communication, le Parlement et la Commission lancent un processus de stabilisation et d'association à destination de ces cinq pays. L'objectif est à terme de faire adhérer ces pays à l'UE. Les relations avec l'UE, auparavant intégrées à la politique de voisinage de celle-ci, sont donc désormais gouvernées par celle de l'élargissement. Comme pour les pays d'Europe centrale et orientale, la Commission a mis sur pied un processus de préparation à l'intégration fondé d'une part sur la mise en place d'une feuille de route contenant les réformes politiques, sociales et économiques à mener dans chaque pays, et d'autre part sur une importante aide financière apportée par l'UE.

Des accords de stabilisation et d'association sont mis en place à partir de 2002. Ils doivent permettre à ces états de développer des relations économiques et commerciales intra régionales et avec l'Union, au travers d'accords commerciaux préférentiels, et surtout de mettre en place les réformes pour satisfaire aux critères de Copenhague. Chaque année, la Commission publie un rapport sur l'état d'avancement des réformes, qui fait le point sur la situation politique, économique et normative des Etats balkaniques au regard des exigences qu'ils se sont fixés en accord avec la Commission.

Par ailleurs, l'aide économique communautaire a été unifiée et simplifiée en 2000, dans le cadre du programme CARDS (Communautary Assistance for Reconstruction,

¹¹¹ A. Desthuillers, «Elargissement: cap au Sud-est», www.cafebabel.com, mis en ligne le 10 octobre 2004.

Development and Stabilisation) qui prend le relais des programmes antérieurs (PHARE et OBNOVA), et finance les réformes. Le fonds CARDS s'élève pour 2002-2006 à 4,65 milliards d'euros et finance, sous forme de prêts non remboursables, des opérations de reconstruction, l'aide au retour des réfugiés et des déplacés, le soutien à la démocratie et à l'Etat de droit, le développement d'une économie de marché, la lutte contre la pauvreté, la formation, la coopération régionale. La Commission réaffirme dans une Communication du 21 mai 2003 que l'intégration des Balkans occidentaux est devenue une priorité de la politique européenne. Bien qu'il fasse fort peu de bruit et que les médias s'en fassent peu l'écho, l'élargissement de l'Union au Sud-est de l'Europe est donc bien à l'ordre du jour. Depuis trois ans déjà la Commission suit pas à pas les évolutions institutionnelles et économiques de ces candidats potentiels. Elle a agréé la candidature de la Croatie, dont les progrès, au lendemain de l'ère Tudjman, ont été jugés tels que la plupart des observateurs pensent que la Croatie pourrait intégrer l'UE en 2009¹¹². La correspondante émet ensuite l'avis que les changements connus par la région tels que la décentralisation, la coopération transfrontalière, la constitution d'euro régions et l'intégration à l'UE seront pour les pays de la région « une solution pacifique aux différends territoriaux qui émaillent leurs relations ancestrales ». Cet avis, assez commun à bien des observateurs que nous avons pu lire, nous semble être un peu naïf pour le moins. Dans bien des cas ces changements ne sont que ce qu'ils sont: des changements et non des solutions. Quant à y voir des vertus apaisantes, rien n'est moins sûr, ces mutations et ces réformes récentes peuvent très bien rentrer en ligne de compte dans des conflits « ancestraux ». Un exemple¹¹³ concernant justement la Croatie et la Slovénie, pays compris dans le projet d'euro région qui nous intéresse, montre clairement que les conflits ne disparaissent pas avec

¹¹² Ibid.

¹¹³ Lire aussi le résumé des multiples problèmes frontaliers actuels dans la région dressé par Michel Sivignon: M. Sivignon, op. cit., pp 573-577.

les projets d'unions et que ceux-ci sont bien fragiles, quand ils ne servent pas à étayer les rapports de forces entre pays. Rappelons que le 1^{er} Mai 2004, la Slovénie a rejoint l'UE ainsi que l'Organisation du Traité de l'Atlantique Nord la même année. Elle est à ce jour le seul des pays de l'ex-Yougoslavie à faire partie de ces groupes et elle se sert de cet avantage dans la polémique qu'elle a avec la Croatie, depuis l'indépendance, sur son accès aux eaux internationales par la baie de Piran. Ainsi, la journaliste allemande Marianne Heinzlmeier¹¹⁴, rapporte qu'après un énième incident de frontière en septembre 2004, des membres d'un parti populiste slovène furent arrêtés par des gardes frontières croates, et les autorités de Ljubljana ont annoncé qu'elles gelaient leur soutien à la candidature croate auprès de l'Union. Par la suite, les partis de la droite populiste et nationaliste slovène usèrent de l'incident pour faire campagne sur le «non à la Croatie dans l'UE» et virent leurs scores progresser nettement aux élections parlementaires d'Octobre 2004 ce qui participa à faire tomber la majorité parlementaire de gauche.

La question de la Dalmatie est au cœur même de la politique régionale actuelle et à venir de la Vénétie. C'est même, comme le rappelle la journaliste Laura Eduati¹¹⁵ du quotidien affilié au Parti de la Refondation Communiste *Liberazione*, l'un des principaux objectifs actuels. En effet le candidat de Berlusconi, nouvellement réélu président de la région de Vénétie aux élections d'avril 2005, Giancarlo Galan, avait fait campagne sur deux axes centraux: le premier étant la flexibilité économique, thème commun à tous les candidats de droite des diverses régions, le second, plus original et clairement vénète, est le projet de création d'une euro-région englobant la Vénétie, le Frioul- Vénétie Julienne, l'Autriche, la Slovénie, la péninsule istrienne et la côte croate. Rappelons que Galan est l'un des rares candidats de droite à

¹¹⁴ M. Heinzleimer, «La Slovénie bascule à droite», www.cafebabel.com, mis en ligne le 11 octobre 2004.

¹¹⁵ L. Eduati, «Galan III, ovvero la flessibilità che piace al Veneto», *Liberazione*, n°80, année XV, mardi 5 avril 2005, p. 5

ne pas avoir subi une défaite électorale aux dernières régionales, la question de l'euro région étant certainement l'un des arguments majeurs de sa victoire.

Si se crée une euro-région, il lui faudra une capitale. Il existe entre Venise et Trieste un même intérêt pour l'Adriatique. L'irrédentisme est même certainement plus fort chez les Triestins que chez les Vénitiens. Il nous semble que Venise voit en Trieste une adversaire sur la question Adriatique. Il semble que pour les sociétés historiques comme pour les représentants politiques et les notables des deux villes il y ait une lutte pour montrer quelle est la ville qui des deux a légitimité à être un axe central entre l'Italie et le Sud-est européen. Certes, Venise dispose pour elle de son aura internationale et surtout de son histoire impériale. Mais aujourd'hui elle n'est plus que le chef-lieu de la Vénétie, région sans contact frontalier avec les pays de l'autre côte adriatique. Trieste, elle, est plus que jamais véritablement un pont concret entre l'Italie et ces pays. D'une part, par la situation de sa région Frioul-Vénétie Julienne en contact avec la Slovénie et séparée de la Croatie seulement par le goulet large de quelques kilomètres qui au nord de l'Istrie donne un accès sur l'Adriatique aux Slovènes; d'autre part parce que, contrairement à Venise dont le port décline, l'activité de Trieste fait d'elle un véritable lieu de transit et d'échanges entre ces pays. Trieste, après Gênes, est le plus important port italien, elle est aussi encore un pôle important de production industrielle, enfin elle accueille une importante population d'immigrés croates et slovènes formant une part importante de la main d'oeuvre des chantiers navals triestins. Face à cette position très concrète de Trieste, les défenseurs de la centralité de Venise brandissent les arguments historiques, et rappellent sans cesse sa fonction de pont entre les civilisations. C'est ce qui était encore fait lors de la journée interdisciplinaire d'étude «Ponti e frontiere» qui se déroulait le 9 septembre 2004 à l'*Ateneo Veneto*. Selon le programme, cette journée voulait amener à une réflexion sur le «dialogue interculturel» en «lançant un regard comparatiste sur les liens historiques entre Venise et les Balkans et sur l'actuelle dimension de pont

entre les cultures [qu'est] Venise». Remarquons que l'on ne parle ici que de Venise comme pont alors que le titre de cette journée d'étude parlait de «ponts» au pluriel. Notons que la symbolique du pont, très présente chez les auteurs qui prennent part au débat historiographique qui nous occupe, est une référence, parfois involontaire, au *Pont sur la Drina* du romancier serbe Ivo Andrić. Œuvre majeure du Prix Nobel de littérature 1961, ce roman publié en 1945 était déjà une réflexion sur la place de l'histoire dans l'identité des peuples balkaniques et sur les relations entre communautés.

Ainsi, dans un contexte complexe de reconstruction nationale et d'entrée au sein de l'Union Européenne, pouvoirs locaux et pouvoirs nationaux se confrontent pour tirer le plus de bénéfice possible de la construction d'une euro-région. Ces confrontations d'intérêts servent d'accélérateur au débat qui nous occupe. Ce sont ces enjeux qui expliquent la renaissance et la radicalité du débat aujourd'hui. Les anciens appétits conquérants des héritiers de d'Annunzio ont disparus, les irrédentistes d'aujourd'hui ont des intérêts moins romantiques et plus concrets. Ils trouvent d'ailleurs bien des appuis dans les milieux financiers et politiques. Ce sont les mêmes enjeux, en plus de la reconstruction d'une identité nationale qui motivent les slavophiles. Les deux courants se sont découverts depuis quelques années de nouveaux alliés institutionnels très intéressés par ces nouveaux enjeux.

L'intervention des pouvoirs publics, politiques et économiques dans l'écriture de l'histoire.

Comme nous avons pu l'observer dans notre précédente recherche déjà citée, les pouvoirs publics locaux d'Italie du nord soutiennent étroitement les italophiles et les irrédentistes. De nombreuses aides, municipales, régionales et nationales sont accordées aux auteurs et aux associations italophiles. La construction de l'italianité de la Dalmatie dispose de tout un arsenal de soutiens financiers et législatifs institutionnels.

Rappelons que les courants intermédiaires voient disparaître leurs moyens.

En particulier, la région vénète¹¹⁶ a mis en place un «Comité permanent pour la valorisation du patrimoine culturel vénète en Istrie et en Dalmatie». Ce comité, installé depuis le premier mandat de Giancarlo Galan, a pour tâche d'aider à l'organisation des diverses initiatives associatives qui mettent en avant ce patrimoine. Dans les faits il soutient (et organise parfois en partie) toutes les manifestations variées qui peuvent promouvoir l'italianité et la *venezianità* de la Dalmatie. En plus d'une aide logistique, le Comité dispense largement une aide financière à tous les groupes irrédentistes de la région. La loi régionale n°15 de 1994 fixe le budget de cette aide et les prérogatives du Comité. Tous les livres italophiles ou irrédentistes que nous citons et qui ont été publiés dans la région depuis 1994 ont bénéficié de cette aide. Le Comité aide aussi les auteurs à trouver des mécènes privés et son aide financière s'accompagne souvent de l'apport financier des banques régionales. Le livre déjà cité de Giuseppe Maria Pilo reçoit ainsi un soutien de la «Banca Intesa.» Le Libero Comune di Zara édite ses livres avec le soutien de la Caisse d'épargne de Pescara. À notre connaissance aucun livre des courants intermédiaires auxquels nous faisons allusion précédemment, même des auteurs les plus reconnus, n'a reçu d'aide du Comité. De la même manière, la région vénète donne des subventions annuelles aux associations irrédentistes et italophiles. Dans notre précédente recherche nous nous intéressions particulièrement au cas de la *Società Dalmata di Storia Patria* (SDSP) dont le siège est à Venise dans la *Scuola SS Giorgio e Trifone*. Comme nous le montrions, cette association et cette *scuola* font paraître des ouvrages clairement inscrits dans le courant initié par les œuvres de Giuseppe Praga (qui est par ailleurs l'un des fondateurs de la SDSP). Or, l'examen des bilans

¹¹⁶ Regione Veneto, «Patrimonio culturale veneto in Istria e in Dalmazia», texte officiel trouvé sur www.regione.veneto.it, le 26 mai 2005.

comptables de cette association irrédentiste peu dépensière fait apparaître clairement qu'une bonne part des entrées financières annuelles est constituée par une aide versée par la région. En 1995 par exemple, et cela n'a rien d'exceptionnel, cette contribution s'élevait à plus de cinquante pour cent du total des entrées annuelles¹¹⁷. Il faut ajouter à ce financement celui que la région verse pour aider à la parution des actes et des divers travaux de la SDSP par le biais du Comité.

Des banques et des entreprises qui auraient intérêt à une implantation en Dalmatie produisent ou aident à produire de l'histoire. De même, les édiles municipaux, régionaux et nationaux participent à la réécriture de l'histoire par leurs interventions dans l'installation de monuments commémoratifs¹¹⁸ et par leur participation à des revues historiques. Notons que l'Italie est, après l'Allemagne, le principal partenaire économique de la Croatie en matière d'exportation comme d'importation. Ceci explique certainement en partie l'importance pour les institutions italiennes comme croates de considérer ce qui peut s'écrire, même historiquement, à propos de l'autre côte adriatique.

La Croatie est dans une période d'exaltation de son passé en temps que nation indépendante aux dépens de l'histoire yougoslave commune avec les Serbes notamment. Par exemple, selon Alain Finkielkraut¹¹⁹ p.46, la municipalité de Zagreb a rebaptisé en «Place des Souverains croates» l'ancienne «Place des Victimes du fascisme». L'Etat croate démontre donc clairement que l'écriture d'une histoire croate, nettement séparatiste et orientée, fait parti de ses impératifs. Ceci justifie amplement la construction particulière de

¹¹⁷ «Rendiconto Finanziario 1995», *Atti e memorie della SDSP*, vol. XXV, Venise, 1996, p.XXII, 277 pp.

¹¹⁸ Il est ainsi important de prêter attention au choix de certains noms de rues dans les villes de Vénétie ainsi, comme c'est le cas pour tout un quartier du Lido de Venise, la commune de Vicence a donné des noms évoquant la Dalmatie et les villes dalmates (sous leurs appellations italiennes) à un ensemble de rue dans le quartier du parc Salvi.

¹¹⁹ A. Finkielkraut, op. cit.

l'histoire opérée par certains chercheurs, quelle est l'indépendance de la recherche historique en Croatie?

En Mai 1994, la Croatie, pour maîtriser l'inflation monétaire changea de monnaie, elle abandonne le denar croate pour la kuna, divisible en 100 lipas, notons que cette monnaie d'origine médiévale avait déjà été remise en place lors de la période fasciste par les oustachis. Sous Tudjman, il y eut une véritable volonté d'exalter le passé national croate en insistant particulièrement sur les périodes d'indépendance. Et plutôt que de donner une vision critique des moments les plus sombres du passé national croate, l'administration Tudjman a tenté d'en réhabiliter les plus sanglants acteurs. Les références aux oustachis sont redevenues au goût du jour. Ainsi, aux lendemains de son élection en 1990 et peu avant la sécession de Yougoslavie, le nouveau président avait fait changer l'uniforme de la police croate et les formes de cette nouvelle tenue rappelaient fortement celle de l'uniforme oustachi.

En dehors d'une tentative de légitimation d'une idée politique par la reconstruction historique que nous avons montré des colloques historiques, comme *Istria e Dalmazia: un viaggio nella memoria* organisé par le Libero Comune di Zara à Bologne en 1995, sont aussi le lieu de prise de positions politiques directe et concrète. Aux allocutions historiques sont mêlées des interventions politiques programmatiques. Au sein d'un même colloque l'assistance reçoit tout d'abord la justification historique, par le biais des exposés que nous avons cités plus haut, des décisions politiques et économiques qui lui sont exposés par la suite. Ainsi, comme nous l'avons montré, les historiens avaient insisté sur l'éternité et la richesse des liens unissant les deux côtes adriatiques et fait une apologie de l'irrédentisme et de ses arguments; dans la suite du colloque des acteurs politiques interviennent pour la sauvegarde du patrimoine italo-dalmate et d'autres annoncent des projets allant dans le sens irrédentiste. Pour le patrimoine interviennent tour à tour: Livio Ricciardi et Mauro Figà-Talamanca. Le premier, surintendant aux Biens culturels et architecturaux de Venise,

dresse un état des lieux du patrimoine Dalmate et istrien et lance un appel à un soutien économique. Le second, directeur central du département des rapports externes des banques ABI, insiste sur le rôle des banques italiennes, et de la sienne, dans la sauvegarde du patrimoine historique de la région.

Remarquons que, bien logiquement, l'idée dans le courant italophile, notamment, de se servir de l'histoire de la Dalmatie de manière à servir les intérêts politiques de l'Italie dans la région n'est pas récente. Cette production d'une histoire volontairement instrumentalisée par les forces politiques a même été clairement revendiquée durant la période fasciste par ceux-là même qui furent les pères du courant italophile actuel. Ainsi Antonio Cippico, fondateur de l'Archivio storico per la Dalmazia auquel a beaucoup participé Giuseppe Praga, annonce très clairement : « Les répressions anti-nationalistes des régimes étrangers [...] n'effacent pas la géographie et la plus vraie et profonde nationalité [italienne] de la terre. Cette Archive a initié la démonstration des conditions historiques de l'avenir certain de la Dalmatie. Nous nous proposons de la continuer avec "une rigueur obstinée" et de préparer les voies qui conduisent fatalement à un tel avenir. »¹²⁰ Dans le second numéro des indices généraux de l'Archivio paru en 1941, les successeurs de Cippico, dont Praga est à présent à la conduite, se félicitent du fait que les paroles citées ci-dessus aient été prémonitoires, que l'Italie fasciste ait fait la «reconquête» de la Dalmatie, et que la production historique de l'Archivio des années précédentes ait pu servir à donner foi à l'Italie en sa légitimité en Dalmatie¹²¹.

Une vision politique française est récurrente dans les articles historiques: les peuples de la côte orientale de l'Adriatique «trouveront dans l'Europe unie la structure qui leur permettra de faire définitivement de l'Adriatique non plus une frontière, un fossé, un front de lutte, mais un trait d'union

¹²⁰ A. Cippico, op. cit., p.7.

¹²¹ Direzione dell'Archivio storico per la Dalmazia, «Prefazione», in: *Indice Generale dei volumi XIII-XXX (Aprile 1932- Dicembre 1940)*, op. cit., pp 5-10.

entre Ouest et Est»¹²². Remarquons que tous, historiens italiens, slaves ou français, semblent voir dans l'entrée dans l'Union Européenne des peuples de la côte adriatique orientale le moyen de donner une issue aux problèmes de la région. Mais comme nous l'avons montré, le cadre dans lequel les Croates veulent construire cette entrée ne correspond guère à celui que conçoit pour eux l'Italie.

