

Marcello Garzaniti

Slavia latina e Slavia ortodossa.
Per un'interpretazione della civiltà slava nell'Europa medievale¹

“Cum Deo propitio ingressi Scavorum fines fueritis...”

Commonitorium di papa Giovanni VIII

(Grivec, Tomšić 1960: 74)

Introduzione

In generale siamo abituati a interpretare il medioevo soprattutto in termini etnici e nazionali, considerando successivamente la fede religiosa e la lingua delle popolazioni autoctone o immigrate in una visione della storia che abbiamo ereditato dall'epoca romantica. La tarda antichità e il medioevo ci mostrano, invece, come l'appartenenza etnica fosse secondaria rispetto all'eredità del mondo antico, in particolare nei confronti della fede religiosa e della sua pratica, che, in forme diverse in Occidente e in Oriente, appaiono strettamente connesse alla lingua del culto e della cultura.

Quando si parla di Occidente latino si fa riferimento non solo alle origini romane, ma soprattutto alla lingua in uso nella liturgia, che ha dominato la comunicazione culturale almeno fino al XVII sec. radicandosi profondamente nel mondo slavo. La fede religiosa era fondamentale anche nell'Oriente europeo, come più in generale nel bacino mediterraneo orientale, in cui tuttavia si riconosceva una pluralità delle lingue, in cui celebrare il culto cristiano. Fra queste lingue ha svolto un ruolo particolare lo slavo ecclesiastico, che, prendendo a modello il greco, ha rappresentato il mezzo di comunicazione della preghiera e della cultura per le popolazioni slave balcaniche e orientali, conservando una posizione di assoluta dominanza almeno fino al XVIII sec.

Nel corso della sua acculturazione al mondo mediterraneo l'originaria civiltà slava si differenziò progressivamente in due distinte realtà, che si possono definire Slavia ortodossa e Slavia latina. Queste formule, che negli ultimi anni si sono ampiamente diffuse in ambito letterario e linguistico, sono rimaste pressochè ignote ai medievisti

¹ L'iniziale *excursus* storico è stato presentato più dettagliatamente all'Undicesimo simposio dell'Associazione dei medievisti (Francoforte sull'Oder 2005; Garzaniti 2007) e offerto alla discussione durante il Sesto incontro dei paleoslavisti (Münster 22.-24 aprile 2005). Ne abbiamo illustrato alcuni aspetti anche nel breve contributo “Il mondo degli Slavi fra popolazioni autoctone e invasioni dall'Oriente”, che espone il progetto di una ricerca sulla storia e la cultura dell'Europa centro-orientale nel Medio Evo (Garzaniti 2006a). Sono grato a quanti nel corso dei diversi incontri o nella preparazione di questo lavoro hanno fatto osservazioni e sollevato questioni, aiutandomi a precisare concetti e idee che rimangono comunque oggetto di discussione.

occidentali. Per verificarne la validità abbiamo disegnato un panorama della civiltà slava, concentrandoci non tanto sulla storia delle singole nazioni, quanto piuttosto sull'orientamento religioso e sulla questione della lingua, ripercorrendo le tappe principali della storia culturale slava. Ci siamo posti i limiti cronologici tradizionali dell'epoca medievale, soprattutto per concentrarci sulle dinamiche iniziali dello sviluppo del mondo slavo, evitando di affrontare la delicata questione della diversa periodizzazione di certe storiografie nazionali, che prolungano sensibilmente la durata del Medioevo². Siamo, comunque, consapevoli che fenomeni di "lunga durata" si siano verificati più marcatamente in alcune aree slave. Solo alla fine della nostra concisa ricostruzione si potrà riflettere in chiave storiografica sulla genesi e sullo sviluppo delle idee di Slavia latina e di Slavia ortodossa e comprendere meglio il dibattito che esse hanno suscitato.

1. *Europa uguale Occidente?*

Se si vuole esaminare correttamente il ruolo della Slavia durante il Medioevo, si deve innanzitutto ricordare che il mondo mediterraneo europeo, accomunato dall'universalismo romano e cristiano, al momento delle migrazioni slave era già diviso in una sfera di influenza romano-occidentale e una sfera di influenza romano-orientale. Il medievista contemporaneo sembra piuttosto estraneo a questo punto di vista, impegnato a proiettare sul medioevo l'idea di un'Europa delle nazioni, limitata per giunta al solo Occidente, che in realtà solo a stento e faticosamente ha cominciato a imporsi verso la fine del medioevo. Chi desidera avere un panorama generale della civiltà slava e più in generale dell'Europa centrale e orientale all'interno della storia europea medievale, incontra insormontabili difficoltà, dettate in primo luogo dalla prospettiva nazionale e quasi esclusivamente occidentale con cui si guarda alla storia europea³.

In questo letto di Procuste, su cui è stata distesa la storia europea appaiono al centro la Francia, la Spagna e l'Inghilterra nella loro realtà di primigeni stati nazionali, a cui le altre nazioni si uniformano progressivamente come modelli. Alla prima periferia si

² Sull'argomento assai complesso si dovrà comunque tornare, evitando in ogni caso di proiettare le categorie della storia dell'Occidente sull'intera storia europea.

³ Non possiamo diffonderci sulla manualistica e la pubblicistica che indaga la storia europea medievale, ma se prendiamo, ad esempio, il saggio di J. Le Goff, *Il Medioevo. Alle origini dell'identità europea* (Le Goff 1996), giunto ormai all'ottava edizione, si può constatare chiaramente che l'orizzonte del più noto medievista occidentale si estende al massimo all'area slava di cultura latina, peraltro considerata alla luce del radicale processo di germanizzazione delle diverse culture. In particolare si fa riferimento ad alcune nazioni, alla Polonia, alla Boemia, alla Moravia, alla Croazia e alla Slovenia, in una prospettiva che si concentra unicamente sulla formazione degli stati nazionali. E così vale per molte altre pubblicazioni, che fanno coincidere l'Europa con il mondo occidentale, solidamente unito dalla lingua latina e dalla fede romana. Per l'idea di Europa e di storia europea nella manualistica delle diverse nazioni si veda l'interessante raccolta di saggi: Pingel 2003.