En conclusion:

Nous l'avons vu, le débat historiographique dalmate est un débat ancien. Les positions des slavophiles comme des italophiles semblent s'être figées, parfois dans la caricature. Elles découlent directement des auteurs majeurs de l'unionisme croate et de l'irrédentisme italien. Les formes même de l'histoire produite sont assez traditionnelles: c'est une histoire peu critique et sans grande volonté analytique, elle est surtout faite d'une accumulation de données événementielles au service de démonstrations orientées.

Mais nous assistons aussi dans le même temps à certaines transformations dans l'équilibre du débat dalmate. Un conglomérat de courants hétéroclites, auxquels nous n'avons fait qu'allusion dans cet article, porteur d'une position novatrice intermédiaire aux deux courants antagonistes apparaît dans le débat. Il n'occupe pas encore une place comparable aux autres courants, mais les déstabilise: largement composé d'universitaires, ses thèses ont vite acquis un statut de référence et commencent à progresser; dans l'écriture de l'histoire dalmate l'écriture historique prend peu à peu le pas sur la propagande politique. Ce succès relatif des thèses du courant intermédiaire se mesure notamment à l'apparition au sein même du courant italophile de l'idée d'une civilisation adriatique complexe et faite d'échanges, ce qui rompt avec la défense acharnée de l'italianité de toute

¹²² J. Le Goff, «Préface», in: *Histoire de l'Adriatique*, op. cit., pp 7-10, p.10.

civilisation adriatique. Toutefois, cela est assez marginal dans le courant et correspond plus à une tentative de récupération de l'«*homo adriaticus*» par les italophiles qu'à une contamination des courants intermédiaires. Cette tentative de récupération est notamment opérée par Sante Graciotti, qui sacrifie certes l'italianité, mais pour la faire rentrer par la petite porte au moyen de la *venezianità*.

Cette évolution générale du débat nous semble due en partie à l'internationalisation du débat historique sur la région et plus généralement sur les Balkans. Après la grande médiatisation des divers contentieux ancestraux balkaniques au sortir de la crise yougoslave et avec la dynamique de construction européenne, le débat historique dalmate a pu sortir de la région. Le débat français s'en est emparé et les courants intermédiaires italo-croates ont joué eux aussi la carte internationale: c'est le cas par exemple avec les colloques internationaux de Trieste organisés par *Littératures de frontières*. Il pourrait donc sembler que les nouveaux enjeux européens ont en partie permis l'ouverture de la discussion en lui donnant une dimension européenne. Les enjeux du débat touchent à présent la construction européenne, donc des historiens européens jusqu'ici hors du débat se tournent vers lui et renforcent le courant intermédiaire. Et c'est ce renforcement du courant produisant une histoire un peu plus objective sur la question dalmate qui sera peut-être l'un des moteurs de l'apaisement des revendications historiques antagonistes en rétablissant une certaine vérité historique, trop souvent écrasée dans la région au profit des intérêts politiques, croates ou italiens.

Il nous semble toutefois que ces évolutions ne sont que marginales. Nous pensons même que l'état du débat s'aggrave et qu'il y a une certaine naïveté à croire que la construction européenne aidera à l'apaisement de la polémique.

Les courants antagonistes slavophiles et italophiles restent forts, tout comme leur combat. Les deux courants écrivent toujours plus d'articles vengeurs ou trompeurs sur les périodes les plus critiques de leur histoire commune, comme les

travaux sur les *foibe* ou les tentatives de réhabilitation des oustachis. Le poids des slavophiles est important politiquement en Croatie, et le gouvernement prend des décisions pour séduire l'électorat qui y est lié. Il en va de même dans le nord de l'Italie, notamment à Venise, avec le mouvement irrédentiste. Et en Italie comme en Croatie, ces mouvements nationalistes sont très largement rattachés à une extrême droite ambitieuse.

De plus, même si les deux courants antagonistes sont un peu influencés par les courants intermédiaires, ils restent forts en nombre de membres, en capacités financières, en virulence. Les dérives politiques que nous avons montré en sont la parfaite illustration: les courants les plus conservateurs sont loin de connaître une baisse et ne semblent pas prêt à évoluer ni idéologiquement ni au niveau de leur fonctionnement. Ils se renforcent même et influent sur la vie politique locale.

Or, ce sont les mêmes facteurs européens qui sont à la fois la cause de ce phénomène de survie et de relance des courants antagonistes et de leurs composantes les plus conservatrices et radicales, et en même temps la raison de l'essor des courants intermédiaires et de l'idée d'une civilisation adriatique. C'est là tout le problème de la construction européenne dans la région et de la reconstruction politique et économique des pays issus de la crise yougoslave: cette période a fait naître de nouveaux enjeux qui aiguïssent les convoitises et revigorent les vieux conflits politico-historiques qui n'avaient pas trouvé de solution mais qui s'affaiblissaient en vieillissant. Et il ne faut pas forcément voir un recul de la radicalité idéologique italophile dans le fait que certains d'entre eux acceptent l'idée de civilisation adriatique et laissent de côté les attitudes irrédentistes; plutôt qu'un atténuation de leur positions c'est peut-être une adaptation de leurs idées aux enjeux d'aujourd'hui. L'irrédentisme correspondait à un certain esprit de possession concrète de la terre, à une période où le colonialisme était encore la réalité sur laquelle se forgeaient les empires politique et économique. Les enjeux actuels peuvent se passer de l'administration de la Dalmatie, c'est un impérialisme sans conquêtes et sans armées. Il importe plus à

l'Italie de contrôler les nouveaux intérêts économiques locaux par l'implantation de ses groupes, et d'influencer la dynamique régionale grâce à son poids européen et à sa diplomatie. L'argument historique sert à la fois à affirmer la légitimité italienne dans la région, définissant l'Adriatique et son marché comme un «lac italien» comparable au «pré carré» de la France en Afrique, et aussi à consolider et amorcer les échanges entre les deux côtes. Pourtant un certain utopisme naïf subsiste envers et contre tout à l'égard de l'Europe: elle serait le lieu de la construction de la concorde entre les nations plutôt qu'un marché commun dirigé par le rapport de forces politique et économique entre les pays. Alain Finkielkraut, essayiste pro-croate convaincu, rappelle que les sorties de la Croatie et de la Slovénie de Yougoslavie sont dues en partie au désir de ces deux nations d'entrer dans l'Union européenne. Participer à cette construction européenne serait, selon l'auteur, «la possibilité enfin réalisable de s'intégrer en tant que nations libres dans un ensemble communautaire, au lieu d'être des pions dans les mains des impérialistes rivaux [Serbie].»¹²³ Mais, à la lumière de notre exposé et de l'exemple dalmate, ne semble-t-il pas que certaines volontés impérialistes autres et moins directes s'expriment au sein même de la construction européenne? Ou alors devons-nous considérer que, parce qu'elle est une des nations fondatrice de l'U.E, l'Italie ne peut nourrir que des sentiments très désintéressés envers la Croatie et que ce courant historique que nous avons décrit, et qui porte très fortement la marque de l'idéologie impériale, est uniquement le fait d'historiens détachés du contexte politique et diplomatique contemporain? Nous ne le croyons pas et cela participe à démontrer combien l'ensemble communautaire européen se construit sur diverses rivalités et inégalités entre nations, et comment des états membres de la communauté européenne continuent à nourrir des idéologies impériales abritées derrière l'idée, plus noble ou surtout plus en vogue, de la construction d'un espace européen.

¹²³ A. Finkielkraut, *op. cit.*, p. 18.

Enfin il nous semble que notre exposé révèle combien une partie des craintes formulées depuis le traité de Maastricht par les détracteurs de cette construction européenne se vérifient. Dès 1995, l'historien et anthropologue Emmanuel Todd dénonçait ce fragile montage économique opéré par des hommes «ignorants de l'histoire et de la vie des sociétés.»¹²⁴ C'est encore le cas aujourd'hui quand il s'agit d'intégrer la Croatie à l'Union européenne, qui plus est dans le cadre d'une euro-région comprenant la Vénétie: les responsables politiques européens et nationaux le font parfois dans le plus total mépris des antagonismes régionaux. Qu'importent les conséquences! Ce qui compte, c'est la création d'un nouvel espace économique. Or dans le cas italo-croate, il est difficile de croire que ce soit là simple ignorance des dirigeants: comment ignorer involontairement le combat ancien et puissant que se livrent irrédentistes italiens et nationalistes croates, et les répercussions que cela entraîne sur la montée des extrêmes droites locales? Des groupes parmi les plus conservateurs et les plus nationalistes, tels que la *Società Dalmata*, étaient quasiment moribonds il y a encore quelques années. Mais la crise de l'industrie du Nord de l'Italie, frappée de plein fouet par les politiques de convergence monétaire et la concurrence du marché européen, et la peur d'être noyés dans un vaste ensemble multinational a donné une vigueur nouvelle aux nationalistes et aux identitaristes de tous types dans le Nord italien. Les irrédentistes ont ainsi vécu une véritable renaissance de leur mouvement dans la fin des années 1980. La sortie de la crise yougoslave n'a fait qu'aiguiser leurs appétits, face auxquels les slavophiles ont rétorqué par un nationalisme plus radical encore, car issu de la guerre. Et l'intervention de l'Europe dans ce contexte-là n'a fait qu'exacerber les tensions déjà existantes, elle donnait de véritables enjeux économiques et politiques à la dispute entre les deux courants, sans y chercher de solution. C'est à la lumière de ce combat qui entoure la question de l'identité

¹²⁴ Emmanuel Todd, *L'invention de l'Europe*, Paris, Seuil, 1990, 679 pp., p. 11.

dalmate que nous rejoignons l'opinion d'Emmanuel Todd. Il avait prévu de manière globale ce que nous constatons aujourd'hui¹²⁵: «légitime et nécessaire dans les années 1945-1980, le projet européen ne mène plus aujourd'hui à la paix. Il pourrait dans les années qui viennent [Todd écrit en 1995] conduire au contraire à la remontée entre les peuples de sentiments hostiles qui n'existaient plus vers 1980.»

¹²⁵ Ibid., p. 10.

***La frontiera di Franco Vegliani¹:
identità complesse e identità multiple al tempo della
Finis Austriae e della Seconda Guerra Mondiale***

Una possibile chiave interpretativa

Andrea Franco

Anche sulla base dei *loci communes* più scontati, quel territorio che il goriziano Graziadio Isaia Ascoli definì come “Venezia Giulia” si caratterizza per essere per antonomasia uno fra i luoghi di più interessante ibridazione culturale e nazionale che vi siano in Europa, territorio in cui più tradizioni si intersecano fra loro – o, talora, in modo sintomatico, queste si limitano a giustapporsi le une al fianco delle altre – , dando vita ad autentici connubi, esito di complessi sincretismi culturali, come pure, non di rado, a conflitti e tensioni.

Franco Vegliani nacque a Trieste nel 1915, discendente per parte di madre da una famiglia di gioiellieri triestini, mentre il padre, Silvio Sincovich² fu magistrato civile nella Fiume austro-ungarica, dopo che ebbe studiato giurisprudenza presso l’ateneo di Graz. Fra il 1936-’37 la famiglia del giovane Franco fu costretta ad italianizzare il proprio cognome, stante

¹ F. Vegliani, *La frontiera*, Palermo, Sellerio, 1996.

² Come è evidente, tale nome tradisce una palese origine slava, ma è italianizzato nella grafia, come spesso accadeva fra i sudditi dell’Impero asburgico residenti in questa area plurinazionale, i quali in numerose occasioni finivano con il fare spontaneamente propria, nel corso del tempo, la lingua e la cultura italiana, considerata più prestigiosa e, da un punto di vista sociale, di rango più elevato. Se tale fenomeno di “opzione” e di “autoidentificazione” dovette risultare assolutamente consistente, è comunque interessante notare una chiosa di Ilona Fried: “*Padre Sergio Katunarich, di famiglia fiumana, mi ha fatto notare che a volte i preti, in maggioranza slavi, che tenevano i registri delle nascite, slavizzavano i nomi italiani, aggiungendo suffissi slavi*”, in I. Fried, *Fiume città della memoria. 1868-1945*, Udine, Del Bianco, 2005, p. 315, nota n° 213.

la politica aggressivamente nazionalistica perseguita dal regime fascista: i Sincovich divennero quindi Vegliani, e tale scelta va intesa quale una sorta di omaggio all'isola di Veglia, sita nel Quarnero, e presso cui era venuto al mondo il padre di Franco³. Frequentato il liceo a Fiume – dove peraltro visse gli anni della sua giovinezza –, e laureatosi in giurisprudenza a Bologna, Franco Vegliani pubblicò alcuni suoi testi sulla rivista letteraria “Termini”, e si dedicò all'attività giornalistica. Gli autori che maggiormente ne influenzarono l'opera furono Rilke (di cui tradusse in italiano le “Elegie Duinesi”), Conrad, i conterranei Svevo e Malaparte (con il quale strinse un rapporto di amicizia). Dopo la chiamata alle armi e la prigionia – che gli costò un tardivo ritorno a casa, reso possibile solo nel '46-, Vegliani si stabilì dapprima a Trieste, per poi trasferirsi a Parma, a Milano (dove collaborò con la testata “Il Tempo”) e ad Asti. Morì a Malcesine, suggestivo centro del Garda veronese sito ai piedi del Monte Baldo, nel 1982.

Dopo l'iniziale adesione al fascismo – che vide Vegliani al vertice del G.U.F. dell'università presso cui studiava –, alla fine degli anni Trenta, secondo Zangrandi, lo scrittore triestino-fiumano prese le distanze da questo in modo sofferto, e comunque non semplice né privo di ambiguità⁴.

Nel suo romanzo *La frontiera*⁵, Franco Vegliani dà vita ad un intreccio complesso, e soprattutto efficacemente

³ Cfr. *ibidem*, p. 311, nota n° 205.

⁴ A testimonianza della complessità del sentimento nutrito da Vegliani verso il fascismo, nonché del suo difficoltoso distacco rispetto a tale ideologia, penso sia utile ricordare come, durante la guerra, questi si arruolò come volontario, e fu Tenente carrista in Africa Settentrionale; in relazione alle attività svolte durante il fascismo da Vegliani, nonché alla rottura del suo rapporto con questo, qualche annotazione è contenuta in R. Zangrandi, *Il lungo viaggio attraverso il fascismo*, Milano, Feltrinelli, Milano, 1962, pp. 96, 138, 153; a questo proposito, si veda pure il sito internet: <http://www.editions-verdier.fr/banquet/auteurs/vegliani.htm>.

⁵ *La frontiera* fu pubblicato per la prima volta nel 1964 dalla casa editrice Ceschina.

esemplificativo, della articolata e talora contraddittoria realtà – nel corso del Novecento resa tragica a causa dell’apogeo conosciuto dai nazionalismi di varia forma e contenuto – che caratterizzava da lungo tempo l’area avente per capoluogo naturale Trieste, intreccio che – a partire dall’epoca dell’Imperatrice Maria Teresa d’Absburgo – venne ulteriormente stratificandosi per effetto della creazione del porto franco⁶: Trieste si trovava così ad ospitare, sin dal tardo Settecento, presenze italiane accanto a quelle slave (sia slovene che croate, ma anche serbe), greche e tedesche (tale “colonia” era formata tanto dai funzionari absburgici di lingua tedesca, quanto da Tedeschi provenienti dalla Prussia prima, e dal *Reich* guglielmino in seguito, spesse volte di confessione protestante) ed ebraiche (sefardite, askenazite, ma anche di diretta ascendenza italiana). Fu proprio tale tradizione di cosmopolitismo mitteleuropeo, certo non sempre priva di asprezze (peraltro in via di progressiva accentuazione sin dalla fine dell’Ottocento, in attesa della definitiva esplosione novecentesca), che portò Scipio Slataper ad affermare, nel corso di una spesso citata epistola destinata alla moglie: “*tu sai che io sono slavo, tedesco e italiano*”⁷.

Un’eco chiara di tale modo proteiforme di percepire la propria identità è rinvenibile in più passi del romanzo in oggetto: Emidio Orlich, vero protagonista della vicenda, è un ufficiale dell’esercito imperial-regio che si trova a vivere un dilaniante dissidio interiore all’epoca della Grande Guerra. Tale contrasto, maturato in Stiria, ovvero presso quelle retrovie dove il giovane graduato andava compiendo la propria preparazione militare – e poi emerso prepotentemente

⁶ Lo storico Carlo Schiffrer, a sostegno della tesi secondo cui Trieste divenne solo a partire dal Settecento una città effettivamente multinazionale (sia pur sempre popolata da una maggioranza italoфона), punto d’arrivo di compositi flussi migratori e, infine, posta a capo di un ampio retroterra nettamente slavo, scrive che tale città, “*come grande centro urbano ed emporio marittimo, è la creazione degli ultimi due secoli*”, in A. Ara, C. Magris, *Trieste. Un’identità di frontiera*, Torino, Einaudi, 1987, p. 19.

⁷ Cito da Ara, Magris, *Trieste...*, cit., p. 15.

al fronte, in Galizia – è la diretta conseguenza delle tensioni scaturite per effetto di una presa di coscienza nazionale, inconciliabile rispetto alla vocazione *gesamtstaatlich* dell’Impero asburgico. Alla domanda di un suo superiore, il quale volle chiedere ad Emidio se fosse di origine slava o italiana, non essendo in grado di sciogliere da sé la questione – dato che il cognome di Emidio (originario “*delle province meridionali*”⁸, come notato dallo stesso superiore), slavo ma italianizzato, lasciava già da sé intuire un primo ordine di incoerenza⁹, in realtà del tutto ovvio in una terra di trapasso quale quella giuliana –, Emidio rispose in modo ingenuo:

“Italiano? Slavo? Che cosa significa? Non siamo forse tutti quanti austriaci?”¹⁰

Mettendo in bocca tali parole ad Emidio, Franco Vegliani – oramai uomo maturo quando scrisse tale romanzo – parrebbe

⁸ Vegliani, *La frontiera*, cit., p. 28.

⁹ Di stanza in Stiria – dove stava portando a termine le esercitazioni militari in attesa di partire per il fronte –, sinceramente devoto alla causa dell’Impero asburgico, e ciò pure per retaggio dell’educazione familiare, Emidio venne progressivamente a percepire un senso di ostilità e sfiducia da parte dei suoi stessi superiori, i quali, indirettamente, gli rinfacciavano la sua italianità quale causa di potenziale fellonia. Il giovane alfiere non poteva rendersi conto di che cosa ciò significasse: rivendicava la propria “austriacità” –intesa nel senso di fedeltà all’Imperatore, ribatteva sconcertato come a casa sua si parlasse certamente in lingua italiana, ma che ciò non rivestisse alcun peso in relazione alla sua fedeltà verso la casa d’Absburgo. Evidentemente, mai prima di allora Emidio si era trovato a dover riflettere in merito al tema dell’appartenenza, dando naturalmente per scontato che l’unica possibile fosse quella alla “vecchia” Austria: mai aveva prima concepito una sua possibile vicinanza – spirituale o, men che meno, politica – rispetto agli Italiani del Regno, gli stessi disprezzabili *parvenus* che avevano odiosamente tradito Francesco Giuseppe nel 1915. Le precedenti valutazioni sono tratte – in forma riveduta e corretta – da A. Franco, «Slavia», Anno XIII, n° 4, ottobre-dicembre 2004, pp. 220-224.