estendono la penisola italiana, che diventa la porta dell'Oriente, base di partenza delle spedizioni crociate, l'area germanica, ancora attardata sull'idea imperiale, e la penisola scandinava, riserva continua di mercenari. La realtà del sacro romano impero, erede dell'impero romano d'Occidente attraverso la mediazione della chiesa di Roma, che si sviluppa in un rapporto più o meno speculare con l'impero d'Oriente, appare drasticamente ridimensionata, sia sul piano delle istituzioni, sia sul piano del diritto. In generale il cristianesimo appare ridotto a una realtà meramente culturale e solo parzialmente culturale per la sua mediazione della cultura latina classica e lo sviluppo della scolastica. In ambito strettamente politico si evidenzia il ruolo del papato nella legittimazione dei nuovi regni, che preludono alla formazione dei moderni stati nazionali. Agli estremi confini dell'Europa si incontrano slavi, ungheresi e baltici, che vengono progressivamente cristianizzati (e germanizzati), ma che si trovano a contatto con popolazioni scismatiche o eretiche. Dopo le invasioni dei tartari e la conquista ottomana dei Balcani il regno polacco e il regno ungherese e lo stesso Ordine teutonico vengono a costituire l'antemurale, che difende l'Europa dalle nuove invasioni. Al di là di questi confini il mondo bizantino e bizantino-slavo rappresenta una parte dell'esteso mondo cristiano-orientale, che subisce progressivamente l'espansione musulmana, solo temporaneamente arrestata dalla creazione di regni occidentali o di protettorati occidentali in Oriente. Così nascono l'impero latino di Gerusalemme e l'impero latino d'Oriente. All'oriente bizantino si riconosce il debito iniziale della riflessione patristica, la creazione del modello monastico, la conservazione (statica) del diritto romano e della cultura greca e infine la permanenza di determinate tecniche artistiche. Il mondo orientale rimane, però, estraneo alla rinascita delle città, allo sviluppo economico e tecnologico occidentale, maturando un profondo ritardo. Questo modello, che ha ormai acquisito le caratteristiche dello stereotipo, lascia una serie di questioni irrisolte, dimostrando numerose contraddizioni, che sembrano metterne in crisi la stessa coerenza. Per evidenziarle chiaramente, proviamo a ripercorrere brevemente la storia degli slavi.

2. *L'ingresso degli slavi nella storia europea*

Le migrazioni degli slavi, come testimoniano le prime fonti bizantine e latine, rappresentarono con il loro ingresso nel *limes* romano, in particolare nel bacino danubiano e nell'Illiria, una delle cause della separazione fisica, favorendo decisamente la divisione religiosa e culturale fra le due parti dell'impero romano e le due realtà della cristianità⁴. Privato delle regioni balcaniche più profondamente legate al mondo latino l'impero romano orientale, difendendosi dall'espansione araba e dall'invasione avaro-slava,

⁴ A questo proposito vedi Dvornik 1974: 31-32. Riguardo alle prime fonti sulle popolazioni slave e sulla loro emigrazione in area danubiana e balcanica si vedano le raccolte di documenti, pubblicate in Polonia e in Russia (Litavrin 1995, Brzóstkowska, Swoboda 1995). Per una loro recente interpretazione soprattutto alla luce dei dati archeologici si veda lo studio di F. Curta (Curta 2001).

subiva progressivamente un processo di grecizzazione. In Occidente la cristianizzazione delle popolazioni germaniche e contemporaneamente la loro latinizzazione dava vita al mondo romano-germanico.

La nuova organizzazione dell'impero bizantino e lo sviluppo del regno franco, che in modo più o meno legittimo si ponevano nel solco dell'eredità romana, in una visione ormai cristiana dell'impero, concepiscono la loro missione nella conquista (o riconquista) e nell'organizzazione delle aree in cui gli slavi si erano stanziati, militarmente organizzati dalle aristocrazie guerriere turco-mongole degli avari e dei bulgari, saldamente attestati nelle aree strategiche dell'alto e del basso Danubio. Nell'Europa centrale Carlo Magno risolse alla radice il problema, annientando il khanato degli avari, e aprendo la strada al dominio diretto sulle popolazioni slave⁵. Diversamente si sviluppò la situazione nei Balcani. All'inizio l'impero bizantino realizzò, secondo la tradizione romana un rapporto di *foederatio* con i bulgari, fino a quando, però, il khanato bulgaro non minacciò l'esistenza stessa dell'impero. La radicalità della reazione bizantina, dipinta spesso con le tinte della crudeltà orientale, ci mostra l'impossibile convivenza nel medesimo spazio della penisola balcanica di due potenze antagoniste⁶. Nel frattempo sia nel mondo carolingio, sia nel mondo bizantino si procedeva all'evangelizzazione delle popolazioni slave attraverso un processo di latinizzazione (e germanizzazione) da una parte e di grecizzazione dall'altra⁷.

Questa ricostruzione, che si basa su fatti sostanzialmente noti, è di grande importanza perché mette in luce i presupposti della creazione del più importante confine linguistico e culturale dell'Europa medievale, che attraversa l'intera Slavia e le cui conseguenze sono ancora evidenti nella storia contemporanea.

Nell'alto medioevo l'evento più importante nella storia dell'acculturazione degli slavi è rappresentato dalla missione di Cirillo e Metodio in Moravia e Pannonia, fondamentale non tanto per gli immediati risultati ottenuti, quanto perché la loro opera pose le premesse di una cristianizzazione duratura attraverso la creazione dell'alfabeto glagolitico e della lingua scritta slava e l'opera di traduzione dal greco, soprattutto dei libri in uso nella liturgia⁸.

Non è possibile soffermarsi sulle diatribe che scossero il mondo latino germanico al passaggio di Cirillo e Metodio, sul temporaneo appoggio della santa sede al loro

⁵ Si veda a questo la classica monografia di W. Pohl sugli avari (Pohl 1988). Nella più antica cronaca della Rus' (XII sec.) si dice che nel paese circolava il proverbio "Sono scomparsi come gli avari" (*Povesť vremennyh let*, Lichačev 1999: 10).

⁶ A questo proposito si veda la nostra riflessione sulla concezione dello spazio nel mondo bizantino-slavo (Garzaniti 2003: 660-662).

⁷ Sulla questione rimane un punto di riferimento la monografia di A.P. Vlasto (Vlasto 1970).

⁸ La più recente monografia sulla complessa questione cirillo-metodiana si deve a A.-E. Tachiaos. Si veda in particolare la traduzione italiana a cui abbiamo aggiunto una versione delle Vite paleoslave dei fratelli tessalonicesi (Tachiaos 2005).

operato contro lo stesso clero germanico, che manifesta la permanenza di un partito filo-bizantino a Roma. Ci interessa invece sottolineare che l'opera di Cirillo, cominciando dall'alfabeto glagolitico, e soprattutto l'azione del fratello Metodio, designato "arcivescovo degli slavi", rappresentarono per la sede romana il tentativo di organizzare una chiesa per gli slavi dipendente direttamente dal papa, in un disegno che in seguito ha avuto un'importanza fondamentale nel tentativo di creare una Slavia latina. Rimaneva, però, irrisolta la delicata questione della compresenza nel medesimo territorio di comunità di tradizione greca e di tradizione latina, proprio come si era verificato in Italia meridionale⁹.

3. La nascita della Slavia ortodossa nei Balcani

La missione cirillo-metodiana lasciò solo tenui tracce nell'Europa centrale. La sua eredità, mutando profondamente carattere, si trasferì nei Balcani, innestandosi nella nascente chiesa bulgara e creando le basi della tradizione bizantino-slava. Proprio nel primo impero bulgaro all'inizio del X secolo venne elaborato l'alfabeto cirillico, costruito sulla base della maiuscola greca, evidente testimonianza del processo di grecizzazione dell'eredità cirillo-metodiana, e ancora oggi usato dalla maggioranza degli slavi¹⁰.

Questi eventi crearono per la prima volta nei Balcani un confine fra la Slavia latina e la Slavia ortodossa. Nel khanato bulgaro, tradizionalmente chiamato primo impero bulgaro, si creò una struttura ecclesiastica slava, sul modello della tradizione bizantina, si prepararono nuove traduzioni di libri liturgici dal greco e si formò un clero slavo, che usava lo slavo ecclesiastico (chiamato anche paleobulgaro), in misura crescente come lingua della chiesa e della cultura¹¹. Questo processo sembrò giungere a compimento fra il 917 e il 918, quando l'imperatore bulgaro Simeon, realizzando antiche spinte autonomistiche, fece elevare l'arcivescovo di Preslav, nuova capitale del khanato, a patriarca della chiesa autocefala bulgara. L'imperatore bizantino lo riconobbe solo nel 927, per la storica sede di Silistra¹². Nel frattempo nel confinante Regno di Croazia si creavano le condizioni per una riorganizzazione della chiesa latina, sotto l'egida di Roma. Con

⁹ Rimandiamo a questo proposito alle articolate riflessioni di R. Picchio (Picchio 1972: 7-120, ristampato in Picchio 1991: 145-262) e di V. Peri (Peri 1988, reprint 2002).

¹⁰ Nonostante sia stata chiaramente dimostrata la precedenza del glagolitico rispetto al cirillico può capitare di sentire ancora ripetere delle vecchie teorie sulla primogenitura del cirillico. Rimane aperta la questione peraltro affascinante dei principi grafici compositivi dell'alfabeto glagolitico. Si vedano a questo proposito le voci dedicate agli alfabeti nell'Enciclopedia cirillo-metodiana (Dinekov, Graševa, Nikolova 1985-2003).

¹¹ Per un quadro della letteratura paleobulgara, sostanzialmente legata al culto e alla cristianizzazione, si veda il saggio di G. Podskalsky, che costituisce un vero e proprio repertorio bibliografico (Podskalsky 2000).

¹² Vedi lo studio di I. Dujčev (Dujčev 1968, cf. Podskalsky 2000: 70, in particolare n. 294).

l'istituzione dell'arcivescovato di Spalato (925), che comprendeva la Dalmazia, l'Istria e Cattaro, si rafforzò il processo di latinizzazione dell'area, cercando di limitare il più possibile l'uso dello slavo nella liturgia, che ormai appariva sempre più connesso alla tradizione bizantina¹³.

Si cominciò così a delineare un confine, segnato in primo luogo dalla circolazione dei libri liturgici in alfabeto latino e in alfabeto cirillico, che emarginarono progressivamente il glagolitico, progettato come alfabeto per tutti gli slavi. Pur attraverso profondi mutamenti politici, sociali ed economici questo confine si è radicato sempre di più lungo i secoli, ben al di là delle aspettative e delle speranze degli intellettuali romantici che nell'Ottocento hanno sognato un Illirico unito dalla medesima lingua.

Nonostante l'opposizione della gerarchia latina nella Dalmazia e in Istria, comunque, la lingua slava riuscì a sopravvivere a lungo nella liturgia conservando il glagolitico (graficamente modificato), ma adattandosi pienamente al rito latino. Questo fu possibile grazie alla pia bugia, diffusa fin dal XIII sec., che questo strano alfabeto fosse stato inventato da san Girolamo, originario della Dalmazia, quando gli slavi erano ancora ben lontani dal mare Adriatico. Si sanciva così la *damnatio memoriae* del suo vero inventore. Nell'area della Slavia latina il glagolitico croato rimase confinato all'area dalmata, se si esclude il tentativo di Carlo IV di introdurre la liturgia slava glagolitica in Boemia. Seppure esso sia considerato una sorte di "ponte" fra Slavia latina e Slavia ortodossa, in realtà almeno nel mondo latino medioevale rappresentò un fenomeno marginale e in genere una realtà assai sospetta alla gerarchia latina¹⁴.

4. La formazione della Slavia latina

Ben più lunga e complessa appare la creazione del confine religioso e linguistico nell'Europa centro-orientale, in cui le missioni evangelizzatrici si succedettero con più o meno successo, provenienti sia dal mondo latino, sia dal mondo bizantino. Il processo di cristianizzazione fu, comunque, rallentato dall'arrivo degli Ungari, che sconvolsero gli equilibri dell'Europa danubiana. A lungo le terre ungheresi furono contese fra cristianesimo latino e cristianesimo orientale, come testimoniano le fondazioni monastiche bizantine e la presenza del clero bizantino¹⁵. Non c'è dubbio che in questa vicenda furo-

¹³ Sul sinodo di Spalato del 925 e del 928 e sulle loro disposizioni contro la liturgia in slavo si vedano gli atti del simposio internazionale: *Vita religiosa, morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei sec. X-XI*. (Split, 26-30 settembre 1978) e la ricostruzione dettagliata della vicenda, che R. Katičić presenta nel suo saggio dedicato alla convivenza del latino e dello slavo in area dalmata croata (Katičić 1998: 379-460).

¹⁴ Sul glagolitico e la sua diffusione si vedano gli atti del recente convegno *Glagolica i hrvatski glagolizam*, in cui si fa il punto sulle attuali ricerche (Dürriegl, Mihaljević, Velčić 2004, vedi la mia recensione Garzaniti 2005b).

¹⁵ Sulla cristianizzazione in area ungherese e lo sviluppo della chiesa locale si vedano gli studi di Gy. Györffy (Györffy 1969, Györffy 1990).

no risolutori gli eventi che si svolsero a Roma e in Italia, e che videro per protagonista uno dei più importanti esponenti del mondo slavo cristianizzato: Adalberto o Vojtěch, vescovo di Praga. Le sue idee e la sua azione hanno costituito il passo più decisivo nella formazione della Slavia latina e del confine linguistico e religioso fra Slavia latina e Slavia ortodossa¹⁶.

Profondamente impegnato nel progetto di rinascita dell'impero romano cristiano Adalberto di fatto non operò nella sede episcopale, a cui era stato elevato, ma fece di tutto per mantenere viva l'idea, che il papato aveva realizzato con Metodio, di un arcivescovo per gli slavi e più in generale per le popolazioni pagane dell'Europa centro-orientale. Questa volta, però, la nuova struttura ecclesiastica non sarebbe stata diretta da un presule greco di tradizione bizantina con forti tendenze antigermaniche, ma sotto l'egida di uno slavo, profondamente imbevuto di cultura latino-germanica, che sognava la partecipazione del mondo slavo e di tutte le popolazioni pagane non ancora convertite al sacro romano impero, in cui convivevano ormai pacificamente stirpi latine e germaniche. In questa prospettiva si può leggere la sua azione e persino il suo martirio durante la missione fra i Prussi († 997), che per lo più vengono letti in chiave di storia nazionale.