¹⁰ Vegliani, *La frontiera*, cit., p. 30.

essersi definitivamente scrollato di dosso le convinzioni che il nazionalismo fascista impose durante il ventennio, secondo le quali una città come Trieste e l'area contermina non sarebbero potute essere altro che *italianissime*; l'autore del romanzo, invece, sembra voler preferire a ciò quella complessità che, pure nominalmente affermata all'epoca del plurinazionale Impero asburgico, in realtà anche allora veniva compressa sotto il predominio dell'elemento tedesco¹¹, oppure lasciata semplicemente languire, in attesa di una soluzione che, per ragioni di praticità, il governo dell'Impero evitava di intraprendere. Secondo Angelo Ara e Claudio Magris, infatti,

“Provvisorio compromesso di tendenze antitetiche e precaria convivenza di contrasti, l'Austria doveva la sua sopravvivenza, fin dal secolo scorso, all'arte di prolungare tale provvisorietà e di scansare ogni scelta decisiva, che avrebbe implicato la rottura di quell'equilibrio e l'eliminazione di molte delle sue

¹¹ Interessante quanto minoritaria la presa posizione affermata da Leoncini in merito al crollo degli imperi multinazionali seguito al 1918: *“la creazione dello Stato ceco-slovacco e degli altri nuovi Stati dell'Europa centro-orientale, quali la Polonia e la Jugoslavia, non furono il prodotto di laboratorio della tanto vituperata Conferenza della pace quanto piuttosto la risultante di un ben definito processo storico, un'ineludibile conseguenza degli eventi. Il fatto è che i popoli emergenti in questo momento storico erano soprattutto gli slavi della Monarchia danubiana; erano questi che con la guerra e dalla guerra ottenevano il riconoscimento della loro individualità nazionale, erano essi che completavano il ciclo del loro risorgimento storico, non tanto il popolo tedesco che aveva già raggiunto la sua unità e indipendenza nel secolo scorso [ovviamente l'Ottocento; n.d.a.] e ora era caduto vittima della svolta imperialistica che ne aveva successivamente caratterizzato lo sviluppo politico”*, in F. Leoncini, *L'Europa centrale. Conflittualità e progetto. Passato e presente tra Praga, Budapest e Varsavia*, Venezia, Cafoscarina, 2003, p. 248; in queste pagine l'autore riprende –ampliandolo e innovandolo– il ragionamento già proposto in *La questione dei Sudeti*: Leoncini, *La questione dei Sudeti*, Venezia, Cafoscarina, 2001, ristampa anastatica dell'edizione 1976, pp. 119-120..

componenti essenziali e antitetiche, scartate a favore di una direzione unidimensionale”¹².

In sostanza, pare incontrovertibile come né le granitiche certezze del fascismo, né il mito, retrospettivo e cadenzato dai ritmi un po’ “da operetta” – à la Lehar, diremmo – del buon governo di Francesco Giuseppe, magnanimamente rivolto ai *suoi popoli*, siano stati in grado di trovare risposte alle esigenze di questa area multiculturale, e man mano divenuta in maniera sempre più palese mera posta in palio delle dispute aventi carattere nazionalistico.

Emidio Orlich, prima ancora che un radicale sostenitore degli ideali absburgici, appare quale un giovane impreparato di fronte alla tempesta che stava per abbattersi sul mondo regolato dalle leggi dell’*Ancien Régime*: la rigida educazione familiare, nonché quella militare, gli avevano inculcato acriticamente quanto profondamente la convinzione che l’unica appartenenza possibile fosse quella dovuta all’Impero multinazionale: gli stessi Italiani regnicoli – formalmente suoi

¹² Ara, Magris, *Trieste...*, cit., p. 86; secondo i due autori, tale irresolutezza, finalizzata a mantenere in sospenso le questioni più spinose, avrebbe manifestato delle dirette ripercussioni pure sulla letteratura del tempo della cosiddetta *finis Austriae*: “*soltanto l’elusione della decisione può permettere di sopravvivere un po’ più a lungo; dai personaggi di Grillparzer a quelli di Hoffmannsthal, l’eroe austriaco non sceglie per non perire, si muove in una continua oscillazione polare per tenere più lontani possibile i termini delle antitesi, affinché essi non s’incontrino mai in una sintesi che li annulli. Fra moglie e amante, fra salute e malattia, tra fumo e disintossicazione, fra istinto e morale, fra Ada Augusta e Carla, fra l’esistente concreto e l’indefinito immaginario, Zeno e gli altri vecchi di Svevo non scelgono per non perdere*”, *ibidem*, p. 86. Ciò dimostrerebbe come il decrepito Impero, considerato un *monstrum simile* da parte di Samuel Pufendorf (ma anche Goethe “*Quel bel Sacro Romano Impero / com’è che regge ancora?*”; entrambi i riferimenti sono tratti da H. Schilling, *Corti e alleanze. La Germania dal 1648 al 1763*, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 108-109) sin dal Settecento, si fosse paradossalmente mantenuto a lungo in vita grazie alla sua cosciente e voluta incapacità di riformarsi.

connazionali, secondo i criteri che si erano andati diffondendo in seguito alla Rivoluzione francese – apparivano ai suoi occhi nient'altro che come degli ignobili traditori:

“non lo aveva mai sfiorato il dubbio che egli e i suoi, italiani d’Austria, potessero essere in qualche cosa simili agli altri italiani, a quelli della penisola, il cui territorio cominciava alle porte di Udine, e contro i quali, a causa di un loro tradimento, l’impero adesso era in guerra”¹³.

Tre circostanze almeno, però, erano andate erodendo alla radice le convinzioni di Emidio: l’atteggiamento del suo attendente, il pescatore istriano Lorenzo Contin¹⁴, bollabile

¹³ Vegliani, *La frontiera*, cit., pp. 40-41.

¹⁴ Marginalmente, Franco Vegliani tocca un altro fra i temi che caratterizzarono l’esperienza della Grande-Guerra: l’appartenenza di classe, e le diverse convinzioni che da ciò derivarono. Il giovane ufficiale e il suo rassicurante attendente, di soli pochi anni più vecchio, provenivano all’incirca dalle stesse terre – e fra di loro parlavano in dialetto- e, sia pur militando entro le fila dello stesso esercito, inevitabilmente non potevano che valutare il conflitto bellico in un senso differente, per non dire antitetico: per il primo, proveniente da una buona famiglia della media borghesia dalmata, e per di più facente parte della gerarchia di comando, questo dovette apparire – pur inserito in una concezione priva di alcuna fascinazione per l’eroismo superomista – quale scontro necessario e giusto, combattuto per il bene della patria imperiale contro un nemico che intendeva sovvertire il buon ordine politico europeo. Per Luigi Contin, suddito di ceto subalterno, si trattava, invece, di un conflitto i cui moventi ideologici erano del tutto sfuggenti, combattuto da povera gente contro altra povera gente. Emidio si scoprì indulgente e comprensivo verso il pensiero del suo subordinato, e si sorprese per l’empatia da lui provata nei confronti dello stesso Contin: con scarsa convinzione, Emidio restò fedele all’ideale infusogli dalla classe di appartenenza e dai quadri dell’esercito, avvertì al contempo la necessità e l’obbligo di infliggere una punizione esemplare ai danni dell’attendente, ma non fu mai capace di mettere in pratica tale convincimento, impossibilitato in ciò dai suoi dubbi, sempre più

come *disfattista* – in quanto questi si dimostrava pragmaticamente estraneo rispetto alle motivazioni di quella guerra, in effetti incomprensibili per i ceti sociali subalterni –; la condanna a morte del caporale di origine slovena Bogdan Málalan, dovuta alle sue intraprese irredentistiche, e perciò assolutamente blasfeme rispetto alla fede nella Patria imperial-regia; il lacerante rapporto che legò Emidio alla neo-vedova Melania, rapporto che, secondo Gilbert Boseti

“è un patetico *amore di frontiera* che ha molto contribuito, perché sovversivo, all’emancipazione di Ordich [*sic!*] e al crollo del suo conformismo di società patriarcale”¹⁵.

Il profondo sfacelo provocato da questi avvenimenti è in qualche modo speculare alla crisi, meno drastica ma percettibilmente incontrovertibile, vissuta dalla voce narrante del romanzo, che per molti versi può essere considerata l’*alter ego* dell’autore dell’opera in esame: questi, ufficiale fascista a riposo presso la stessa isola dalmata da cui provenivano tanto Emidio quanto i suoi stessi genitori, garantisce al regime l’obbedienza e la fede acritica propria del soldato. È ancora Boseti a commentare con sagacia la questione: secondo questi Franco Vegliani ha inteso rappresentare

“l’iniziazione di due ufficiali di frontiera, un itinerario che li porta da una posizione di suddito

intensi, e dal sentimento di amicizia provato per il suo conterraneo, l’unica persona che fosse in quel frangente in grado di fargli avvertire, presente e vivido, un consolante contatto con la terra d’origine, sia pur nella babilonia promiscuità provocata dalla chiamata in guerra. Tutto ciò ebbe delle ripercussioni negative sul giovane ufficiale, che venne presto a considerarsi da se stesso colpevolmente connivente rispetto alle idee “disfattiste” del pescatore istriano. Il precedente commento è liberamente tratto da Franco, «Slavia», cit. pp. 220-224.

¹⁵ G. Bosetti, «La Frontiera» di Franco Vegliani, «Letterature di Frontiera-Littératures Frontalières», Anno I, n° 1, gennaio-giugno 1991, p. 87.

fedele dell'esercito e dell'Impero a una comprensione della causa «nemica», dal nazionalismo non fanatico ma solo conformista a un umanesimo concreto e istintivo”¹⁶.

L'anziano Simeone¹⁷, anziano nativo del luogo, con il suo atteggiamento apparentemente distaccato e disilluso, incarna appieno la tragedia di queste terre, concupite da più antagonisti, disposti persino a guerreggiare tra di loro pur di contendersele, magari anche nella consapevolezza che, integrate in un nuovo territorio, queste terre sarebbero comunque state costrette ad un ruolo di marginalità. Efficacemente, a questo proposito Francesco Leoncini evidenzia che

¹⁶ *Ibidem*, p. 87.

¹⁷ Simeone è un anziano del paese, in gioventù e durante gli anni della maturità impiegato come burocrate di buon rango presso le Imperial Regie Dogane; la stessa mansione, crollata nel '18 la Kakania, e divenuto Simeone suddito dei Karadiordević, continuò a svolgerla in favore del nuovo Stato, in modo diligente e puntuale, pure se roso da una intuibile segreta afflizione. Per Simeone, uomo pacato e afflitto da una stanca disillusione verso la vita, il dovere di ciascuno è quello di essere un buon suddito, indipendentemente da chi detenga il comando: meglio se il potere è incarnato da quel vecchio severo ma paterno, per lunghi decenni al vertice di un Impero poggiante su sicurezze millenarie. Nonostante la sua mentalità da *Ancien Régime*, Simeone non rinnega per nulla la sua italianità, pure se questa egli la amò entro il contesto multinazionale dell'ex Impero. “[*I partigiani jugoslavi*] *vi daranno molto filo da torcere*”, dirà Simeone alla voce narrante in occasione di una delle quotidiane uscite in barca, dimostrando involontariamente la sua estraneità rispetto ad entrambe le fazioni in lotta: è questa la condizione esistenziale di chi nasce presso una frontiera, e che perciò stesso non può identificarsi né in una né nell'altra fra esse. Anche queste considerazioni consistono nella riproposizione –parzialmente rielaborata– di alcuni passi della mia recensione precedentemente dedicata al testo di Vegliani: Franco, «Slavia», cit., pp. 220-224.

“il primo elemento di identificazione di tutto quel complesso di territori che definiremo *Europa centrale*, è quello di essere *area di competizione* tra le grandi potenze. [...] Si tratta perciò di popoli che sono stati per lo più sfruttati e strumentalizzati secondo scopi e finalità estranei ai loro interessi oppure abbandonati a se stessi in momenti cruciali della loro storia”¹⁸.

L’esito di tali perversi esiti geo-politici viene nel romanzo distillato in modo magistrale, sino ad essere riassunto da una laconica battuta dello stesso Simeone, con la quale questi intende alludere agli smottamenti geo-politici che segnarono il Novecento:

“ho cambiato tre volte padrone. Troppe, in una sola vita”¹⁹.

Tale senso di sconfitta fu reso in Simeone ancor più acuto dalla morte cui andò incontro, inevitabilmente, il suo stesso nipote, Emidio²⁰.

¹⁸ Leoncini, *L’Europa centrale*... cit. pp. 15-16.

¹⁹ Vegliani, *La frontiera*, cit., p. 14.

²⁰ L’anabasi spirituale di Emidio conobbe infine un tragico epilogo, della cui ineluttabilità il lettore viene messo a parte sin dall’inizio del libro: in preda ad un turbinio di sentimenti sempre più confusi e configgenti, il tenente austro-ungarico intraprese la decisione – pressoché fulminea, non premeditata – di slanciarsi oltre le trincee, convinto di procedere alla volta del nemico. Come mai agì in questo modo? Vegliani lascia il lettore nel dubbio: Emidio intese forse concedersi il sollievo della morte? Volle compiere un atto eroico o, forse, al contrario, darsi al nemico, allo scopo di andare a combattere nelle file italiane proprio contro gli Austro-Ungarici? Secondo Contin, Emidio era persuaso che di fronte a sé, nella direzione verso cui era diretto, avrebbe incontrato le linee russe, e che gli sarebbe bastato gridare in modo tale da farsi riconoscere come italiano per poter essere accolto in quanto disertore (In merito alla “rieducazione” politica che spettava ai prigionieri absburgici di lingua italiana, una volta catturati dall’esercito zarista, si veda M. Rossi, *I prigionieri dello Zar. Soldati*

In concreto, il testo di Vegliani, grazie alla sua capacità di teatralizzare sentimenti fra di loro configgenti, ma profondamente umani e in sintonia con le vicende che fanno da sfondo al romanzo, dà spazio non ad una

“Storia ricostruita con parzialità da ogni nazione o ideologia e in cui gli altri, gli stranieri, sono sempre i cattivi, ma [ad] una Storia poliedrica, più vera ed autentica, dunque ancora incerta nelle sue conclusioni, con eventi precipiti da ambo le parti, senza la falsa frontiera dei manicheismi”²¹.

La comprensione di tale complessità, però, di certo non si dimostrò quale un risultato semplice da conseguire da parte di chi si trovò invischiato nel vortice delle passioni politiche contrapposte che segnarono i due principali momenti di conflitto bellico del Novecento, rispetto ai quali Vegliani invita concretamente il lettore a ragionare in maniera sincronica. Neppure gli schemi proposti dalla Rivoluzione francese, e poi innestatisi sulla base del pensiero romantico, relativi al concetto di Nazione risultano facilmente applicabili ad aree in cui, per prassi secolare, comunità di diversa origine si sono trovate a convivere presso i medesimi luoghi; effettivamente la *frontiera*

italiani dell'esercito austro-ungarico nei lager della Russia (1914-1918), Milano, Mursia, 1997, pp. 44-73). Poiché Emidio sbagliò la via da percorrere, resa impraticabile dal buio di una notte a malapena rischiarata dai bagliori dell'ultima neve di marzo, si ritrovò dinnanzi ad un battaglione di commilitoni bosniaci che, sparatogli in pieno petto, lo uccisero. Dubbiose circa le dinamiche della morte dell'alfiere, le autorità militari ritennero più prudente non dare credito alla scomoda ipotesi disfattista, e decisero di tributare ad Emidio gli onori dovuti ai caduti per la patria. Le sue spoglie, vegliate da Luigi Contin, furono inumate in Transilvania – altra terra mista e contesa! – e quindi lontano dalla nativa Dalmazia, e mai più visitate da alcuno fra i parenti. Queste osservazioni sono liberamente tratte da Franco, «Slavia», cit., pp. 220-224.

²¹ Boseti, «La Frontiera» di Franco Vegliani, cit., p. 84.

“diviene una condizione di inappartenenza che si profila, come ha scritto in un suo saggio Arduino Agnelli, quale unica appartenenza autentica possibile, quale patria dei senza patria”²².

Questa condizione – di *inappartenenza*, di *liminarità*, per l'appunto – viene specificata ulteriormente da Ara e Magris, con particolare riferimento a Trieste, in quanto paradigma di tale istintiva autorappresentazione:

“se Trieste è una frontiera, quest'ultima diviene, in alcune opere letterarie, un modo di vivere e sentire, una struttura psicologica e poetica. La frontiera è una striscia che divide e collega, un taglio aspro come una ferita che stenta a rimarginarsi, una zona di nessuno, un territorio misto, i cui abitanti sentono spesso di non appartenere a veramente ad alcuna patria ben definita o almeno di non appartenerle con quella ovvia certezza con la quale ci si identifica, di solito, col proprio paese. Il figlio di una terra di confine sente talora incerta la propria nazionalità oppure la vive con una passione che i suoi connazionali stentano a capire, sicché egli, deluso nel suo amore che non sembra mai abbastanza corrisposto, finisce per considerarsi il vero e legittimo rappresentante della sua nazione, più di coloro per i quali essa è un dato pacificamente acquisito”²³.

Alla luce di quanto sin qui affermato, non mi pare assolutamente fuorviante ma, anzi, diretta conseguenza di queste puntualizzazioni, definire *identità complesse* e, talora, persino *identità multiple* quelle proprie delle genti che

²² Ara, Magris, *Trieste...*, cit., p. 193.

²³ *Ibidem*, pp. 192-193.

popolano tali aree di trapasso da un meglio definito dominio nazionale rispetto ad un altro.