Il suo disegno si sarebbe in qualche modo realizzato quando Radim-Gaudenzio, suo compagno, diventò arcivescovo a Gniezno, nella città in cui Adalberto era stato seppellito e canonizzato (999), mentre nel regno ungherese si stabiliva una solida gerarchia latina, guidata dall'arcivescovo Anastasio (Radla, Asteriscus), anche lui compagno di Adalberto, che nel 1010 diventò il patrono della cattedrale metropolitana di Esztergom. Entrambi i sovrani Boleslao l'Ardito in Polonia e Stefano in Ungheria, organizzarono la chiesa con la medesima autorità che gli Ottoni avevano usato in Germania, ma ponendo di fatto un argine alla germanizzazione degli slavi e delle altre popolazioni. Ormai superata l'idea della missione metodiana presso gli slavi, si cominciarono a formare chiese locali, all'interno di regni, che facevano parte del sacro romano impero. Si realizzava così il disegno concepito da Ottone III e da papa Silvestro II, che volevano a proprio modo imitare in Occidente il modello bizantino, considerato autentico erede della tradizione imperiale romana¹⁷. Solo più tardi dopo il trasferimento delle reliquie di Adalberto a Praga anche questa sede venne elevata al rango di arcivescovato. La creazione di gerarchie ecclesiastiche locali, comportò la creazione di scuole presso gli episcopi e di centri scrittori, e determinò la diffusione dei libri liturgici latini e più in generale della cultura latina.

¹⁶ Sulla figura del vescovo Adalberto si veda il saggio di Gieysztor (Gieysztor 1967).

¹⁷ La stessa nascita e lo sviluppo del culto dei santi nell'Europa centro-orientale appaiono strettamente connessi alla formazione delle diverse chiese locali, quando ormai era tramontata l'idea cirillo-metodiana di costituire una chiesa slava. Rimando a questo proposito al nostro studio Garzaniti 2007*.

5. *Slavia latina e Slavia ortodossa nell'Europa centro-orientale*

Nei medesimi anni si andava realizzando a oriente il medesimo confine, che abbiamo visto nei Balcani. Quando la Rus' si convertì al cristianesimo bizantino (988), il mondo romano-orientale estese la sua influenza fino al mar Baltico, organizzando una gerarchia ecclesiastica, con a capo il metropolita di Kiev, che dipendeva direttamente dal patriarca costantinopolitano¹⁸. La grande intuizione dei bizantini fu quella di 'trapiantare' nella Rus' il cristianesimo bizantino-slavo, già elaborato in Bulgaria, che progredì e si sviluppò rapidamente grazie soprattutto alla lingua, non lontana dal volgare slavo orientale, e sempre sotto il controllo dell'autorità ecclesiastica, che rimase con scarse eccezioni di origine greca. Furono soprattutto i presuli greci a combattere l'influsso del mondo latino sia sul piano dottrinale, sia cercando di limitare i rapporti politici e commerciali¹⁹.

Il coronamento simbolico dell'espansione del cristianesimo bizantino fu rappresentato dall'edificazione della chiesa di santa Sofia a Kiev, costruita sul modello della chiesa omonima di Costantinopoli, per lungo tempo l'edificio sacro più grande dell'Europa centro orientale, ma più in generale l'intera topografia della città ai tempi di Jaroslav appare influenzata dal modello bizantino²⁰. Se pensiamo, che con la distruzione del primo impero bulgaro sulla cattedra episcopale di Ocrida salirono per lungo tempo prelati greci, mandati dal patriarca costantinopolitano, comprendiamo che, già all'inizio dell'XI secolo esistevano tutti presupposti per tracciare un confine, determinato dalla tradizione liturgica e canonica, ben manifesta nella lingua culturale, che attraversava tutto il mondo slavo. Se all'epoca della prima evangelizzazione latina fino alla missione di Cirillo e Metodio era stato elaborato un lessico cristiano slavo comune, che accoglieva numerosi latinismi, con l'affermarsi di questa tradizione bizantino-slava nei Balcani e nella Rus' si sviluppò progressivamente una terminologia, sempre più calcata sul greco e sempre più impermeabile all'influsso del latino, che si manifestò nella traduzione dei libri della liturgia bizantina e della tradizione ascetica e monastica orientale²¹.

6. *Paradigmi culturali e questione della lingua*

All'interno della Slavia la questione della lingua rappresenta un fattore di estrema importanza nella storia culturale del mondo slavo, molto più complesso rispetto

¹⁸ È ben conosciuto il volume di V. Vodoff dedicato alla cristianizzazione della Rus', uscito in occasione del millenario del Battesimo (Vodoff 1988). Più recentemente è uscita una sua raccolta di articoli su importanti questioni di storia del cristianesimo nella Rus' (Vodoff 2003, v. la recensione Garzaniti 2005c).

¹⁹ Sulla polemica antilatina nella Rus' di Kiev si veda il capitolo ad essa dedicato nel saggio di Podskalsky alla letteratura teologica della Rus' di Kiev (Podskalsky 1982, versione russa 1996: 280-303).

²⁰ Vedi a questo proposito Garzaniti 2003: 668-677.

²¹ Sulla progressiva greccizzazione dello slavo-ecclesiastico come "lingua scritta sovranazionale" si veda lo studio di Hannick (Hannick 2001).

al mondo romano e al mondo germanico, dal momento che essa è attraversata da un profondo confine culturale, legato all'identità religiosa. La questione della lingua si pone in modo assai diverso nella Slavia Latina e nella Slavia ortodossa, rendendo da una parte più profondo quel solco che le divide, ma dall'altra mettendo ancor più in evidenza le origini comuni e le mutue influenze²².

Il lungo processo di acculturazione degli slavi alla cultura mediterranea europea vede le Slavie percorrere strade diverse. Mentre la Slavia latina poté attingere direttamente al patrimonio culturale dell'antichità e del medioevo latino nei monasteri e nelle scuole episcopali e successivamente nelle università che vi furono fondate già nel corso del XIV sec., la Slavia ortodossa rimase sostanzialmente estranea non solo al mondo latino, ma anche alla complessità della cultura bizantina con il suo retaggio classico, rimasto a Bisanzio per lo più appannaggio di una ristretta aristocrazia, per fruire sostanzialmente solo delle traduzioni dei libri liturgici e della letteratura monastica. È sufficiente considerare la produzione manoscritta nel suo complesso per averne la prova più lampante²³. Mentre, dunque, nella Slavia latina si veniva formando attraverso i monasteri e in seguito attraverso le università e le corti un ceto intellettuale, che condivideva le trasformazioni del mondo occidentale, nella Slavia ortodossa metteva profonde radici l'antica tradizione monastica, che si nutriva della produzione ascetica e didattica del mondo bizantino, anche se il monachesimo dotto non riuscì mai a diventare, almeno nel medioevo, una realtà dominante²⁴.