Per quanto riguarda la Duplice Monarchia, già Robert Musil aveva avuto modo di sottolineare come i sudditi dell'ecumene absburgica fossero l'esito di una *sottrazione* (“*l'austro-ungherese meno l'ungherese*”), per il fatto che essi non sarebbero stati in alcun modo in grado di definirsi in modo positivo, ma solo negando le caratteristiche e i tratti che non percepivano come propri²⁴. Tale condizione di indefinitezza ha caratterizzato il modo di autoidentificarsi delle genti di queste aree sin dalla seconda metà dell'Ottocento, *grosso modo*, per poi divenire a propria volta mito retrospettivo, all'interno del quale le passate tensioni tendono in una certa misura a stemperarsi, sino ad assumere venature nostalgiche, comunque generalmente tenute a freno da un inevitabile e salutare scetticismo: così, la penna di Gregor Von Rezzori (“*nato nel 1914, troppo tardi per poter vivere la realtà dell'impero e troppo presto per poterlo ignorare*”)²⁵ giunge al punto di inventarsi le vicende di una cittadina fantastica, crocevia di tutte le nazionalità che popolavano il defunto Impero (l’“*infido crogiolo plurinazionale di Cernopol*”)²⁶. Naturalmente, però, gli abitanti di tale cittadina non possono non avvertire le avvisaglie dell'imminente sfacelo.

Allo stesso modo, anche la città di Trieste si è avviata a divenire ben presto un *mito* – o meglio: un *mito letterario* –, felicemente connesso all'ingombrante e (non di rado artificiosamente) celebrata eredità absburgica: in sostanza, nata la florida tradizione della letteratura triestina solo verso la fine dell'Ottocento, il suo stesso apogeo coincise con la caduta dell'Impero austro-ungarico, benché di certo questa non si ebbe termine con il 1918:

²⁴ Cfr: R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino, 1972.

²⁵ C. Magris, *La foglia del signor Tarangolian*, introduzione a G. Von Rezzori, *Un ermellino a Cernopol*, Parma, Guanda, 2006, p. VII.

²⁶ *Ibidem*, p. VII.

“il corto circuito tra l’inizio e la fine è stato particolarmente rapido: in quegli anni Trieste iniziava la sua vera storia culturale e contemporaneamente concludeva la sua stagione storica più vitale”²⁷.

Ma questa considerazione non esaurisce il problema: Trieste, pretesa per l’Italia in modo esclusivo dal fascismo, ha voluto nel corso del tempo accentuare il suo carattere cosmopolita – e che effettivamente tale era –, attraverso le pagine della letteratura, sino a renderlo quasi stereotipato, e perciò depauperando, svilendo questa sua innegabile caratteristica, da un certo punto in avanti finalizzata esclusivamente a ribadire la propria alterità rispetto a tutto e tutti, ma soprattutto rispetto al resto dell’Italia, nei cui confronti questa città si è sempre considerata trattata alla stregua di una poco significativa periferia, e non più dell’imprescindibile città portuale dell’Austria asburgica:

“tra la letteratura triestina e la sua interpretazione o codificazione critica s’istaura un rapporto tautologico, simile a quello tra il campanaro che regolava l’orologio della chiesa sulla sirena della fabbrica e il custode della fabbrica che regolava la sirena sull’orologio della chiesa. Il cosmopolitismo diviene la sigla della provincialità”²⁸.

Il valore assoluto dell’opera di Franco Vegliani, a mio modo di vedere, riposa nel fatto che – pur trattando tematiche schiettamente vicine alle corde della *tergestinità* – la sua considerazione di questi luoghi di *frontiera* travalica qualunque forma di mitopoiesi (sia quella di genere nazionalistico, quanto quella basata sull’esaltazione della *koiné* mitteleuropea), per approdare ad una critica sofferta nei confronti della “Storia”. Il fatto che un tale percorso sia stato

²⁷ Ara, Magris, *Trieste...*, cit., p. 97.

²⁸ *Ibidem*, p. 196.

compiuto da un soggetto che, come Vegliani, si caratterizzava per la sua ascendenza slava, che fece appena in tempo a risiedere presso la Fiume magiara, e che poi aderì al fascismo – per infine ricusarlo –, e che per di più pubblicò quest’opera vent’anni dopo rispetto al tempo della fine della guerra – dopo un sicuro e lungo travaglio interiore, quindi –, rende *La frontiera* l’opera di un lucido testimone, nonché un *exemplum* imprescindibile per comprendere la storia e la letteratura dell’area giuliano-istriano-dalmata.

Caucasologia

La ricezione in Italia del trattato del 1783 tra Russia e Kartl-K'axeti

Luigi Magarotto

Il testo del trattato del 1783 tra Russia e Georgia è stato subito proposto tradotto in italiano in almeno due pubblicazioni. La prima traduzione è stata presentata nell'annuario *Storia dell'anno 1783*. Si tratta di un informatissimo annuario che veniva pubblicato a Venezia. Dal 1730, quando nacque, al 1811, quando uscì l'ultimo numero, ha raccontato i principali avvenimenti politici che ogni anno accadevano nel mondo. Il volume *Storia dell'anno 1783*, come tutti gli altri, non porta la data di pubblicazione cosicché non possiamo dire quanto tempo dopo il 1783 sia avvenuta la pubblicazione in italiano del trattato. Probabilmente era trascorso appena qualche anno. Il testo del trattato è preceduto da una nota introduttiva della quale non si conosce l'estensore, così come d'altra parte non si conoscono i curatori di tutti gli altri volumi. Al trattato segue il testo della formula di giuramento e di fedeltà alla Corona russa che avrebbe pronunciato Erekle II e, dopo di lui, tutti i Re georgiani una volta saliti al trono.¹

L'anonimo estensore della nota introduttiva asserisce che con questo trattato la Georgia è passata dal vassallaggio della Persia al vassallaggio della Russia. In questo modo egli esprime un giudizio categorico e definitivo filorusso, che anticipa le discussioni tra gli storici e i giuristi che si sarebbero succedute negli anni seguenti sulle implicazioni che quel trattato avrebbe comportato per la Georgia e per la Russia. Forse questo giudizio era anche la conseguenza di una traduzione eccessivamente libera del trattato, traduzione che all'articolo 6 omette la frase che vieta ai comandi militari russi e al ministro residente russo di intromettersi nella vita interna del regno di Kartl-K'axeti e all'articolo 12 tralascia la disposizione secon-

¹ Noi oggi troviamo il testo del giuramento pubblicato in *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj Imperii s 1649 goda*, XXI, Sankt-Peterburg 1830, p. 1017.

do la quale ogni variazione al testo del trattato doveva essere apportata con l'accordo delle due parti. Anche la non conoscenza degli articoli separati può avere indotto l'estensore della nota a vedere nel trattato una dichiarazione di vassallaggio. Non sappiamo poi neanche da quale lingua sia stato tradotto il testo del trattato. Rileviamo soltanto che nelle *Nouvelles extraordinaires de divers endroits* dell'anno 1783, n° 89, supplemento, troviamo la pubblicazione in francese del testo del trattato con gli articoli 6 e 12 scorciati esattamente come quelli in italiano e privo della premessa al trattato stesso come accade nel testo in italiano. Tuttavia bisogna porre in evidenza che già dal titolo: *Substance de la Convention conclue entre S.M. Impériale de toutes les Russie et Son Altesse Héraclius II Prince ou Czar de Cartalinie et de Kachet, signée dans la Forteresse Georges le 24 Juillet 1783*, l'anonimo traduttore in francese si era preoccupato di avvertire il lettore che stava fornendo la «sostanza», ossia quasi un riassunto del trattato, cosa che invece non dice il traduttore italiano. A differenza del testo francese, il testo tedesco che troviamo nel *Neues St.-Petersburgisches Journal* dell'anno 1783, parte 3, è una traduzione completa comprendente anche la premessa al trattato. Ma ecco che cosa dice l'anonimo estensore nella sua nota introduttiva:

Mentre tante serie vertenze, quanto lo sono in qualunque Stato gli affari della religione, stavano accadendo in Russia, si maturava all'estero un avvenimento importantissimo. In questo modo l'impero russo allargava i suoi confini e attuava il disegno di estendere il commercio nell'Asia. Uno dei due principi che regnavano nella Georgia, con dipendenza però di vassallaggio dalla Persia, cioè il Principe Eraclio II Teimurazovič, sovrano della Mingrelia e della Kachetia, si dichiarò con tutti i suoi Successori vassallo dell'impero russo, allontanandosi così totalmente, come se n'era già allontanato in gran parte da qualche anno, dall'impero persiano. Al fine di convalidare il passaggio di un

tal Principe da un vassallaggio all'altro, è stato concluso tra la Corte di Peterburgo e il principe Eraclio il seguente trattato [segue il testo del trattato in lingua italiana].².

Una seconda traduzione in italiano del testo del trattato è stata subito fornita dall'abate Francesco Becattini nel settimo tomo della sua ponderosa opera *Storia Ragionata dei Turchi e degl'Imperatori di Costantinopoli, di Germania, di Russia e di altre Potenze Cristiane*, pubblicata a Venezia nel 1791. Il testo è preceduto da un'introduzione storica nella quale l'abate Becattini elogia l'astuzia dei Russi che, con l'articolo 17 del trattato di pace di Küçük Kaynarca del 1774, erano riusciti a fare in modo che alcune fortezze situate al confine della Kartli e della Mingrelia fossero affidate ai georgiani. Tuttavia non si accorge che all'articolo 23 altre fortezze che si trovavano nei territori della Kartli, della Mingrelia e dell'Imereti venivano consegnate agli Ottomani e soprattutto veniva stabilito che le truppe russe dovevano abbandonare il regno di Kartl-K'axeti, lasciando così tutti i paesi caucasici sotto l'influenza degli Ottomani. La contraddizione può essere spiegata col fatto che nel tomo precedente (il sesto, pubblicato sempre a Venezia, però nell'anno 1789) di questa sua stessa opera, l'abate Becattini aveva tradotto soltanto venti articoli del trattato di pace di Küçük Kaynarca e quindi non era a conoscenza di quanto stabiliva l'articolo 23. Questa inclinazione a scorciare i trattati risulta evidente anche nella sua traduzione del trattato concluso tra Erekle II e Caterina II. Anche qui, infatti, il testo presenta soltanto 11 articoli e non 13 com'è nell'originale e non fa cenno agli articoli separati, ma va osservato che di questi ultimi l'abate non poteva essere a conoscenza perché segreti. Colpisce, invece, il fatto che egli dati il trattato al 24 luglio 1785, due anni dopo la sua effettiva conclusione, e lo collochi nella sua opera tra i fatti accaduti nel mondo durante l'anno 1786. Ma ecco la sua introduzione al testo del trattato tradotto in lingua italiana:

² *Storia dell'anno 1783*, Libro III, Venezia [s.d.], p. 165.

La conquista da parte dell'impero russo della piccola Tartaria ossia della Crimea ingelosì le più grandi potenze d'Europa, in particolar modo la Gran Bretagna, l'Olanda e la Prussia. Tutte e tre sembravano unite per tentare di arrestare in qualche maniera i progressi giganteschi di Caterina II e possibilmente scompaginare i suoi troppo vasti disegni. La corte francese e le altre corti europee sussurravano ogni giorno all'orecchio dei ministri del governo della Sublime Porta che l'umiliante trattato di pace di Küçük Kaynarca del 1774, che aveva posto la Crimea in mano russa, era come se alla Turchia avessero portato via le sue più belle province europee.

Queste istigazioni venivano confermate dalle frequenti contestazioni che sorgevano quotidianamente con la Russia. In particolare dalla notizia sicura avutasi a Costantinopoli che il vecchio Principe Eraclio della Georgia, preteso vassallo del Sultano, aveva improvvisamente abbandonata la protezione del Sultano e si era indotto a prestare omaggio di fedeltà all'imperatrice Caterina II. Il suo esempio era stato imitato dai principi di Guria, di Imeretia e da altri piccoli Sovrani limitrofi, la cui sorte era quella di dichiararsi tributari del più potente vicino. L'accorto Maresciallo Rumjancev, che esaudiva le mire della sua corte, aveva fatto inserire nell'Articolo XVII del Trattato di pace di Küçük Kaynarca del 1774, che le fortezze situate entro i confini della Georgia e della Mingrelia con le province dipendenti, nonché tutti i territori conquistati dalle armi Russe, sarebbero stati riconosciute come appartenenti a coloro che li avevano posseduti prima dei turchi e dei russi, vale a dire ai principi del paese. Inoltre la Porta non avrebbe più permesso che si esigessero da quei paesi tributi di fanciulli e fanciulle. In conseguenza di tale articolo il principe

Eraclio venne reso formalmente padrone assoluto dei propri Stati e liberato da ogni specie di tributo e vassallaggio. A prima vista il Ministero Turco non aveva né ponderato né previsto le conseguenze di una simile situazione, ovvero aveva calcolato come cosa di nessun valore l'influenza che la potenza Russa poteva avere su popoli che professavano una religione simile alla sua. Aperti gli occhi si volle riparare al male fatto quando non vi era più rimedio. Si trattava di tutto quell'ampio continente situato tra il Mar nero e il Caspio conosciuto dagli antichi sotto il nome di Colchide, Albania e Iberia, e ora noto come Georgia, Mingrelia, Imeretia, Kachetia e Gurgistan. La Colchide è stata resa celebre dalla favolosa immaginazione dei poeti Greci, dalla spedizione degli Argonauti, dai furori amorosi di Medea e dal famoso Vello d'oro. Quella regione era ricca di miniere del prezioso oro e d'argento, miniere che avevano goduto di una certa fama ai tempi di Mitridate e degli imperatori romani. In seguito, però, l'esperienza ha rivelato che non era tutto vero quello che si era detto. Nelle altre regioni si vedono ancora le rovine di molte città grandi costruite alla maniera greca abitate un tempo da genti valorose chiamate barbare per la sola ragione che non erano né greche né romane. Le valli del Caucaso, che si distendono in queste province, sono coperte di ottima terra, che sarebbe fertile se fosse ben coltivata come lo era effettivamente nei tempi passati. Tuttavia, da vari secoli gli abitanti sono caduti sotto la schiavitù di sempre nuovi invasori e hanno tralasciato l'agricoltura e sono rimasti immersi nella più profonda ignoranza e povertà. Il loro commercio, da cui ricavavano i mezzi per la propria sussistenza, consisteva nella inveterata consuetudine di vendere essi stessi i propri figli, prima ai Persiani e poi ai Turchi, con i quali essi riempivano i loro serragli. Una volta che le predette

province sono passate sotto l'alto dominio della Russia, si è incominciato a far comprendere ai Georgiani quale vituperio fosse per loro far mercato dei propri figli con gli infedeli che poi li avrebbero educati a un culto così detestato come l'Islam. I mercanti musulmani dell'Asia minore, abituati a questo commercio per essi tanto vantaggioso, brigarono presso i Grandi della Porta loro amici, che fossero date istruzioni al Pascià della città di Aiska [oggi Axalcixe], situata presso le frontiere dei surriferiti paesi, d'istigare i Tartari detti Lesghi, dimoranti tra il fiume Terek e il Caucaso, di fare delle inaspettate e rapide irruzioni in quelle province per portar via numerosi sciami dei più bei ragazzi di entrambi i sessi per rifornire prima di tutto le camere del serraglio e poi anche le camere di tutti i ricchi Signori. Il Pascià, il quale veniva a ricavare immensi guadagni da un mercimonio così infame svolto sotto la sua giurisdizione, fu invitato al suo giuoco, e, senza perder tempo, egli commissionò ai Lesghi di cominciare le loro scorrerie. La necessità, la situazione e il continuo esercizio delle armi, rende i Lesghi assai più abili e coraggiosi dei Georgiani e dei Mingreli, i quali, per mancanza di valore e di un buon governo, sono assolutamente nell'impossibilità di difendersi e di respingere i loro aggressori. Le rapine fin dall'anno 1784 sono state continue e improvvise. L'attività dei Tartari cresceva tanto più quanto per loro diventava facile ottenere il proprio bottino. Migliaia e migliaia di sventurati fanciulli di entrambi i sessi vennero trasportati in Turchia ed esposti alla pubblica vendita. Le rapine non si fermarono nella sola Georgia e sue adiacenze, ma si estesero ancora nelle due Circassie superiore ed inferiore chiamate in Russia le due Cabardie, i cui Sovrani già da cinquanta anni avevano prestato giuramento di fedeltà ai monarchi russi, obbligandosi a spedire ogni anno nella for-

tezza di Kislar alcune delle più distinte famiglie in ostaggio. Lo zar Ivan IV dopo la conquista del regno di Astrakan, conquistò anche la Cabardia superiore, introducendovi la sua religione. La religione russa fu abbracciata dal figlio e dalla figlia del Principe di Temruk battezzato col nome di Michele e la sorella, denominata Krosvna, andò poi sposa allo stesso zar Ivan IV, il quale aggiunse ai suoi titoli anche quello di Signore del paese di Cabardia e delle montagne di Circassia. L'imperatrice Caterina non poteva vedere perciò con indifferenza province vassalle del suo Impero e nazioni professanti il suo medesimo rito esposte senza difesa alla barbarie di quei feroci cacciatori della razza umana e afflitte da così micidiali calamità. Al fine di difendere queste province inviò delle truppe, per cui il suddetto Principe Eraclio, vedendosi assistito, si gettò interamente nelle braccia dell'Augusta Sovrana e sottoscrisse col consenso di tutti i sudditi un atto di vassallaggio uguale a quello dei Circassi, concepito nei seguenti termini [segue il testo del trattato in italiano].

Come si vede, tra i due storici italiani non c'è concordanza di opinioni. Infatti l'anonimo estensore della prima nota considerava la Kartl-K'axeti, prima del trattato con la Russia del 1783, vassalla della Persia, mentre l'abate Becattini la considerava vassalla dell'impero ottomano. È comunque vero che storicamente la Kartl-K'axeti è stata obbligata ad essere ora vassalla dell'impero persiano ora di quello ottomano a seconda di quale delle due potenze fosse più forte in quel determinato periodo. Invece i due storici si trovano concordi nell'affermare che la Kartl-K'axeti, firmando il trattato del 1783 con la Russia, aveva accettato di diventare vassalla dell'impero russo.

L'opinione quasi unanime degli studiosi che si sono occupati di questo problema nel corso del tempo è stata che il regno georgiano, essendosi spogliato della sua sovranità soltan-

to per la conduzione della politica estera, ma avendo mantenuta intatta la sua sovranità per quanto riguardava la politica interna, aveva concluso un tipico trattato di protettorato (Nippold,³ Le Fur,⁴ Allen,⁵ Lang⁶). Quindi, sulla scia dei principî difesi da Emer de Vattel nella sua opera *Le droit des gens* del 1758:

Per conseguenza uno Stato debole, che per propria sicurezza si mette sotto la protezione di uno più potente e si obbliga in via di riconoscenza a molti doveri equivalenti a tale protezione, senza però spogliarsi del suo governo e della sua *sovranità*, un tale stato, dico, non cessa perciò di figurare tra i Sovrani che altra legge non riconoscono che il Diritto delle Genti;⁷

Il Regno di Kartl-K'axeti aveva mantenuto il suo carattere di Stato nel senso previsto dal diritto internazionale. C'è stata anche qualche voce isolata, di un Liszt ad esempio, il quale ha sostenuto invece che con il trattato del 1783 la Kartl-K'axeti si era privata della sua sovranità e si era posta quindi in una condizione di vassallaggio che sarebbe stato sanzionato dalla successiva annessione attuata dalla Russia nel 1801. Non solo, ma – sempre secondo Liszt – la forza normativa di quel tratta-

³ Cfr. O. Nippold, *La Géorgie du point de vue du droit international*, Berne 1920, pp. 21-23.

⁴ Cfr. L. Le Fur, *La Géorgie et le droit des gens*, in “Revue Générale de Droit International Public”, 1932, XXXIX, pp. 437-457.

⁵ Cfr. W.E.D. Allen, *A History of the Georgian People*, London 1932, p. 210.

⁶ Cfr. D.M. Lang, *The Last Years of the Georgian Monarchy 1658-1832*, New York 1957, p. 206.

⁷ *Il Diritto delle Genti ovvero principii della legge naturale applicati alla condotta e agli affair delle nazioni e de' Sovrani*, opera scritta nell'idioma francese dal Sig. Di Vattel e recato nell'italiano da Lodovico Antonio Loschi, Tomo Primo, Lione 1781, p. 22.

to aveva tolto per sempre ogni diritto all'indipendenza di quel Paese.⁸

Una interpretazione singolare, se non curiosa, è stata fornita dallo storico, giurista e letterato georgiano Zurab Avališvili (Avalov), secondo il quale la Georgia, avendo volontariamente rinunciato alla sovranità per la conduzione della politica estera ed essendosi impegnata a servire l'Imperatrice russa in nome della protezione del proprio territorio e della continuità dinastica, si era venuta a trovare nello stesso tempo in una condizione di vassallaggio e di protettorato.⁹ Diversi altri giuristi hanno messo in evidenza che il trattato tra il regno di Georgia e l'impero russo rientra nello schema tipico del trattato bilaterale, in cui entrambe le parti si riconoscono certi diritti reciproci e assumono altresì degli obblighi reciproci, rimandando, proprio come è stabilito dall'articolo 12 del trattato russo-georgiano, eventuali modifiche a un mutuo consenso.¹⁰ Comunque è difficile non rilevare che fin dal lessico stesso del trattato le due parti non sono poste sullo stesso piano, infatti Caterina è sempre indicata con il titolo di Sua Maestà l'Imperatrice (*Ee Imperatorskoe Veličestvo*, nella versione georgiana *didebuleba imp'erat'orebisa misisa*), mentre Erekle II, il quale, pur non essendo Imperatore era pur sempre Re, per di più dell'antica dinastia dei Bagrat'ioni, viene designato con il titolo di Sua Altezza (*Ego Svetlost'*, in georgiano *uganatlebulesoba misi*), che solitamente spetta a un Principe e non a un Re.¹¹

⁸ Cfr. F. von Liszt, *Die völkerrechtliche Stellung der Republik Georgien*, Wien 1918, pp. 1-8. Pure J.F. Baddeley nel suo *The Russian Conquest of the Caucasus*, London 1908, p. 21, ha affermato: «By this time Catherine had already taken Irakli II nominally under her protection, for by an Act signed at Gori [*sic!*] on the 24th July, the latter had acknowledged himself a vassal of Russia».

⁹ Cfr. Z. Avalov, *Prisoedinenie Gruzii k Rossii*, Sankt-Peterburg 1901, reprint New York 1981, p. 140.

¹⁰ Cfr. L. Le Fur, *op. cit.*, p. 438.

¹¹ Sui diversi significati del titolo di «re», «zar» e «imperatore», nonché sulla loro evoluzione nella cultura russa si rimanda al lavoro di B. Uspenskij, *Il titolo di "zar" in rapporto a quello greco di "basileus" e*

Ritornando a quella privazione della sovranità nella conduzione della politica estera prevista dal trattato nei confronti del regno di Kartl-K'axeti, bisogna dire che essa non è mai stata attuata pienamente dalla Russia. Il Re Erekle, infatti, ha continuato a promuovere la sua politica estera nei confronti dei Khanati e dei Principati locali in piena autonomia, senza concordarla preventivamente con il Collegio degli Affari Esteri di Pietroburgo, ovviamente tenendo presente che non doveva in nessun modo danneggiare gli interessi dell'Impero russo. Anzi possiamo dire che talvolta la Russia addirittura favoriva una conduzione autonoma della politica estera da parte di Erekle, come nel caso del regno di Imereti dove, dopo la morte del re Solomon I, avvenuta nel 1784, la situazione era precipitata in una cruenta lotta di successione. Alla fine di tale lotta, dopo aver rovesciato David, cugino di Solomon I, era salito al trono nel 1789 un altro David, nipote di Erekle, col nome di Solomon II. L'Impero russo temeva che la conclusione di un trattato con un Regno come quello di Imereti, che considerava sotto l'influenza ottomana, l'avrebbe portato a un confronto militare diretto con la Sublime Porta, cosicché preferiva lasciare al Regno di Kartl-K'axeti il compito di stringere accordi militari con Solomon II e con gli altri principati della Georgia, riservandosi di accorrere in difesa del regno di Kartl-K'axeti in quanto suo protetto se questo, a sua volta in qualità di protettore dell'Imereti e degli altri principati, fosse stato attaccato dagli Ottomani.¹² Testimonianza di questa politica di

a quelli latini di "rex" ed "imperator", in Id., In Regem unxit. Unzione al trono e semantica dei titoli di sovrano, Napoli 2001, pp. 75-120.

¹² Non sembra giustificata, quindi, la tesi dello storico georgiano Mixeil Samsonadze, secondo il quale con il trattato del 1783 la Russia, avocando a sé la politica estera del regno di Kartl-K'axeti, l'avrebbe isolato dagli altri principati della Georgia occidentale e dal regno di Imereti, indebolendolo politicamente a tal punto che poi sarebbe stato facile annetterlo all'impero. Cfr. M. Samsonadze, *Kartl-K'axetis samepos gaukmebis tanmimdevroba XVIII sauk'uneši*, in "Analebi", 2001, 2, pp. 28-33. Sul trattato del 1783, segnaliamo dello stesso autore il volume *Sakartvelos gaertianebis p'roblema da sagareo orient'acia XVIII sauk'uneši*, Tbilisi 1988. Sul trattato del 1783, sull'annessione

protezione virtuale promossa dalla Russia è il trattato che prevedeva un reciproco aiuto militare in caso di aggressione da parte dei nemici firmato da Erekle nel 1790 con il Re di Imereti, nonché con i Principi di Odiši e di Guria.¹³

Il convincimento dei due storici italiani del Settecento che la Kartl-K'axeti fosse divenuta vassalla della Russia non scaturiva tanto dalla lettura del testo del trattato, quanto dalla constatazione che uno Stato piccolo, debole e povero com'era quello della Kartl-K'axeti non poteva essere indipendente. Essi ritenevano che la Kartl-K'axeti, appunto perché era piccola, debole e povera, dovesse immancabilmente essere vassalla di qualcuna delle grandi potenze che la circondavano. In un altro suo lavoro, pubblicato un anno prima di quello più sopra citato, Francesco Becattini già descriveva in questo modo la Kartl-K'axeti:

“Infatti è difficile trovare in tutta l'Asia paese più miserabile di quello che è chiamato Georgia e Mingrelia [...]. Non è che la terra non sia sufficientemente fertile. Le valli del Caucaso sono coperte d'una terra eccellente per alimentare ogni sorta di vegetazione. La loro direzione al mezzodì, le rende ancor più temperate di quello che lo stesso clima di 46 ai 43 gradi la renderebbero naturalmente. Tutte le Storie antiche fanno fede che nei secoli scorsi queste regioni furono reputate fertili, ben coltivate e piene di popolazioni numerosissime: il che di certo senza fertilità non sarebbe avvenuto. [...] Molte cause contribuirono poscia alla decadenza di questi paesi. La principale furono le moltissime emigrazioni che in ogni tempo fecero le genti del Caucaso [...]. È certo che dai paesi, che ora Giorgia e Min-

della Georgia alla Russia e sulle sue conseguenze si veda anche il saggio di N. Berdzenišvili, *Sakartvelos šeerteba Rusettan*, in *Sakartvelos ist'oriis sak'itxebi*, 2, Tbilisi 1965, pp. 227-492.

¹³ Cfr. A.A. Cagareli (pod red.), *Gramoty i drugie istoričeskie dokumenty XVIII stoletija odnosjaščiesja do Gruzii*, vypusk II, Sankt-Peterburg 1902, pp. 67-70.

grelia nominiamo, uscirono infiniti sciami di uomini che si diffusero in tutta l'Asia e in gran parte d'Europa. Quelli che restarono ad abitar il paese, sempre sudditi e schiavi di nuovi invasori, caddero nella più profonda barbarie e povertà. [...] Non cambiò la condizione di questi paesi nei secoli seguenti ...”¹⁴.

e rilevava che il destino del Regno georgiano era sempre stato quello di dichiararsi vassallo del paese vicino più potente:

“La sorte dei piccoli Re della Georgia e della Mingrelia fu sempre di dichiararsi tributari del più potente loro vicino. Quindi riconobbero ora l'impero dei Greci di Costantinopoli, ora i Re della Persia, ora la Porta Ottomana e alla fine, prevalendo la potenza dell'Impero Russo, passarono a dichiararsi suoi vassalli, come si è di sopra osservato”.¹⁵.

Agli occhi, dunque, dei due storici italiani che pubblicarono subito la traduzione del trattato del 1783, la Georgia, in quanto entità statale economica e militare, non poteva aspirare all'indipendenza, ma il suo destino era quello di essere tributaria di una delle grandi Potenze di cui era circondata. Tuttavia i due storici non nascondevano la loro soddisfazione perché nel 1783 la Georgia era finalmente divenuta vassalla dell'Impero russo, ossia di uno Stato che professava la sua stessa religione: il Cristianesimo.

¹⁴ F. Becattini, *Vita e Fasti di Giuseppe II, Imperatore de' Romani*, Vol. III, Lugano [ma Venezia] 1790, pp. 166-168.

¹⁵ *Ibidem*, p. 169.

La nobiltà armena nell'Impero russo tra integrazione e assimilazione

Aldo Ferrari

La nobiltà nella storia armena. Premessa

La quasi completa estinzione della nobiltà, che in precedenza aveva costituito il nucleo politico ed economico della società armena, ha indotto gli storici occidentali che si sono occupati dell'epoca moderna a rivolgere la loro attenzione soprattutto alla Chiesa, fattore essenziale di unità nazionale, e allo sviluppo di una dinamica classe mercantile che in sostanza prese largamente il posto della nobiltà come elemento guida della società armena. Nell'ambito della storiografia armena sovietica l'attenzione nei confronti della nobiltà è stata invece fortemente limitata e condizionata dalle pastoie ideologiche e solo di recente nell'Armenia indipendente questo tema ha iniziato ad essere studiato sistematicamente. Le dinamiche storiche della nobiltà armena in epoca moderna costituiscono però un campo di studio di notevole rilevanza, soprattutto per quel che riguarda le regioni della Subcaucasia¹, dove questa classe sociale ha conservato almeno in parte il suo ruolo tradizionale sin quasi ai giorni nostri.

¹ Almeno per quel che riguarda l'Antichità e il Medioevo, questo termine - che negli ultimi anni si sta diffondendo per definire la specificità storico-geografica di un'area da sempre strettamente collegata agli altopiani anatolico ed iranico - appare preferibile a quello di Transcaucasia, influenzato dalla prospettiva russocentrica. Si veda al riguardo B. L. Zekiyan, *Lo studio delle interazioni politiche e culturali tra le popolazioni della Subcaucasia: alcuni problemi di metodologia e di fondo in prospettiva sincronica e diacronica*, in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI). Atti della Quarantatreesima Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto medioevo (aprile 1995)*, Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1996, I, p. 433.

Lo studio della nobiltà armena deve prendere le mosse dalla sua appartenenza a quell'area storico-culturale che Cirill Toumanoff definiva la "Caucasia cristiana". Costituita da Georgia, Armenia e dall'antica Albania caucasica², strettamente collegata ai contesti iranico e bizantino, ma al tempo stesso dotata di una propria individualità³ la Caucasia cristiana era caratterizzata da una struttura sociale saldamente dominata dall'alta nobiltà:

"If the uppermost stratum of that structure has been dwelt upon at great length, it is because, in the circumstances, the dynastic aristocracy of Caucasia – and not the Crown, not even the Church, nor the

² Cfr. G. Dumézil, *Une chrétienté disparue. Les Albaniens du Caucase*, "Journal Asiatique", 41 (1940), 1, pp. 125-131; K. V. Trever, *Očerki po istorii i kul'ture Kavkazskoj Albanii (IV v. do n. é.-VII v. n. é.)*, Moskva-Leningrad, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR, 1959; R. H. Hewsens, *Ethno-History and the Armenian Influence upon the Caucasian Albanians*, in Th. J. Samuelian (ed.), *Classical Armenian Culture. Influence and Creativity*, Philadelphia, Scholars Press, 1982, pp. 27-40; A. A. Akopjan, M. Muradjan e K. Juzbašjan, *K izučeniju etničeskoj istorii kavkazskoj Albanii*, "Patma-banasirakan handes", 118 (1987), 3, pp. 166-188; P. Donabédian, *Une nouvelle mise au point sur l'Albanie du Caucase*, "Revue des Etudes Arméniennes", XXI (1988-1989), pp. 485-495; N. Dudwick, *The case of the Caucasian Albanians: ethnohistory and ethnic politics*, "Cahiers du monde russe et soviétique", XXXI (1990), 2-3, pp. 377-384. Per il punto di vista azero, propenso a vedere una forte continuità territoriale, etnica e culturale tra gli Albani e gli attuali abitanti dell'Azerbaigian, si vedano le monografie di Z. Bunjatov, *Azerbajdžan v VII-IX vv.*, Baku, Izdatel'stvo Akademii Nauk Azerbajdžanskoj SSR, 1965 e F. Mamedova, *Političeskaja istorija i istoričeskaja geografija Kavkazskoj Albanii*, Baku, Ėlm, 1986. Di quest'ultima si veda anche l'articolo *Le problème de l'ethnos albanocaucasien*, "Cahiers du monde russe et soviétique", XXXI (1990), 2-3, pp. 385-394. Importante, infine, il recente lavoro di M. Bais, *Albania caucasica. Ethnos, storia, territorio attraverso le antiche fonti greche, latine e armena*, Milano 2001.

³ Cfr. C. Toumanoff, *Studies in Christian Caucasian History*, Washington, Georgetown University Press, 1963, p. 7.

gentry, nor the burgesses, nor the peasants – were the natural and unquestioned leaders of the community, the creative minority that set for it the pattern of behaviour, the style of life”⁴.

Nonostante la rilevanza delle ricerche dello stesso Toumanoff e di alcuni altri studiosi di origine armena o georgiana, l’importanza di questa prospettiva caucasica non è stata ancora stata pienamente percepita nell’ambito degli studi comparativi sulla nobiltà. Soprattutto per quel che riguarda l’epoca moderna la nobiltà caucasica rimane sostanzialmente al di fuori delle ricerche sulla nobiltà europea, anche di quelle dedicate all’Europa orientale⁵. Una lacuna dovuta principalmente, ritengo, al particolare collocamento del Caucaso, che costituisce una complessa e per molti aspetti poco studiata frontiera storica e geografica tra Europa e Asia, cristianità e islam⁶.

Per quel che riguarda la nobiltà armena, possiamo osservare che mentre sono stati compiuti studi approfonditi sulla sua origine e struttura nell’antichità e nel medioevo⁷, esiste assai

⁴ Ibidem, p. 144.

⁵ Per esempio da quelle curate da I. Banac e P. Buskovitch (eds.), *The Nobility in Russia and Eastern Europe*, New Haven, Yale Concilium on International and Area Studies, 1983 e H. M. Scott (ed.), *The European Nobilities in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. II. Northern, Central and Eastern Europe*, London-New York, Longman, 1995.

⁶ Come osserva B. L. Zekiyan in un testo non pubblicato, l’Armenia e la confinante Georgia “... si collocano ... come un’area o settore particolare dell’Oriente europeo e, più precisamente, la sua punta estremo-orientale” (*La cultura armena come termine alternativo di rapporto nell’Oriente europeo*”).

⁷ Tra gli studi generali segnalò N. Adonc, *Armenija v epochu Justiniana. Političeskoe sostojanie na osnove nachararskago stroja*, Sankt-Peterburg, Tipografija Imperatorskoj Akademij Nauk, 1908 (*Armenia in the Period of Justinian*, translated with partial revisions, a bibliographical note and appendices by N. Garsoïan, Lisbon, Calouste Gulbenkian Foundation, 1970), H. Manandyan, *Feudalizmā hin*

poco sull'evoluzione di questa classe sociale in epoca moderna. Una situazione peraltro comprensibile alla luce della storia armena.

Sin dall'XI secolo, infatti, le conquiste di bizantini e selgiuchidi posero fine ai regni armeni della madrepatria. Le casate della nobiltà armena – che già avevano subito un duro colpo all'epoca della dominazione araba – vennero in larga misura annientate, oppure emigrarono verso l'impero bizantino dove, del resto, già nei secoli VI-XI gran parte degli imperatori e dei capi militari aveva origine in famiglie della nobiltà armena⁸. Il luogo privilegiato di questo insediamento fu il principato e poi regno di Cilicia (1099-1375), che conservava ancora ampiamente la tradizionale struttura della

Hayastanum: Aršakunineri ev marzapatut'yan šrjan, Erevan 1934 (consultato in idem, *Erker*, IV, Erevan, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR; 1981, pp. 187-436); E. Kherumian, *Esquisse d'une féodalité oubliée*, "Vostan. Cahiers d'histoire et de civilisations arménienne", 1948-1949, 1, pp. 7-56; A. G. Sukasjan, *Obščestvenno-političeskoj stroj i pravo Armenii v epochu rannego feodalizma*, Erevan, Izdatel'stvo Erevanskogo gosudarstvennogo universiteta, 1963; C. Toumanoff, *Studies...*, *op. cit.*; idem, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de la Caucasic chrétienne*, Roma, Edizioni Aquila, 1976; S. Krkyašeryan, *Naxararnern u naxararut'yunnerə hin Hayastanum*, "Lraber", 1978, 10, pp. 60-75; C. Toumanoff, *Les dynasties de la Caucasic chrétienne de l'Antiquité jusqu'au XIX siècle. Tables généalogiques et chronologiques*, Roma, [s.n.], 1990.