Lo strappo culturale più profondo fra Oriente e Occidente europeo è rappresentato dall'avvento della scolastica e dall'introduzione della logica aristotelica nelle università occidentali, che originò un rapporto spesso conflittuale, ma fecondo, fra filosofia e teologia, mentre nel mondo bizantino-slavo si continuava a pensare secondo le categorie del neoplatonismo cristiano, elaborato dai padri della Chiesa²⁵. Ciò si manifesta

²² Sulla questione della lingua si debbono citare le ricerche condotte da Picchio e in particolare le raccolte di saggi dedicati alle diverse lingue slave moderne, come pure allo slavo ecclesiastico, da lui curate (Picchio 1972, Picchio, Goldbatt 1984). Aggiungiamo le osservazioni di N.I. Tolstoj, che in un breve articolo ha riassunto le sue precedenti ricerche (Tolstoj 1995).

²³ Si veda a questo proposito il fondamentale studio di R. Marti sulla tradizione manoscritta slava più antica (Marti 1989).

²⁴ Nella Slavia ortodossa balcanica si deve attendere il XIV sec. perché cominci a fiorire un vero e proprio monachesimo dotto, promosso dall'escismo, il cui sviluppo tuttavia si interruppe con la conquista turca. Migliori condizioni per un suo sviluppo si crearono nel mondo slavo orientale, soprattutto nelle grandi comunità monastiche della Russia settentrionale. Si veda a questo proposito l'importante dissertazione di R.L. Romanchuk sul monastero Kirillo-Belozerskij (Romanchuk 1999).

²⁵ In questo senso è importante distinguere il neoplatonismo cristiano dei padri, che poi si manifesta nella sua forma più elaborata nella riflessione dello Pseudo-Dionigi Areopagita, dal neoplatonismo dell'umanesimo e del rinascimento, che riscopre Platone dopo l'affermazione definitiva del paradigma aristotelico in Occidente. Vale la pena di citare il classico studio di E. von Ivanka *Plato Christianus* (von Ivanka 1964, trad. it. 1992).

chiaramente nell'idea della lingua e nell'elaborazione dei diversi sistemi simbolici: nel mondo occidentale si sviluppa un pensiero filosofico che tende a identificare un legame arbitrario o convenzionale fra il significante e il significato, dando vita nella sua più estrema interpretazione al nominalismo, mentre nel mondo orientale si conservò un rapporto univoco fra significante e significato, che produsse un sistema sempre più complesso ed elaborato di simboli, in cui ogni cambiamento minacciava di mettere in crisi l'intero sistema. Nella Slavia ortodossa questa concezione si riflette in modo evidente nella pratica della traduzione e successivamente nella riflessione sull'ortografia e sulla revisione delle traduzioni dal greco che diventò una vera e propria questione di fedeltà alla ortodossia²⁶. Di fronte a questo sviluppo il diffondersi dell'umanesimo e del rinascimento nella Slavia latina, soprattutto attraverso i rapporti con le città italiane, finì per approfondire il solco culturale fra le Slavie, che si trasformò anche in un divario tecnologico con l'avvento della stampa²⁷.

Con la nascita delle letterature in vernacolo nella Slavia latina si sviluppò progressivamente un bilinguismo più o meno equilibrato fra volgare e latino, in cui per un tempo sufficientemente lungo rimasero fisse le aree di pertinenza delle diverse lingue. Nella Slavia ortodossa si assiste invece a una complessa convivenza fra slavo-ecclesiastico e parlate locali, che tende a influire sulla lingua della liturgia e della cultura. Si creano così dapprima alcune distinzioni areali (serbo, bulgaro, russo o slavo-orientale), e in seguito si producono forme progressive di "ibridazione" soprattutto quando prevale lo stile basso, o nella lingua delle cancellerie²⁸.

²⁶ La questione della traduzione nel mondo slavo ortodosso esigerebbe un approfondimento, che dovrebbe tener conto del sostrato semitico e della sua elaborazione all'interno del neoplatonismo cristiano, in una prospettiva filosofica e culturale più ampia. Si vedano per il primo periodo storico le pagine di S. Franklin (Franklin 2002: 206-216) e per il successivo il saggio di H. Goldblatt sul *Trattato delle lettere* di Konstantin di Kosteneč (Goldblatt 1987), da interpretare nel contesto più generale della revisione dei libri e delle nuove traduzioni nei Balcani ortodossi.

²⁷ Nonostante vi sia una bibliografia assai abbondante sulla diffusione dell'umanesimo e del rinascimento nelle letterature e nell'arte nel mondo slavo e più in generale nell'Europa centrale e orientale, mancano lavori di sintesi. Nell'ambito delle letterature citiamo il saggio di I.N. Goleniščev-Kutuzov, accompagnato nella sua versione italiana da una introduzione di S. Graciotti e da una ricca bibliografia (Goleniščev-Kutuzov 1973).

²⁸ Non esiste a tutt'oggi una convincente ricostruzione delle diverse fasi della storia dello slavo-ecclesiastico, soprattutto in rapporto allo sviluppo delle parlate locali e riguardo all'ultimo periodo che si spinge fino all'epoca contemporanea. Si veda per esempio la breve presentazione di R. Mathiesen (Picchio, Goldblatt 1984: 45-65) o la voce curata F. Mareš (Mareš 1991), ma anche gli studi di Tolstoj (Tolstoj 1995) e di Hannick (Hannick 1998). Una maggiore elaborazione è stata realizzata nell'ambito della storia della lingua russa, ma la prospettiva appare assai limitata (Kasatkin, Krysin, Živov 1995).

7. Le aree di confine fra comunicazione e conflitti

Si venne così a creare progressivamente un confine religioso, culturale e linguistico, che divideva la Slavia dalle rive dell'Adriatico fino al mar Baltico, un confine non sempre identificabile con precisione che attraversava comunque aree, che rappresentarono dei punti di contatto, ma anche di attrito fra mondo latino e mondo bizantino-slavo.

In questa prospettiva furono determinanti gli sconvolgimenti degli equilibri dell'intera area dell'Europa centro-orientale provocati nel corso del XIII sec. da un lato dalle crociate, che determinarono l'instaurazione del Regno latino a Costantinopoli e l'arrivo dei cavalieri teutoni sul Baltico, dall'altro dalle invasioni delle popolazioni nomadi tartare, che controllarono a lungo gran parte dell'Europa orientale. La nuova politica di centralizzazione romana, accompagnata dall'affermazione della teocrazia papale, mirava alla costituzione di una 'cristianità', che fosse in grado sia di opporsi al mondo islamico, che aveva riconquistato i luoghi santi, sia di reprimere i movimenti eretici che si stavano sviluppando al suo interno. Diventava allora di fondamentale importanza il controllo dell'area balcanica e dell'area baltica²⁹.