⁸ Cfr. P. Charanis, *The Armenians in the Byzantine Empire*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1963; N. Adontz, *Etudes arméno-byzantines*, Lisbonne, Livraria Bertrand, 1965; A. Každan, *Armjane v sostave gospodstvujuščego klassa vizantijskoj imperii v XI-XII vv.*, Erevan, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR, 1975; I. Brousselle, *L'intégrations des Arméniens dans l'aristocratie byzantine au IX siècle*, in: *L'Arménie et Byzance. Histoire et culture*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996, pp. 43-54; G. Dédéyan, *Gli armeni nell'impero bizantino*, in: *Roma - Armenia*, a cura di Cl. Moutafian, Roma, De Luca, 1999, pp. 102-106.

società armena, anche se il potere dei re vi era più forte di quanto avvenisse nei regni della madrepatria⁹.

Dopo la caduta del regno di Cilicia (1375) ed il consolidamento della dominazione straniera nella madrepatria la nobiltà armena perse definitivamente l'antico ruolo dominante e in larga misura cessò di esistere in quanto tale. Solo in singole regioni, periferiche e di montagna, le antiche casate riuscirono a sopravvivere, conservando parte della loro autorità¹⁰. Alcune di esse rimasero sul suolo della madrepatria, soggette a varie dominazioni musulmane, altre nel regno cristiano di Georgia, dove si integrarono con la nobiltà locale ed ebbero un ruolo politico notevole, soprattutto nei secoli XI-XIV. Merita di essere segnalata soprattutto la famiglia degli Zak'arean che, a cavallo tra il XII ed il XIII secolo, liberò dal dominio mussulmano gran parte

⁹ Cfr. C. Toumanoff, *Studies...*, *op. cit.*, p. 30 e B. L. Zekiyian, *La Cilicia armena tra "Realpolitik" e utopia*, in: *Atti del II Simposio Internazionale "Armenia-Assiria"*, a cura di M. Nordio e B. L. Zekiyian, Venezia, Editoriale Programma, 1984, p. 110. Sulla nobiltà armena in Cilicia si veda anche W. A. Rüd't-Colleberg, *The Rupenides, Hethumides and Lusignans: The Structures of the Armeno-Cilician Dynasties*, Paris, Klincksieck 1963; G. Dédéyan, *Les listes féodales du Pseudo-Smbat*, "Cahiers de Civilisation médiévale", XXXII (1989), 1, pp. 25-42; idem, *Le cavalier arménien*, in: *From Byzantium to Iran. Studies in Honour of Nina G. Garsoïan*, ed. by J.-P. Mahé, R. W. Thompson, Atlanta (Ge.), Scholars Press, 1996, soprattutto pp. 208-221; idem, *Le rôle politique et militaire des Arméniens dans les Etats croisés pendant la première partie du XII siècle*, in: *Die Kreuzfarherstaaten als Multikulturelle Gesellschaft*, hersg. von H. E. Mayer, E. Müller-Luckner, München 1997, pp. 153-163.

¹⁰ Sulla sorte della nobiltà armena in questo periodo si veda R. Bedrosian, *The Turco-Mongol Invasions and the Lords of Armenia in the 14-14th Centuries*, Ph.D. Dissertation, Columbia University, 1979, unpublished (consultabile in rete: <http://rbedrosian.com/dissert.html>)

dell'Armenia settentrionale, governandola nell'ambito del regno di Georgia¹¹.

All'interno dei vari imperi musulmani si formarono peraltro alcune isole di autonomia al cui interno il potere era detenuto da discendenti dell'antica nobiltà armena. Così, nel principato di Artaz, a nord del lago di Urmia, sino al 1704 dominò una dinastia di probabile origine amatunide; nell'Anti-Tauro le località di T'omarza, Hač'n e Zeyt'un, sono state rette sino a tempi recenti da famiglie che si consideravano discendenti della nobiltà del regno di Cilicia; nella regione di Hamšēn, situata tra le Alpi pontiche ed il Mar Nero, la locale popolazione armena fu governata a lungo, anche dopo l'islamizzazione, da famiglie di origine nobile¹²; nel Vaspurakan gli arcrunidi monopolizzarono a lungo il seggio catolicosale di Ałt'amar¹³; sembra, infine, che nel XVI secolo alcuni discendenti dei Mamikonean vivessero ancora nel Tarōn¹⁴.

L'egualitarismo dell'islam rese tuttavia estremamente difficile la sopravvivenza delle antiche casate armene, in particolare nell'impero ottomano, al cui interno nessuna nobiltà ereditaria era riconosciuta al di fuori della famiglia imperiale. L'*élite* dei cosiddetti *amira*¹⁵, particolarmente ricca

¹¹ Cfr. G. Dédéyan e N. Thierry, *Il tempo della crociata (Fine XI – fine XIV secolo)*, in: *Storia degli armeni*, a cura di G. Dédéyan, tr. it. Milano, Guerini e Associati, 2002, pp. 237-238.

¹² Su questi nuclei di auto-governo armeno e sui discendenti della nobiltà da cui era retti si veda R. H. Hewsen e Gh. Khosdegian, *Lo sfaldamento dell'unità nazionale e la diaspora (dalle origini al secolo XVIII)*, in: *Storia degli Armeni*, *op. cit.*, pp. 295-304.

¹³ Cfr. R. Hewsen, *Artsrunid House of Sefedinian: Survival of a Princely Dynasty in Ecclesiastical Guise*, "Journal of the Society for Armenian Studies", 1 (1984), pp. 123-128.

¹⁴ Cfr. A. Ter-Stepanyan, *New Material about the Mamikonean Family*, "Journal of the Society for Armenian Studies", 11 (2000), p. 176.

¹⁵ Cfr. V. H. Artinian, *The Role of the Amiras in the Ottoman Empire*, "The Armenian Review", 34 (1981), 2, pp. 189-195 e H. Barsoumian, *The Dual Role of the Armenian Amira within the Ottoman Government and the Armenian Millet*, in: *Christians and Jews in*

ed influente nei secoli XVIII e XIX, aveva un carattere sostanzialmente borghese, nonostante le rivendicazioni di un'origine nobile da parte di qualche famiglia di questa classe¹⁶. E lo stesso può dirsi per i ricchi mercanti della fiorente comunità armena di Nuova Giulfa, in Persia¹⁷.

Nell'ambito dell'Impero persiano, tuttavia, la nobiltà armena poté almeno in parte sopravvivere.

La nobiltà armena in Subcaucasia

Alcune regioni periferiche, nord-orientali, dell'Armenia storica avevano infatti conservato una popolazione prevalentemente armena ed un relativo autogoverno. Soprattutto nel Siwnik' e nell'Arc'ax (in epoca moderna noto con il nome turco di Łarabał) alcune famiglie dell'antica nobiltà armena sopravvissute alle invasioni straniere erano progressivamente riuscite a consolidarsi. La loro autorità venne riconosciuta sin dalla metà del XV secolo da Ĵehan Šah, capo della tribù turcomanna dei "Montoni Neri", che allora dominava la regione, e poi riconfermata dagli *shah* safavidi di Persia¹⁸. I capi di questi piccoli principati semi-indipendenti – i cosiddetti *melik'*, la cui stessa denominazione di chiara

Ottoman Empire, ed. by B. Braude and B. Lewis, New York, Holmes & Meier Publishers, Inc., 1982, I, pp. 171-184.

¹⁶ A questo riguardo si veda l'articolo di R. Hewsen, *In Search of Armenian Nobility: Five Armenian Family of the Ottoman Empire*, "Journal of the Society for Armenian Studies", 3 (1987), pp. 93-118, che riconosce ai soli Nubarean una attestata ascendenza nobile.

¹⁷ Di recente, però, è stata avanzata l'ipotesi che questa comunità sia stata almeno provvisoriamente guidata da un "re", riconosciuto dai safavidi ed appartenente alla famiglia Šafrazean. Cfr. I. Baghdiantz McCabe, *An Armenian King in Exile: New Jul'fa's shah through a Persian edict and an Armenian Bible*, "Revue des Etudes Arméniennes", XXVII (1998-2000), pp. 321-328.

¹⁸ Cfr. P. Donabédian, Cl. Mutafian, *Artsakh. Histoire du Karabagh*, Sevig Presse, Paris 199, p. 27.

origine araba indica peraltro il forte influsso del dominio islamico – ebbero un ruolo assai importante nel difendere tenacemente il carattere armeno dei loro territori¹⁹.

I *melik'* erano eredi diretti, anche se impoveriti, dell'antica aristocrazia armena e spesso non è facile stabilire se

¹⁹ Sui *melik'*, oltre ai sempre preziosi - nonostante le imprecisioni - testi di Raffi (*Xamsayi melik'ut'iwinnerə. 1600- 1827. Niwt'er hayoc' nor patmut'ean hamar*, T'iflis., tp. K'ivrn.,1882; anche in idem, *Erkeri žolovacu*, IX, Erevan, Sovetakan grōt, 1987, pp. 417-625; di questo testo esiste anche una traduzione russa: *Melikstva Chamsy*, Erevan, Nairi, 1991) e A. Beknazareanc' (*Galt'nik' Łarabali*, Sankt Peterburg. Tparan I.N. Skoroxodovi, 1886). A. Kostaneanc', *Niwt'er hay melik'ut'ean masin. I prak Dizaki melikut'iwne*, Vałaršapat 1913; K. Tēr-Mkrtčean, *Hay melik'ut'ean masin. II prak. Dōp'eank' ew melik' Šahnazareanc'*, Ējmiacin 1914. Tra i non molti scritti dedicati ai *melik'* in epoca sovietica segnalò gli articoli di S. Barxudaryan, *Gelark'unik'i melik'nern u tanuterə əst Tat'evi vank'i mi p'astat'ulti*, "Banber Matenadarani", 8 (1967), pp. 191-227 e M. Sargsyan, *Melik'akan bnakeli hamkaruyuc' Tol avatum*, "Patma-banasirakan handes", 118 (1987), 3, pp. 132-140. In Occidente questo tema è stato approfondito in una serie di articoli di da R. H. Hewsen (*The Meliks of Eastern Armenia: A Preliminar Study*, "Revue des Etudes Arméniens", IX (1972), pp. 285-329; *The Meliks of Eastern Armenia II*, "Revue des Etudes Arméniens", X (1973-74), pp. 282-300; *The Meliks of Eastern Armenia III*, "Revue des Etudes Arméniens", XII (1975-76), pp. 219-243; *The Meliks of Eastern Armenia IV*, "Revue des Etudes Arméniens", XIV (1980), pp. 459-470; *Three Armenian Noble Families of the Russian Empires* [The Meliks of Eastern Armenia V], "Hask", 3 (1981-1982), pp. 389-400; *The Meliks of Eastern Armenia VI: the House of Aghamaleanc'*, "Bazmavep", CXLII (1984), pp. 319-333). In Armenia, oltre al recente volume di A. Łulyan (*Arc'axi ev Syunik'i melik'akan aparank'nerə*, Erevan, HH GAA "Gitut'yun" hratarakč'ut'yun, 2001), sono da segnalare gli articoli di A. Małalyan: *Gyulistan gavaři tirakal Melik'-Beglaryani tohmacařə*, "Krt'ut'yunə ev gitut'yunə Arc'axum", 2003, 1-2, pp. 11-14; *Ĵraberdi gavaři tirakal Melik'-Israyel tohmacařə*, "Hayoc' patmut'yan harc'er", 4 (2003), pp. 36-40; *Arc'axi Giwlistan gavaři tirakal Melik'-Beglareanneri Hndkastani čiwłə*, "Handes Amsorya", CXVIII (2004), pp. 475-491; *Arc'axi Gyulistan, Ĵraberdi ev Dizaki gavařner melik'akan tneri tohmacařə*, "Bazmavep", CLXII (2004), pp. 93-121; *Arc'axi melik'akan tneri tohmacařerə*, "Bazmavep", CLXIII (2005), pp. 153-193.

discendessero da casate principesche o della piccola nobiltà. Alla prima categoria appartenevano comunque con ogni probabilità i cinque *melik'* del Łarabał (Giwlistan, Ĵraberđ, Xač'ēn, Varanda, Dizak) e quelli di alcuni territori da lungo tempo incorporati dalla Georgia (Lofi e Somxit'i)²⁰. Gli altri *melik'* dell'Armenia orientale dovevano presumibilmente essere di origine nobile ma non principesca. La loro condizione sociale era essenzialmente quella di capo-villaggi e proprietari terrieri. Elenco qui alcuni tra i *melik'ati* ricordati nelle diverse fonti storiche: Gełarkunik', Car, Gardman, Angełakot, Kašatał, Tat'ew, Bex, Łapan, Naxijewan, Maku, Marand, Xoy e Salmast, Karadał, Melri, Bargiwšat, Č'ovundur, Ordubat e così via. Occorre comunque tener presente che questi piccoli principati erano tutt'altro che stabili e duraturi. Diversi di essi ebbero vita effimera, o cambiarono sede e famiglia dominante nel corso del tempo. A parte i *melik'* del Łarabał, la più importante di queste famiglie nobili dell'Armenia orientale è probabilmente quella degli Ałamalean, che furono *melik'* di Erewan sino alla conquista russa²¹. In questo caso, però, il titolo di *melik'* indicava non il signore semi-indipendente di un distretto, ma il capo della comunità armena della città, nella quale aveva comunque la sua residenza un governatore persiano²².

Il potere dei *melik'*, esercitato attraverso leggi consuetudinarie, era ereditario, anche se doveva essere confermato dallo *šah* o dal governatore di Erewan. Le loro funzioni erano amministrative, giudiziarie e militari. Inoltre raccoglievano i tributi, trattenendone una parte per sé e trasmettendo il resto al governo persiano. E' possibile ritenere che in questa loro funzione di collettori delle tasse operassero

²⁰ Cfr. R. H. Hewsen, *The Meliks of Eastern Armenia: A Preliminary Study*, op. cit., pp. 293-294.

²¹ Su questa famiglia si veda il già ricordato articolo di R. H. Hewsen, *The Meliks of Eastern Armenia VI: the House of Aghamaleanc'*.

²² Hewsen li definisce "etnarchi" (*The Meliks of Eastern Armenia II*, op. cit., p. 296).

in maniera relativamente preferibile a quella degli agenti stranieri. In tempo di pace i *melik'* mantenevano una piccola guardia, mentre in caso di guerra potevano levare da mille a duemila soldati. Il titolo di *melik'* era riservato al capo della famiglia, mentre gli altri fratelli e figli aggiungevano il titolo di *bēk* al nome di battesimo²³.

Anche se nella gerarchia sociale dell'impero safavide occupavano una posizione non certo preminente, inferiore a quella dei loro corrispettivi mussulmani, i *melik'* – soprattutto quelli del *Ļ arabaĻ* – godevano di numerosi privilegi e di un notevole prestigio. Bellicosi e suscettibili, ospitali e devoti alla Chiesa, con un forte senso dell'onore, conservavano i tipici caratteri degli antichi principi (*naxarar*) armeni, seppure in una scala ridimensionata dalle circostanze storiche. Pur strettamente locale, il loro ruolo storico è stato notevole. Protettori – certo nei loro limiti culturali ed economici – delle arti (restauri e commissioni di chiese, *xac'k'ar* e manoscritti), difensori dell'identità nazionale e religiosa, i *melik'* si consideravano i veri capi della nazione armena²⁴.

Oltre ai *melik'* dell'Armenia orientale, in Subcaucasia vi erano anche delle casate nobili armene, in alcuni casi di rango principesco, da lungo tempo integrate nell'aristocrazia georgiana²⁵. La consistente presenza della nobiltà armena nel

²³ R. H. Hewsen, *The Meliks of Eastern Armenia: A Preliminar Study*, *op. cit.*, p. 298.

²⁴ Idem, *The Meliks of Eastern Armenia. III*, *op. cit.*, p. 240.

²⁵ Sulla nobiltà georgiana si vedano gli studi di J. Karst, *Corpus juris ibero-caucasici: I. Code géorgien du roi Vakhtang VI; II. Commentaire ou Précis du Droit ibéro-caucasien*, Strasbourg, Heitz, 1935-1937; C. Toumanoff, *La Noblesse géorgienne: Sa genese et sa structure*, "Rivista araldica", 54 (1956), 9, pp. 260-273; G. Charachidzé, *Introduction a l'étude de la féodalité géorgienne (Le Code de George le Brillant)*, Genève, Librairie Droz, 1971; B. Martin-Hisard, *L'aristocratie géorgienne et son passé: tradition épique et références bibliques (VIIe-Xie siècles)*, in: *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI). Atti della Quarantatreesima Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto medioevo (aprile 1995)*, *op. cit.*, I, pp. 275-349; C.

regno georgiano risaliva almeno all'undicesimo secolo, l'epoca che vide la dissoluzione dei regni nazionali sotto i colpi di bizantini e selgiuchidi. Come osservava Toumanoff, proprio la Georgia era diventata nel corso dei secoli l'ultimo rifugio della nobiltà cristiana del Caucaso:

“Le retrécissement de la Caucasic chrétienne, au cours de l'histoire, devant la pression du monde islamique a eu comme résultat la concentration de la noblesse caucasienne dans le noyau de résistance – le dernier rempart de la Chrétienté – qu'a été la Géorgie”²⁶.

A parte la questione dell'origine etnica della casa reale dei Bagrationi-Bagratiuni, insolubile in una prospettiva nazionale moderna²⁷, ricordo qui le famiglie principesche di ceppo armeno presenti nel regno di K'artli-Kaxet'i (Georgia orientale) alla fine del XVIII secolo: Abamelik-Lazarean, Amatuni, Arlut'ean / Argutašvili, Bebutašvili / Behbut'ean, Begtabegišvili, Melikišvili, Rusišvili, Sumbatišvili, Toreli-Javaxišvili, Tumanišvili, Xojaminasišvili, Xerxeulije²⁸. A differenza dei *melik'* dell'Armenia orientale, questa nobiltà armena del regno di Georgia non ha sinora attratto

Toumanoff, *Les maison princières géorgiennes de l'Empire de Russie*, Roma, Palazzotti Arti Grafiche, 1983; Ju. K. Čikovani, S. Vl. Dumin, *Dvorjanskije rody rossijskoj imperii. IV. Knjaz'ja carstva gruzinskogo*, Moskva, Likominvest, 1999.

²⁶ Cfr. C. Toumanoff, *Les maison princières...*, *op. cit.*, pp. 16-17.

²⁷ Si veda a questo riguardo B. L. Zekiyan, *Lo studio delle interazioni politiche e culturali tra le popolazioni della Subcaucasia: alcuni problemi di metodologia e di fondo in prospettiva sincronica e diacronica*, in: *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI). Atti della Quarantatreesima Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto medioevo (aprile 1995)*, *op. cit.*, II, pp. 451-452.