Un ruolo fondamentale giocò il Regno ungherese, che saldamente attestato nell'area pannonico-danubiana, dopo la fine del principato moravo, aveva successivamente inglobato il regno croato. Come già era avvenuto nel meridione italiano, vi progrediva potentemente il processo di latinizzazione, soprattutto grazie agli ordini mendicanti, promossi soprattutto dalla casata angioina. Già a partire dal XII sec. l'Ungheria influì nei complessi equilibri balcanici. Quando, con le prime difficoltà del Regno latino di Costantinopoli, fallì il tentativo della sede apostolica di controllare il rinato impero bulgaro, il regno d'Ungheria venne definitivamente a ricoprire il ruolo di difensore della "cristianità", nei confronti sia degli scismatici della Slavia ortodossa, sia degli eretici bogomili. Quest'ultimi erano particolarmente attivi nella Bosnia, che vide formarsi una vera e propria 'chiesa bosniaca', che, pur erede del bogomilismo balcanico, continuò ad adottare, almeno formalmente, i libri cirillici della tradizione bizantino-slava³⁰. Proprio la Bosnia cominciò a rappresentare un'area di cerniera fra il mondo latino e il mondo ortodosso.

Più complessa era la situazione nel mondo slavo orientale. Se il nome odierno di Ucraina significa 'confine' o 'terra di confine', in realtà a lungo Kiev e il suo territorio

²⁹ È assai difficile costruire un quadro d'insieme dell'Europa centro-orientale all'indomani della Quarta crociata, soprattutto in ambito storico-religioso. Vi ha recentemente provato lo storico russo B.N. Florja con il suo saggio sulle "origini della divisione religiosa del mondo slavo", che cerca di mettere insieme le diverse immagini elaborate dalle singole storiografie nazionali (Florja 2005). Nel suo saggio rimane, comunque, ancora forte la tentazione di addebitare la separazione definitiva della Slavia ortodossa alla politica aggressiva del papato romano e delle crociate, mentre si sottolinea la miopia dell'Occidente sulla reale minaccia tartara (Garzaniti 2006b).

³⁰ Fra le monografie più recenti sull'argomento citiamo i saggi di F. Šanjek (Šanjek 2003) e di Z. Štimac (Štimac 2004).

rappresentarono il centro amministrativo, politico e religioso della Rus'. Solo nel corso del XII-XIII sec. a causa della sua frammentazione e delle incursioni delle popolazioni nomadi delle steppe euroasiatiche si crearono tre differenti centri di aggregazione: la Galizia e la Volinia, a diretto contatto con la Polonia e l'Ungheria, la repubblica di Novgorod con il suo vasto territorio nell'entroterra baltico e infine i principati di Vladimir e Suzdal', prodromi della futura Moscovia. Guardando a questo territorio, proprio sul piano della religione e della lingua si può osservare un processo analogo a quanto stava avvenendo nell'area mediterranea orientale, anche se gli esiti appaiono assai diversi. Nell'area baltica, infatti, l'ordine teutonico seppe organizzare la propria presenza in modo assai più duraturo dei regni latini d'Oriente, mettendo in moto un vasto e capillare processo di latinizzazione delle popolazioni pagane e cristiane orientali, che determinò uno stato di conflittualità permanente con le popolazioni baltiche e la Repubblica di Novgorod.

Più promettenti apparivano le prospettive di penetrazione in Galizia e Volinia, frustrate, però, dalle pressioni dei tartari. Il regno di Polonia, intanto, era sempre più impegnato contro il nascente principato lituano, ancora legato alle antiche tradizioni pagane, in un conflitto che però coinvolgeva sempre di più le popolazioni slave di tradizione ortodossa. Finendo per assimilare i cristiani orientali 'scismatici' ai 'pagani'³¹, si radicò anche in Polonia l'identificazione del cristianesimo con il mondo latino, con l'esclusione definitiva del mondo slavo ortodosso. Allo stesso tempo la Rus', conquistata dai tartari e costretta a pagare un gravoso tributo all'Orda d'oro, che rappresentò per secoli la più grave minaccia, maturava profondi sentimenti antilatini. Si veniva, così, a creare, proprio come nel mondo balcanico, stretto fra islam ed espansione crociata, anche fra gli slavi orientali quella mentalità di 'assedio', che ha lasciato una traccia profonda nella loro cultura. In questo contesto si colloca la controversa figura del principe Aleksandr Nevskij, il cui mito attraversa l'intera storia della Russia fino ai nostri giorni³².

8. *Lo spostamento del baricentro*

Nel XIV sec., nel giro di un decennio si verificò un'evoluzione assai diversa nei Balcani e nella Slavia orientale, solo apparentemente causata da eventi bellici: nella battaglia di Kulikovo (1380) il principe moscovita Dmitrij Donskoj respinse per la prima volta l'invasione di un khan tartaro, mentre nei Balcani nella battaglia del Kossovo (1389) la

³¹ Questi sentimenti di ostilità nei confronti del mondo ortodosso si manifestano chiaramente già ai tempi delle prime crociate. La predicazione della crociata contro le popolazioni baltiche, ancora pagane, promossa da san Bernardo in Germania, aveva trovato accoglienza anche in Polonia. In particolare il vescovo di Cracovia, Mateusz, ricordava a san Bernardo di non dimenticare la Rus', che non seguiva la 'retta fede' e la 'retta religione' (Michalowska 1995: 100-101).

³² Sulla figura e il mito di Aleksandr Nevskij vedi il recente libro di F. B. Schenk (Schenk 2004).

coalizione, guidata dal principe serbo, venne rovinosamente sconfitta. Nella letteratura coeva, ma anche nel folclore questi eventi storici vengono interpretati nella chiave del martirio e della *militia* cristiana, ma in realtà essi rappresentano i diversi processi storici che si affermarono nella Slavia ortodossa. Nei Balcani si manifestava un'estrema frammentazione del potere, dovuta alla rivalità dei diversi principati e regni, ma anche delle diverse gerarchie ecclesiastiche, aggravata dalla crisi dell'impero bizantino dopo la quarta crociata, mentre nella Moscovia si affermava un potere centrale, sviluppato sul modello dell'impero bizantino e del khanato tartaro, ormai in grado di opporsi alle pretese egemoniche dell'Orda.

In questo processo è importante osservare il ruolo unificante in funzione antilatina e antiislamica, svolto dal clero e soprattutto dal monachesimo ortodosso, che si manifesta sia sul piano religioso sia in ambito linguistico. Proprio in quest'epoca si afferma, infatti, a cominciare dal monte Athos e dai Balcani, sia la nuova tradizione liturgica di provenienza gerosolimitana insieme al rinnovamento esicasta della vita monastica, mentre nella Slavia ortodossa si mette a punto uno slavo-ecclesiastico, distante dalle lingue parlate, e con una sintassi sempre più vicina al greco, che estese la sua influenza dal Mar Mediterraneo alle rive del Baltico e oltre, e che solo successivamente prese alcuni caratteri della parlata russa³³.

All'interno della Slavia ortodossa nell'area carpatica il processo di omogenizzazione religiosa e linguistica coinvolgeva una vasta popolazione moldava e valacca di lingua romanza, che nel corso del medioevo (e ben oltre) ha usato lo slavo-ecclesiastico. Dopo aver condiviso politicamente per lungo tempo le sorti dell'impero bulgaro, si formò nel XV sec. un potente principato moldavo, cui si fanno risalire le origini della moderna Romania, che ebbe un ruolo importante nella storia dell'ortodossia. Solo nell'evo moderno, però, cominciò a svilupparsi il volgare romeno, che a lungo ha convissuto con lo slavo-ecclesiastico.

9. *L'integrazione della Slavia latina nella cultura occidentale*

Nella Slavia latina, intanto, sia in ambito ceco, sia in ambito polacco, si matura una sempre maggiore consapevolezza delle proprie origini soprattutto nei confronti del mondo germanico, insieme a cui la Slavia latina si sviluppa in stretta connessione sociale e culturale. Il suo percorso culturale, in cui è spesso difficile distinguere la latinizzazione dalla germanizzazione, manifesta questa progressiva presa di coscienza soprattutto a livello della lingua e della religione³⁴.

³³ Purtroppo non esiste per il lettore occidentale una presentazione di carattere generale della questione, soprattutto per quanto riguarda i rapporti fra lingua e religione. Rimandiamo per un primo approccio alla discussione, che prenderemo in esame più avanti, al capitolo dedicato alla "seconda influenza slavo-meridionale" nella *Storia della lingua letteraria russa* di B.A. Uspenskij (Uspenskij 1987).

³⁴ Rothe ha messo particolarmente a fuoco questo processo nella Slavia latina parlando di

Non si tratta più di manifestazioni di ribellione di un paganesimo autoctono, che in area baltica si protrassero fino al XIII sec., ma dell'espressione di consapevolezza delle diverse *nationes* della Slavia nell'"autunno del medioevo". Solo con Hus e con il movimento hussita, tuttavia, si maturò la prima grave frattura con il mondo germanico, che segnò anche l'inizio delle guerre di religione nell'Europa centrale³⁵. Questa nuova coscienza si manifesta chiaramente sul piano linguistico e letterario, come dimostra la progressiva formazione di una tradizione letteraria in ceco e polacco, e in seguito nelle altre *nationes* della Slavia latina. Si deve, tuttavia, allo stesso Hus con il suo trattato *Orthographia Bohemica* l'elaborazione di un ingegnoso sistema di accenti soprascritti sulle consonanti per rendere i suoni particolari dello slavo con l'alfabeto latino che, sviluppatosi, in seguito verrà adottato nel polacco, nello sloveno, nel croato e nello slovacco³⁶.

Rimane complessa la definizione del ruolo del regno ungherese, con la sua vasta popolazione slava, nel contesto più ampio della Slavia latina, in cui comunque svolgono un ruolo unificante la fede religiosa e la cultura latina.

La Slavia latina, in ogni caso, si sentì sempre di più parte integrante del mondo occidentale, maturando la percezione della sua distanza dalla Slavia ortodossa, con cui confinava. Di fronte all'espansione dell'islam ottomano e al dominio tartaro nell'Europa orientale, cui era sottomessa gran parte della Slavia ortodossa, le diverse *nationes* cominciarono a percepirsi come confine del mondo occidentale, l'"antemurale" che doveva difendere la "cristianità"³⁷. Solo in epoca successiva, a cominciare dalla storiografia umanista cinquecentesca e fino all'epoca romantica si è sviluppata una riflessione sulla Slavia, che sottolineava le origini comuni e il patrimonio della primitiva civiltà slava,

"slavistizzazione degli slavi (slavicisation of the Slavs)" (Rothe 1995: 82). La tematica, assai importante e delicata, meriterebbe, tuttavia, un approfondimento ben al di là dei consueti studi dei rapporti fra culture nazionali. Si pensi, per esempio, alla diffusione del "diritto di Magdeburgo" nelle città della Slavia latina fino alla Rutenia, quando quest'ultima venne inglobata all'interno dello stato polacco-lituano. Si veda a questo proposito il recente saggio di von Werdt (2006: 204-249).

³⁵ Josef Leo Seifert nella sua dissertazione riconobbe nelle guerre hussite, proprio come nella diffusione del bogomilismo nei Balcani e più tardi nella Rivoluzione russa, il tentativo di rinnovare la proprietà collettiva, espressione del substrato agrario-matriarcale della civiltà slava (Seifert 1931). Questa riflessione antropologica ci porterebbe assai lontano, ma comunque difficilmente può sfuggire l'analogia fra bogomilismo e hussitismo nella comune rivolta contro le autorità religiose del tempo: nella Slavia ortodossa nei confronti del patriarcato costantinopolitano, nella Slavia latina di fronte al papato romano.

³⁶ Si veda a questo proposito l'interessante parallelo, sviluppato da H. Miklas, fra lo scritto di Jan Hus e l'opera di Konstantin von Kosteneč, risalenti entrambi ai primi decenni del XV sec. (Miklas 1989), che manifestano il diverso approccio fra Slavia latina e Slavia ortodossa alla questione della lingua.

³⁷ Si veda lo studio di S. Graciotti sull'idea di antemurale nella cultura polacca (Graciotti 1977).

mettendo in secondo piano le diverse eredità culturali che vi si erano sviluppate. Si deve riconoscere, tuttavia, che l'idea dell'unità slava, per lo più finalizzata alla difesa da un comune nemico, non ha potuto e non può cancellare il confine culturale determinato dai differenti modelli di acculturazione dell'occidente e dell'oriente mediterraneo.

11. I tentativi di dialogo fra Oriente e Occidente

I tentativi di dialogo con il mondo ortodosso, maturati nel mondo latino in particolare in epoca umanistica, e che rispecchiavano i timori per l'avanzata sempre più minacciosa dei turchi nel Mediterraneo, si realizzavano quando in Europa ormai era stato marcato questo confine culturale e linguistico. Mentre la cultura boema, croata, polacca e ovviamente ungherese cominciavano a condividere il rinnovamento umanistico italiano, il mondo slavo ortodosso si legava sempre di più alla tradizione monastica bizantina, la medesima che si opponeva al dialogo con il mondo latino, maturando così una diffidenza sempre maggiore verso l'Occidente. Gradualmente si sviluppavano quei *clichés*, quell'immagine distorta dell'altro, che hanno messo profonde radici nella società e che appartengono alla 'lunga durata dei fenomeni storici'.

I tentativi di dialogo fra Oriente e Occidente, fatti sulla spinta della tragedia che si stava consumando nel Mediterraneo, potevano coinvolgere solo marginalmente l'Europa orientale e l'area baltica. Non stupisce, dunque, che all'indomani del Concilio di Ferrara-Firenze (1437-1439) le autorità russe a Mosca rigettassero l'Unione, mentre le autorità polacche a Cracovia ne mancassero sostanzialmente l'attuazione, tollerando semplicemente l'esistenza di una chiesa orientale nel loro territorio, continuando a favorire in modo inequivocabile la sua latinizzazione³⁸. Ben presto la chiesa rutena ritornò nel seno del patriarcato costantinopolitano, che intanto aveva rigettato l'Unione con Roma³⁹. Solo in seguito si favorirono unioni locali, come a Brest (1596), ma siamo già in una nuova epoca, che apre diverse problematiche.