²⁸ Cfr. C. Toumanoff, *Les maison princières...*, *op. cit.* e Ju. K. Čikovani, S. Vl. Dumin, *Dvorjanskije rody...*, *op. cit.*

l'attenzione degli studiosi, se non di Toumanoff e Hewsen, ma essenzialmente per l'aspetto genealogico²⁹. Resta in primo luogo da verificare, aldilà della loro origine nazionale, quale fosse l'appartenenza confessionale di queste famiglie se, cioè, fossero rimaste fedeli alla Chiesa apostolica armena o avessero abbracciato l'ortodossia. Dovrebbe inoltre esserne approfondito il ruolo politico, sociale e militare all'interno del regno di Georgia, che certo doveva essere rilevante alla luce della loro dignità principesca. Questo è sicuramente il caso delle famiglie Begtabegišvili e Tumanišvili, investite della carica collegiale di protonotari (*mdivani-mc'ignobari*) del regno, mentre i Bubutašvili erano da metà del XVII *melik'*, un titolo che in questo caso è da intendere come capi ereditari della comunità armena di Georgia³⁰.

La “politica estera” della nobiltà armena nel XVIII secolo

Il peso politico della nobiltà armena della Subcaucasia fu assai rilevante per tutto il XVIII secolo. Apparteneva alla famiglia *melik'ale* Israyēlean di Ĵraberđ (discendenti dei Pŕōšean)³¹ quell'Israyēl Ōri³² che, dopo aver vagato senza

²⁹ Ancora inedito è il testo di P. Muradyan, *The Armenians as part of the Georgian Nobility and Commercial-Industrial Elite in the Nineteenth Century*, letto nel corso del Convegno Internazionale INTAS “Tiflis in the Nineteenth Century. History and Culture”, Venezia 26-28 giugno 2003.

³⁰ Cfr. R. H. Hewsen, *The Meliks of Eastern Armenia: A Preliminary Study*, *op. cit.*, p. 298.

³¹ *Ibidem*, p. 323.

³² Sulla figura di Ōri si vedano soprattutto A. Johannissjan, *Israel Ory und die armenische Befreiungsidee*, München, Druck M. Müller & Sohn, 1913; Y. K'iwrtēan, *Israyēl Ōri*, Venetik, Surb Łazari tparan, 1960; A. Essefian, *The Mission of Israel Ori for the Liberation of Armenia*, in: *Recent Studies in Modern Armenian History*, Cambridge (Ma.), Armenian Heritage Press, 1972, pp. 1-10.

successo tra il 1680 e la fine del XVII secolo nelle diverse corti europee in cerca di aiuto per il suo popolo contro i dominatori mussulmani, diede inizio all'orientamento filo-russo degli armeni in epoca moderna. Fu a lui che nel 1699 i *melik'* diedero l'incarico di recarsi in Russia per interessare la grande potenza cristiana del Nord al destino degli armeni. Nel 1701 Ōri giunse a Mosca e presentò a Pietro il Grande una supplica a nome dei "...principi e *melik'* della Grande Armenia" ("Menk' mec Hayastaneac's iřxank'ners ew melik'ners")³³. Il giovane sovrano russo si mostrò molto interessato, ma solo dopo la conclusione della guerra con la Svezia sarebbe riuscito ad organizzare la prima, ed effimera, comparsa dei russi in Subcaucasia (1722-1723). La spedizione caucasica di Pietro il Grande diede il via ad una sollevazione contro turchi e persiani durata sino al 1730 circa³⁴. Entrambe le guide principali di questo movimento appartenevano alla nobiltà armena della Subcaucasia: nel Łarabał l'iniziativa fu presa dal *kat'otikos* di Ganjasar, Esayi Hasan-Ĵalalean, appartenente alla famiglia dei *melik'* di Xaç'ēn, che da secoli si tramandavano questa carica ecclesiastica³⁵, mentre nel Siwnik' alla testa degli armeni si pose Dawit' Bēk, la cui origine rimane però incerta³⁶.

³³ Cfr. *Armjano-russkie otnořenija v pervoj treti XVIII veka. Sbornik dokumentov*, pod red. A. Ioannisjana, I, Erevan, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR, 1964, doc. 69, p. 183. Il volume comprende anche la traduzione latina e russa di questo documento.

³⁴ Su tali avvenimenti si veda soprattutto P. T. Arutjunjan, *Osvoboditel'noe dviženie armjanskogo naroda v pervoj četverti XVIII veka*, Moskva, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSR, 1954 e la mia introduzione alla cronaca, scritta intorno al 1736-1737 dal mechtarista Łukas Sebastac'i, *Le guerre di Dawit' Bēk, un eroe armeno del XVIII secolo*, tr. it. Milano, Guerini e Associati, 1997, pp. 11-45.

³⁵ Cfr. R. H. Hewsen, *The Meliks of Eastern Armenia: A Preliminary Study*, op. cit., pp. 317-318.

³⁶ Cfr. S. Orbelyan, *Davit' Bekin cagumabanut'yan harc'i masin*, "Banber Hayastani Arxivneri", 2 (1972), pp. 72-85.

Ancora nel primo terzo del XVIII secolo le famiglie della nobiltà dell'Armenia orientale conservavano quindi buona parte del loro tradizionale ruolo politico, sociale e militare³⁷. Il “movimento di liberazione” degli anni 1722-1730 segnò tuttavia una sorta di canto del cigno dei *melik'* armeni, che conobbero nei decenni successivi un declino piuttosto rapido. Benché i loro privilegi fossero stati riconfermati nel 1736 dal nuovo sovrano persiano, Nadir-šah, nella seconda metà del XVIII secolo la posizione dei *melik'* venne gravemente pregiudicata dalla costituzione del nuovo *khanato* mussulmano di Š uši, nel cuore del ĽarabaĽ. Le divisioni manifestatesi tra i *melik'* contribuirono in modo determinante al rapido declino dell'antica autorità e potenza di queste famiglie della nobiltà armena³⁸.

Se negli anni di Őri e Dawit' Bĕk il movimento di liberazione nazionale era ancora incentrato sulla capacità dei *melik'* di controllare e mobilitare alcune regioni dell'Armenia orientale, alla fine del XVIII secolo la situazione era notevolmente diversa. A questo riguardo presenta un notevole interesse una lettera di Yovhannĕs Lazarean del 10 gennaio 1780, in cui il ricco e attivo mercante-industriale armeno – vicino alla corte di Pietroburgo e che presto sarebbe divenuto un nobile russo³⁹ – osserva che per la loro insipienza i *melik'* non potevano piÙ essere utili né a se stessi né al loro popolo:

³⁷ Su quest'ultimo aspetto si veda il volume curato da A. N. Chaĉatrjan, *Armjanskoe vojsko v XVIII veke. Iz istorii armjano-russkogo voennogo sodruĝestva. Issledovanija i dokumenty*, Erevan, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR, 1968.

³⁸ Si veda l'accurata narrazione di Raffi, *Erkeri űolovacu*, IX, *op. cit.*, pp. 446-506. Molto utile per ricostruire la storia del ĽarabaĽ è anche, da un punto di vista persiano, la cronaca di Mirza Jamal Jevanshir Qarabaghi, tradotta da G. A. Bournoutian: *A History of Qarabagh, An Annotated Translation of Mirza Jamal Javanshir Qarabaghi's "Tarikh-e Qarabagh"*, Costa Mesa (Ca.), Mazda Publishers, 1994, soprattutto pp. 45-108.

³⁹ Sulla sua figura e sull'attività della famiglia Lazarean si veda lo studio di V. Diloyan, *Lazaryanneri hasarakakan-k'alak'akan gorcuneut'yan*

“...neznanie onych armjanskich vladel’cev kak sobstvenno dlja sebja, tak i dlja vsej nacii delaet ich bezpoleznymi”⁴⁰.

È evidente che la piccola nobiltà della Subcaucasia non costituiva più un interlocutore politico valido agli occhi di chi, pur se armeno, la osservava dalla Russia. Anche per questa ragione cadde nel vuoto un progetto presentato nel 1783 alla corte russa dall’arcivescovo degli armeni di Russia, Yovsēp Arhut’ean (1743-1801), a sua volta membro di una famiglia principesca armena da secoli insediata in Georgia. Questo progetto, che prevedeva in sostanza la ricostituzione di un regno d’Armenia sotto la protezione dell’impero russo⁴¹, rimase però lettera morta. Soprattutto per le numerose difficoltà militari e diplomatiche che presentava, ma anche a causa dell’insufficiente rappresentatività politica armena. Lo stesso Arhut’ean così riferì la risposta delle autorità russe riguardo alla possibilità di stipulare un trattato ufficiale di alleanza con gli armeni:

“...le alleanze le possono fare i re con i re, mentre chi è nel vostro popolo il re che oserà chiedere l’alleanza?” (“...t’agawork’ ənd t’agaworac’ karen dnil zdašins, azgi jerum ov ē t’agaworn, or hamarjakic’i zdašins xndrel?”)⁴².

patmut’yunic’ (XVIII dari erkrord kes), Erevan, Izdatel’stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR, 1966.

⁴⁰ Cfr. *Armjano-russkie otnošenija v XVIII veke, 1760-1800*, pod red. M.G. Nersisjana, IV, Erevan, Izdatel’stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR, 1990, doc. 88, p. 151.

⁴¹ Cfr. *Armjano-russkie otnošenija v XVIII veke, 1760-1800*, op. cit., doc. 176, pp. 275-278.

⁴² Ibidem, doc. 228, p. 339.

Queste parole brutali esprimono peraltro con grande chiarezza l'inadeguatezza della piccola nobiltà della Subcaucasia a rappresentare politicamente gli armeni dinanzi all'impero russo, nel quale essi continuarono comunque a confidare, spesso correndo gravi rischi. Così, quando nel 1784 i *melik'* filorussi Abov Beglanean di Giwlistan, Mejlum Israyēlean di Ĵraberđ e Baxtam Awanean di Dizak e il *kat'olikos* Yovhannēs (Hasan-Ĵalalean) di Ganjasar inviarono un nuovo appello al principe Potemkin, il *khan* di Šuš i, Ibrahim, intercettò il messaggio, fece imprigionare i *melik'* e avvelenare il *kat'olikos*⁴³.

I *melik'* avrebbero subito un altro colpo durissimo dalle rovinose invasioni della Subcaucasia operate nel 1795-1796 dal fondatore della dinastia qajar in Persia, Aga-Mohammed Khan. Oltre che la Georgia, il nuovo sovrano persiano devastò anche il Ľarabał, facendo strage dei suoi nemici, tra i quali anche i *melik'* armeni che si erano schierati dalla parte del suo avversario e loro antico nemico, il *khan* Ibrahim di Šuš i. Benché questi costituisse la minaccia principale alla loro autonomia, i *melik'* scelsero di appoggiarlo perché più debole del sovrano persiano e quindi potenzialmente meno pericoloso⁴⁴. Infine, nel 1799, i *melik'* del Ľarabał si posero sotto la sovranità russa⁴⁵. L'imperatore Paolo I ne riconobbe lo *status* e diede loro il permesso di trasferirsi nel territorio imperiale o in quello georgiano-orientale, che stava per essere occupato dalla Russia⁴⁶.

La nobiltà armena nell'impero russo

⁴³ Cfr. R. H. Hewsen, *Russian-Armenian Relations, 1700-1828*, Cambridge (Mass.), Society for Armenian Studies. Occasional Papers, 1985, p. 22.

⁴⁴ Ibidem, p. 29.

⁴⁵ Cfr. *Armjano-russkie otnošenija v XVIII veke, 1760-1800, op. cit.*, doc. 348, p. 501.

⁴⁶ Ibidem, doc. 355, p. 507.

A confermare quanto i *melik'* fossero importanti per il mantenimento dell'identità armena del Łarabał, osserviamo come la loro crisi politica fosse accompagnata da un provvisorio ma grave periodo di dearmenizzazione, della quale approfittarono alcune tribù mussulmane per rafforzare la loro presenza nella regione sotto la protezione del *khan* di Šuši. Dopo il trattato di Giwlistan (1813) con la Persia, che segnò l'ingresso del Łarabał e dell'intera Subcaucasia orientale nell'impero russo, la popolazione armena tornò massicciamente nella regione, divenendo però maggioritaria solo dopo i trattati di Turkmenčaj (1828) e Adrianopoli (1829), rispettivamente con l'Impero persiano e con l'Impero ottomano, che consentirono l'emigrazione armena da questi paesi. *En passant* notiamo che l'odierna affermazione azera dell'insediamento recente degli armeni nel Łarabał è fondata proprio sulla situazione demografica dei primi decenni del XIX secolo⁴⁷.

La gravità di questa crisi politica, sociale e demografica è testimoniata da una lettera inviata nel dicembre 1806 dal *melik'* Ĵimšid Šahnazar(ov) di Varanda al connazionale Minas Lazarev (Lazarean, 1737-1809), in cui spiegava di trovarsi nell'impossibilità di costituire un reparto armato paragonabile a quello che avrebbero potuto mettere in campo i suoi antenati, in quanto il popolo del Łarabał dopo l'invasione di Aga Mohammed nel 1795 era disperso in tutta la Subcaucasia. Chiedeva quindi che il suo interlocutore ottenesse dal governo russo – al quale confermava piena fedeltà – di facilitare il ritorno in patria dei profughi e la concessione di temporanee esenzioni fiscali per consentire il ritorno alla normalità e quindi la ricostituzione di forze armate capaci di lottare

⁴⁷ Su tale questione cfr. G. B. Abramjan, *K voprosu ob armjanstve Arcaxa kak o "prišel'cax"*, "Lraber", 1993, 1, pp. 9-23.

efficacemente accanto ai russi contro il comune nemico⁴⁸. Nei limiti imposti dalla loro difficile situazione, i *melik'* armeni collaborarono tuttavia attivamente con l'esercito russo nel corso della guerra con la Persia, iniziata nel 1804. In particolare ebbe un'importanza notevole la partecipazione all'assedio di Erewan di Rostom-Bēk, figlio di Melik'-Abov di Giwlistan. Alla testa di un reparto armeno, Rostom-Bēk combatté ancora al fianco dei russi, finché fu catturato e portato a Tavriz, dove venne giustiziato per ordine dello stesso Abbas Mirza, figlio dello *shah* e comandante in capo delle forze persiane⁴⁹. Anche gli armeni della regione di P'ambak-Lofi formarono reparti che collaborarono con i russi al comando di Melik'-Abov, desideroso di vendicare il figlio⁵⁰. E lo stesso avvenne nel Laranja, dove Melik'-Ĵumšud di Varanda combatté impetuosamente i persiani sino alla fine della guerra. In particolare, nel corso della battaglia di Šuši, nel 1806, egli uccise il *khan* di questa città, Ibrahim, nemico storico dei *melik'* armeni, e fu ricompensato con il grado di colonnello⁵¹.

La rilevanza politica e militare dei *melik'* armeni è confermata da un singolare documento di quegli anni. Ne è autore il conte polacco Jan Potocki (1761-1815), noto studioso di antichità slave, autore di un capolavoro della letteratura fantastica, *Il manoscritto trovato a Saragozza*, e di alcuni brillanti volumi dedicati ai suoi molti viaggi, uno dei quali nel Caucaso settentrionale⁵². Dopo essere stato in gioventù un ardente sostenitore dell'indipendenza polacca.

⁴⁸ Cfr. *Prisoedinenie Vostočnoj Armenii k Rossii. Sbornik materialov*, pod red. C. P. Agajana, I, Erevan, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR, 1972, doc. 329, pp. 392-393.

⁴⁹ Cfr. AA.VV., *Hay žolovrdi patmut'yun*, pod red. C. P. Agajana, V, Erevan, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR, 1974, p. 127.

⁵⁰ Ibidem, p. 128.

⁵¹ Cfr. Raffi, *Erkeri žolovacu*, op. cit., p. 553 e AA.VV., *Hay žolovrdi patmut'yun*, V, op. cit., p. 128.

⁵² Tr. it. *Nelle steppe di Astrakan e del Caucaso, 1797-1798*, Milano, Mondadori, 1996.

Potocki era entrato nei primi anni del XIX secolo al servizio dell'Impero russo, nel Dipartimento asiatico del Collegio degli affari esteri⁵³. Nell'ambito della sua nuova funzione, scrisse ai primi del 1805 un promemoria indirizzato al principe A. J. Czartoryski, anch'egli polacco, cugino della sua prima moglie, che era allora ministro degli esteri dell'impero russo ed assai vicino all'imperatore. In questo promemoria – *Mémoire de Jean Potocki à A. J. Czartoryski* – Potocki prevedeva un'Armenia indipendente che

“...se gouverne par ses propres lois, sans qu'aucun chef ou soldat persan y pût demeur”⁵⁴.

Ma, soprattutto, proponeva che questa parte d'Armenia fosse governata dai *melik'*, presieduti dal patriarca d'Ararat:

“...que nous rendons indépendante sera gouvernée par des Meliks, les uns héréditaires et d'autres électives, selon l'usage des cantons. Il seront présidés par le patriarche d'Ararat”⁵⁵.

La rilevanza ufficiale di questo documento è testimoniata dalle note di commento che si sono conservate negli archivi russi⁵⁶.

Nonostante il rilevante contributo dei *melik'* armeni alla guerra russo-persiana che si concluse nel 1813 con il trattato di Giwlistan – in base al quale la Subcaucasia orientale passava alla Russia – l'Impero russo, tuttavia, non si mostrò molto riconoscente nei loro confronti. Ebbero infatti riconosciuta la dignità nobiliare, con il titolo di *melik'* inserito

⁵³ Cfr. D. Beauvois: *Un Polonais au service de la Russie: Jean Potocki et l'expansion en Transcaucasie. 1804-1805*, “Cahiers du monde russe et soviétique”, XIX (1978), 1-2, p. 175.

⁵⁴ Ibidem, p. 185.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem, p. 176.

nel cognome, ma non quella principesca alla quale avevano almeno diritto almeno in alcuni casi⁵⁷. Inoltre essi persero parte delle proprie antiche prerogative giuridiche a vantaggio delle autorità militari e dei funzionari governativi russi. Benché venissero confermati nelle loro proprietà terriere, ed anzi ottenessero sui contadini dei loro villaggi un controllo assai maggiore di quello tradizionale, molti membri delle famiglie *melik'ali* armene abbandonarono la regione, attratti dal servizio nell'esercito zarista o nella burocrazia. Spesso i gradi e i titoli ottenuti grazie a questo servizio davano loro una preminenza all'interno della famiglia non motivata dal rango di nascita⁵⁸. Questo contribuì notevolmente alla trasformazione del tradizionale ordinamento sociale, anche se i *melik'* armeni mantennero una posizione importante in tutta la regione. Nel 1846 anche essi, come i *khan* e gli *agha* musulmani della regione furono definitivamente riconosciuti come i proprietari legali e ereditari delle loro terre⁵⁹.

La riforma agraria, che nel Caucaso ebbe luogo solo a partire dal 1870, diminuì le rendite dei *melik'*, accelerandone l'inserimento nel servizio statale o anche nel commercio, nell'industria e nelle professioni liberali. È interessante osservare come alcune di queste famiglie *melikali* abbiano avuto un ruolo di rilievo nello sviluppo capitalistico della Subcaucasia nella seconda metà del secolo: Melik'-Azarean,

⁵⁷ Cfr. R. H. Hewsen, *The Meliks of Eastern Armenia: A Preliminary Study*, op. cit., p. 295.

⁵⁸ Cfr. S. Lisicjan, *Armjane Nagornogo Karabacha*, Erevan, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armenii, 1992, pp. 45-46.

⁵⁹ Si veda *Dokumenty i materialy po istorii armjanskogo naroda. Social'no-političeskoe i ekonomičeskoe položenie Vostočnoj Armenii posle prisoeinenija k Rossii (1830-1870)*, pod red. N. A. Tavakaljana, Erevan, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armenii, 1993, doc. 50. Cfr. anche S. S. Mkrtč'yan, *Erevani begakan hanjnažołə*, "Lraber", 1990, 9, pp. 33-38.

Melik-Parsadanov, Melik'-Laragyuzean, Melik'-Step'anean e così via⁶⁰.

Secondo i dati statistici ufficiali, nella seconda metà del XIX secolo le famiglie nobili armene erano ancora relativamente numerose⁶¹. In particolare risultava essere abbastanza alta la loro percentuale sul totale del gruppo etnico. Secondo il censimento del 1897, apparteneva alla nobiltà ereditaria lo 0,83% degli Armeni ed ad quella personale lo 0,55%. Una percentuale bassa rispetto a quelle di Polacchi (4,41% e 0,78%) e Georgiani (5,29% e 1,04%), ma sostanzialmente in linea con la media dell'Impero (0,97% e 0,50) e quella dei Russi (0,87% e 0,84%)⁶².

Oltre alla piccola nobiltà costituita dai *melik'*, all'interno dell'Impero russo esisteva un certo numero di famiglie appartenenti all'alta nobiltà. È il caso di alcune casate – gli Arlüt'ean-Dolgorukij, i Behbut'ean / Bebutašvili / Bebutov, i T'umanean / Tumanišvili / Tumanov e così via – il cui status principesco era già stato riconosciuto nel regno di Georgia e che poterono subito entrare a far parte dell'alta nobiltà dell'Impero russo. Un'origine diversa ebbe invece un'altra grande famiglia armena, quella dei Lazarean / Lazarev. Il fondatore della casata, Ałazar era un mercante proveniente da Nor Ĵulay, in Persia, che si era stabilito dapprima a Astrachan' nel 1747, poi a Mosca. Suo figlio Yovhannēs, al quale si è già accennato, si servì del prestigio del suo setificio – reputato il migliore della Russia – per essere accolto in circoli vicini alla corte. Il suo interesse si rivolse poi alla metallurgia e nel 1771 affittò alcune fabbriche degli Stroganov. Nel 1774 egli

⁶⁰ Cfr. *Hay žolovrdi patmut'yun*, pod red. C. P. Agajana, VI, Erevan, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR, 1981, p. 73.

⁶¹ A questo riguardo si vedano gli articoli di G. Kirakosyan, *Artonyal daserə arevelyan Hayastani bnakč'ut'yan karzmmum (XIX d. 80-90-akan t'vakanner)*, "Lraber", 1986, 11. pp. 36-45 e S. S. Mkrtč'yan, *Erevani begakan hanjnažolə*, *op. cit.*

⁶² Cfr. A. Kappeler, *La Russia. Storia di un impero multi-etnico*, tr. it. Roma, Edizioni Lavoro, 2006, p. 414.

ottenne la nobiltà ereditaria. Grazie ad un suo lascito testamentario nacque nel 1815 il celebre l'istituto Lazarev di Mosca⁶³, che divenne non solo la più prestigiosa scuola armena dell'impero, almeno sino alla nascita – nel 1874 – dell'Accademia teologica di Ē ĵmiacin, ma anche un centro fondamentale degli studi orientalistici dell'impero russo⁶⁴.

Il contributo principale delle famiglie della nobiltà armena all'interno dell'Impero russo si ebbe però nell'ambito militare. Di origine armena, prevalentemente nobile, fu infatti un numero molto elevato di ufficiali, che spesso raggiunsero gradi elevati e grande fama, soprattutto quando appartenevano alle famiglie principesche.

Un caso particolarmente interessante è quello di Valerian Madatov (Rostom Mehrabenc', 1782-1829). Originario del Łarabał, di origine poco chiara, ma ricollegabile alla piccola nobiltà dei *melik*⁶⁵, Madatov venne comunque riconosciuto dall'Impero russo come principe prima ancora della conquista russa della Subcaucasia e grazie alle sue imprese nelle guerre napoleoniche e caucasiche ottenne il grado di luogotenente-generale⁶⁶. Lo scrittore armeno ottocentesco Raffi

⁶³ Sull'istituto Lazarev si vedano in modo particolare gli studi di Y. T'adevosean (*Patmut'iwn Lazarean tohmi ew Lazarean Ćemaranı arewelean lezuac*, Wien, Mxit'arean Tparan, 1953), S. Ignatyan, *Lazaryan Ćemaranə*, Erevan, Hamalsarani htarakč'ut'yun, 1969 e A. P. Bazijanc, *Lazarevskij Institut Vostočnych Jazykov v istorii otečestvennogo vostokovedenija*, Moskva, Nauka, 1973.

⁶⁴ Su questo aspetto cfr. R. N Frye, *Oriental Studies in Russia*, in: *Russia and Asia. Essays on the Influence of Russia on the Asian Peoples*, ed. by W. S. Vucinich, Stanford (Ca.), Hoover Institution Press, 1972, soprattutto pp. 40-42.

⁶⁵ Cfr. R. Hewsen, *Three Armenian...*, *op. cit.*, pp. 396-398.

⁶⁶ Su questa figura si veda anche l'articolo pubblicato da un suo discendente, Carlo Cesarini Sarukhan Bek: *Le lieutenant-général prince Valerian Grigorievitch Madatov*, "L'Église arménienne", I, novembre 1998, pp. 9-11; II, janvier 1999, pp. 19-21. L'articolo è preceduto da una presentazione di G. Dédéyan (I, pp. 8-9).

(pseudonimo di Jakob Melik'-Yakobean, 1835-1888)⁶⁷ – autore di un'importante opera sui *melik'* del Łarabał di cui ho preparato una traduzione italiana che dovrebbe vedere la luce il prossimo anno – dedica a Madatov molte pagine, quanto mai interessanti nell'ambito dei processi di integrazione della nobiltà armena nell'Impero russo. Leggiamo, per esempio, che:

“... Il principe Madat'ov, pur essendo nato nel Łarabał, era stato educato negli ambienti elevati della capitale russa e si era conformato allo spirito dell'aristocrazia dell'epoca. Allora in Russia esisteva la servitù, e questa istituzione gli sembrava una necessità, tanto da desiderare di introdurla nei villaggi ricevuti in dono... Ma la servitù non era mai esistita né nell'Armenia persiana né in quella turca... Il Łarabał ha diritto a vantarsi di aver dato alla Russia un tale eroe che, purtroppo però, non seppe conquistare l'amore della sua patria...” (XLVI).

Altri generali, più o meno famosi, appartennero invece a famiglie della grande nobiltà armena o armeno-georgiana, in particolare Argutinskij-Dolgorukij, Bebutov, Lazarev e Tumanov⁶⁸. Il ruolo di questi generali armeni fu particolarmente rilevante nel Caucaso, a partire dalle lunghe guerre con i montanari musulmani, durante le quali si distinsero soprattutto Moisej Zacharovič Argutinskij-

⁶⁷ Tra l'altro, come indica il suo cognome (Melik'-Yakobean), Raffi discendeva da una di queste famiglie della nobiltà armeno-orientale. Cfr. R. Hewsen, *The Meliks of Eastern Armenia: A Preliminary Study*, *op. cit.*, p. 308, n. 69.

⁶⁸ Cfr. N.G. Džavachišvili, *Sankt-Peterburg – centr rusko-gruzinskich vzaimootnošenij (1703-2003)*, Tbilisi, Izdatel'stvo Tbilisskogo Universiteta, 2003, soprattutto pp. 41-173.

Dolgorukij⁶⁹ (1797-1855) e Vasilij Osipovič Bebutov (1791-1854)⁷⁰. Nel corso di queste guerre cominciò a farsi notare anche un giovane ufficiale di origine armena, Michail Tarielovič Loris-Melikov (1825-1888), destinato – come vedremo – ad una luminosa carriera. Tra l'altro è da segnalare che nel suo celebre racconto *Chadži-Murat*, incentrato proprio su un episodio della Guerra Caucasica, Tolstoj descrive Loris-Melikov con una benevolenza non certo riservata alla maggior parte degli ufficiali e degli aristocratici russi.

Il ruolo dei generali armeni fu notevole anche durante la Guerra di Crimea, che sul fronte caucasico vide il successo delle armi russe⁷¹, e soprattutto in quella russo-turca del 1877-78, quando ben sei generali dell'esercito che combatté in Anatolia erano armeni. Tra questi, oltre a Loris-Melikov, che era stato nominato comandante in capo delle truppe del fronte asiatico, meritano di essere ricordati i generali A. A Ter Gukasov (il cui cognome indica peraltro un'origine non nobile, ma ecclesiastica) e Ivan Lazarev⁷².

Tra tutti questi alti ufficiali armeni dell'Impero russo, la figura di Loris-Melikov⁷³ spicca in maniera particolare. Nato in una famiglia della piccola nobiltà armena di Georgia (il cognome significa “*melik*” di Lori”, una regione dell'Armenia settentrionale a lungo inserita nel regno di Georgia), sposò la principessa Nina Argutinskaja-Dolgorukaja⁷⁴, appartenente ad

⁶⁹ Cfr. S. Minasjan, *Boevoj put' general-ad'jutanta M.Z. Argutinskogo-Dolgorukogo*, “Patma-banasirakan handes, 2001, 2, pp. 110-132.

⁷⁰ Cfr. A.V. Šipov, *Polkovodcy kavkazskijch vojn*, Moskva, Centrpoligraf, 2003, pp. 329-368.

⁷¹ Si vedano a questo riguardo W.E.D. Allen, P. Muratoff, *Caucasian Battlefields. A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border, 1828-1921*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953, pp. 57-80.

⁷² Ibidem, p. 216.

⁷³ Su questa figura si vedano l'articolo di D.D. Danilov, *Loris-Melikov: kar'era “paradoksal'nogo diktatora”*, “Voprosy istorii”, 1998, 11-12, pp. 145-150 e la recente monografia di V. Petrosyan, *Koms Loris-Melik'ov*, Erevan, Sarvart hrat, 2005.

⁷⁴ Cfr. D.D. Danilov, *Loris-Melikov...*, *op. cit.*, p. 148.

una delle famiglie più ragguardevoli dell'aristocrazia caucasica. Nel corso della sua carriera Loris-Melikov riportò notevoli successi sia nell'ambito militare che in quello civile, soprattutto come governatore della regione del Terek, nel Caucaso settentrionale (1863-1875). Dopo la guerra russo-turca del 1877-78, durante la quale perse un figlio, anch'egli ufficiale dell'esercito⁷⁵, ottenne il titolo di conte. Nel febbraio 1880 venne chiamato a ricoprire la carica di presidente della Suprema Commissione Amministrativa. Da allora e sino all'assassinio di Alessandro II nell'aprile 1881, Loris-Melikov fu il principale ministro dell'Impero. Giudicato da alcuni un "patriota russo", da altri un "armenaccio astuto" (*chitryj armjaška*)⁷⁶ Loris-Melikov è in ogni caso una figura particolarmente importante per quel che riguarda le dinamiche di integrazione e assimilazione della nobiltà armena nell'Impero russo. La sua carriera esemplifica in effetti le opportunità di cui gli armeni, soprattutto i nobili, godevano nell'Impero russo. Tanto più che Loris-Melikov non si era affatto russificato. Benché avesse ricevuto un'educazione russa e europea, egli rimase infatti membro della Chiesa Apostolica Armena. Inoltre, grazie alle origini caucasiche parlava – oltre a russo, francese e tedesco – anche armeno, georgiano e tataro, cioè l'attuale azero⁷⁷. La sua identità composita e la provenienza "periferica" lo rendevano particolarmente attento alla complessità multietnica dell'Impero. In una sua nota scriveva infatti:

“La Polonia, il territorio baltico, i Cosacchi, parte della regione della Volga, il Caucaso e persino la Siberia non vorranno stare sotto lo stendardo del Gran Principato di Mosca, poiché esiste una

⁷⁵ Cfr. W.E.D. Allen, P. Muratoff, *Caucasian Battlefields...*, *op. cit.*, p. 288.

⁷⁶ Cfr. D.D. Danilov, *Loris-Melikov...*, *op. cit.*, p. 145.

⁷⁷ V. Petrosyan, *Koms Loris-Melik'ov*, *op. cit.*, p. 9.

bandiera più comprensiva e generale, quella dell'Impero panrusso (“Pol’ša, Ostzejskij kraj, kazačestvo, čast’ Povolž’ja, Kavkaz i daže Sibir’ ne zachatjat stojat’ pod flagom Velikogo knjažestva Moskovskogo, ibo est’ obščee sobiratel’noe znamja – Vserossijskaja Imperija”)⁷⁸.

La storia della Russia avrebbe forse avuto un corso differente se Loris-Melikov fosse rimasto più a lungo “vice-imperatore”, come veniva chiamato nel periodo del suo breve fulgore. Invece, il suo orientamento liberale – tra l’altro era amico di Nekrasov e Saltykov-Ščedrin – lo rese invisibile al nuovo sovrano, Alessandro III, che non ne accettò il programma di riforme, costringendolo alle dimissioni⁷⁹.

Sotto questo imperatore anche un altro funzionario di origine armena, vale a dire Ivan Delianov (1818-1897), conte dal 1888, raggiunse cariche di rilievo, tra le quali quella di Ministro dell’Istruzione Popolare, ma senza dimostrare particolari attitudini⁸⁰.

Nei decenni successivi, caratterizzati sino al 1905 da un netto peggioramento dei rapporti tra il governo zarista e la comunità armena dell’Impero russo⁸¹, nessun armeno ottenne più incarichi di questa responsabilità. La presenza armena nell’esercito imperiale continuò tuttavia ad essere proporzionalmente massiccia. Durante la Prima Guerra

⁷⁸ Traggio questa citazione da D.D. Danilov, *Loris-Melikov...*, *op. cit.*, p. 148..

⁷⁹ *Ibidem*, p. 150.

⁸⁰ Cfr. P. N. Petrov, *Istorija rodov russkago dvorjanstva*, II, Sankt Peterburg, 1886 (ristampa: Moskva, Lexica-Sovremennik, 1991), pp. 244-296.

⁸¹ Su questo periodo rimando al mio studio *Alla frontiera dell’Impero. Gli Armeni in Russia (1801-1917)*, Milano, Mimesis, 2000, pp. 275-302.

mondiale, alcune decine di generali e circa 500 ufficiali di alto grado erano armeni, nobili o meno⁸².

Conclusione

Mi sembra che lo studio delle famiglie nobili armene dell'Impero russo possa essere significativo da due diversi punti di vista. In primo luogo nell'ambito della storia armena moderna, al cui interno vi è stata una forse eccessiva concentrazione sulla dimensione diasporica e commerciale, che non ne esaurisce certo le dinamiche sociali, politiche ed economiche e sembra inoltre corrispondere in qualche modo agli stereotipi negativi (in primo luogo avidità e viltà) frequentemente attribuiti agli Armeni. Stereotipi singolarmente in contrasto con la fama di grande valore di cui godeva questo popolo nell'Antichità e nel Medioevo⁸³, ma assai diffusi anche in paesi in cui essi hanno trovato nei secoli una collocazione sostanzialmente positiva, come la Georgia e l'Impero russo⁸⁴.

⁸² Cfr. K. P'ahlevanyan, *Pozoev (Pozoyan) haykakan aznvakan antanik'i avandn arajin hamašarhayin paterazmum*, "Lraber", 2004, 1, p. 196.

⁸³ "... sorta di lanzichenecchi o di *highlanders* del Vicino Oriente". Così li definisce lo studioso del cristianesimo antico Peter Brown, che continua: "... gli Armeni si distinguevano negli eserciti di entrambi gli imperi [bizantino e persiano]. Provenivano da una cultura che mirava a formare eroi..." (P. Brown, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, tr. it. Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 205). Un altro studioso osserva invece che "...stereotypes regarding Armenian commercial abilities have overshadowed their past accomplishments as warriors in the service of not only their own princely families, but in the service of the Roman, Sasanian, and Byzantine Empires" (R. G. Krikorian, *From swords to plowshares...back to swords: the Reconstruction of Armenian Martial Identity*, "The Annual of the Society for the Study of Caucasias", 1994-1996, 6-7, p. 29).

⁸⁴ A questo riguardo si vedano R. G. Suny, *Images of Armenians in Russian Empire*, in: *The Armenian Image in History and Literature*,

Da un altro punto di vista, invece, una maggiore attenzione alla loro nobiltà consente di integrare la diffusa convinzione che la partecipazione degli armeni alla vita dell'Impero russo abbia avuto luogo solo nella sfera culturale e commerciale (e poi industriale), secondo il modello dei "gruppi mobili diasporici"⁸⁵. In particolare, l'importante ruolo militare dei nobili armeni può essere accostato a quello della nobiltà georgiana, che era in percentuale la più numerosa dell'Impero russo insieme a quella polacca e fornì anch'essa un numero assai elevato di ufficiali all'esercito zarista. Uno studio approfondito, e non solo genealogico, della nobiltà armena (e georgiana) potrebbe quindi risultare molto produttiva nell'ambito dell'odierna linea di ricerca storiografica che investiga il carattere multietnico dell'Impero russo, in particolare per quel che riguarda le dinamiche di cooptazione delle *élites* locali nell'amministrazione statale.

ed. by R. G. Hovannisian, Malibu (Ca.), Undena Publications, 1981, pp. 105-137 e A. Ferrari, *L'eroe, il mercante, il sovversivo: figure dell'Armeno nella cultura russa pre-rivoluzionaria*, in: *Le minoranze come oggetto di satira*, a cura di A. Pavan e G. Giraud, I, Padova, E.V.A., 2001, pp. 180-188.

⁸⁵ Cfr. A. Kappeler, *La Russia. Storia...*, *op. cit.*, pp. 128-130