Con questo non vogliamo negare influssi reciproci, scambi importanti, analoghi processi, e persino fenomeni simbiotici sia sul piano culturale, sia sul piano linguistico

³⁸ È interessante osservare sul piano linguistico una manifestazione particolarmente eclatante del confine tracciato dalla tradizione religiosa proprio nell'area slavo-orientale. Se nel paleoslavo per definire la chiesa si usa il termine *crkvy*, che viene dal greco con la mediazione del gotico e da cui successivamente derivano le forme dello slavo ecclesiastico e delle lingue slave orientali e meridionali, in quelle slave occidentali si impose fin dal medioevo il termine derivato dal latino *castellum* (per la mediazione dell'antico alto tedesco *kastel*): *kostel* (ceco), *kościół* (polacco). Questi termini acquistano una connotazione culturale già nel corso del XV sec., quando in area slavo-orientale, in ambito ortodosso, è ormai abituale designare i luoghi di culto cattolici con il termine mediato dal polacco *kostelů*, mentre si riserva il termine *crkvy* (chiesa) solo ai luoghi di culto ortodossi (Garzaniti 2005a: 235-236).

³⁹ Per una messa a punto recente della questione dell'Unione fiorentina, che appare strettamente legata alla nascita della Chiesa autocefala russa e all'idea di "santa Russia" in opposizione all'Occidente latino si veda Garzaniti 2005a.

lungo tutto il medioevo, ma essi non cambiano sostanzialmente la presenza di un confine all'interno della Slavia. Si può citare, in questo ambito, l'elaborazione della prima versione completa in slavo-ecclesiastico della Bibbia a Novgorod alla fine del XV sec., cui partecipò un domenicano, probabilmente di origine croata. L'arcivescovo di Novgorod Gennadij l'aveva commissionata in realtà per difendere la chiesa ortodossa proprio contro i movimenti eretici che si stavano diffondendo dall'occidente.

12. *Alla genesi dell'idea di Slavia latina e di Slavia ortodossa: l'interpretazione di Riccardo Picchio*

Seguendo la storia culturale e religiosa degli slavi nel medioevo, è possibile identificare una bipartizione della Slavia, che abbiamo cercato di definire attraverso i concetti di Slavia latina e di Slavia ortodossa. Seppur in generale queste idee siano almeno nella sostanza accettate dagli studiosi della civiltà slava, per lo più da letterati e linguisti, si deve ammettere che solo una quarantina di anni fa si è cominciato a definire con maggiore precisione e chiarezza la complessa questione. Lo si deve in particolare a Riccardo Picchio, che nelle sue lezioni di Filologia slava all'inizio degli anni Sessanta aveva cominciato a parlare di "Slavia ortodossa" e di "Slavia cattolica" o "latina" (Picchio 1991: 56, n. 49).

Fra gli stimoli più importanti nella sua riflessione vi fu certamente la discussione sull'idea di "Prerinascimento est-europeo", che D. S. Lichačëv aveva presentato nella sua relazione al Congresso internazionale degli Slavisti (Mosca 1958), reinterpretando sia sul piano ideologico, sia sul piano letterario il concetto di "seconda influenza slavomeridionale". Picchio, assai più giovane, cominciò a sviluppare un'originale riflessione ed elaborò la sua idea di "Rinascita slava ortodossa", che rifuggiva dall'adozione *tout-court* delle categorie della storiografia occidentale (rinascimento) e allo stesso tempo offriva un'interpretazione che superava i canoni delle singole storiografie nazionali (Picchio 1958). Ne diede, quindi, un'ampia dimostrazione nella sua *Storia della letteratura russa antica* (Picchio 1959). La replica di Lichačëv, tuttavia, mise giustamente in rilievo la necessità di considerare questo fenomeno non solo all'interno della Slavia, ma dell'Europa orientale, cioè del mondo bizantino-slavo, nel suo complesso (Lichačëv 1961).

A entrambi gli studiosi, però, sembra sfuggire quanto abbiamo cercato di mettere in evidenza nella nostra presentazione, parlando dei diversi paradigmi culturali. Gli orientamenti differenti dell'Occidente e dell'Oriente europeo si manifestano in primo luogo nell'adozione del paradigma aristotelico promosso dalla scolastica medievale, e mediato dalla cultura araba, e che ha creato sostanzialmente la differenza con la tradizione bizantina e bizantino-slava, ancorata saldamente alla tradizione neoplatonica. Senza questa sostanziale premessa diventa assai difficile ricostruire le successive fasi della storia culturale europea, e soprattutto slava, che sviluppano in forme diverse il recupero del neoplatonismo.

Negli anni successivi Picchio mise al centro delle sue ricerche la lingua slava ecclesiastica e la Slavia ortodossa, proponendosi in continuità con la tradizione degli studi

filologici in Occidente di superare la visione nazionale delle letterature bulgara, serba e russa. Ne scaturirono i fondamentali saggi: *A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica* (Picchio 1963) e *Questione della lingua e Slavia cirillicometodiana* (1972: 7-120). All'interno dello "schema storiografico" della Slavia ortodossa e della "Slavia romana" si collocano, inoltre, una serie di saggi, scritti fra il 1952 e il 1978 e raccolti nella miscellanea *Etudes littéraires slavo-romanes* (Picchio 1978). Nelle sue riflessioni emerge la percezione degli stretti legami della "Slavia romana", soprattutto della Polonia, con il mondo latino, in particolare nella diffusione della cultura umanistica e rinascimentale. Allo stesso tempo, però, lo studioso cerca di mitigare l'evidente separazione dalla Slavia ortodossa, sottolineando la presenza di analoghi sviluppi e di affinità tipologiche, a partire dalla cultura trecentesca italiana e balcanica, sia sul piano delle forme letterarie, sia sul piano della critica filologica. Si trattava di un compito assai arduo, che ha suscitato fin dall'inizio una certa diffidenza nei critici, ma che forse andrebbe ripreso alla luce degli attuali studi sull'esicismo e sulla scolastica, approfondendo la riflessione sulle analogie formali e la tradizione filologica⁴⁰.

Picchio ha nuovamente presentato in modo sintetico le sue "formule terminologiche" nel saggio, concepito agli inizi degli anni Ottanta, *Slavia ortodossa e Slavia romana*⁴¹. Lo studioso ancora una volta sintetizza in modo magistrale le caratteristiche della civiltà letteraria della Slavia ortodossa e della "Slavia romana", soffermandosi soprattutto sulla prima, che ammette di conoscere meglio. Rimane, però, implicito il quadro di riferimento storico dei diversi processi di acculturazione, mancando così di offrire un contenuto preciso alle sue formule. Diventa più difficile, per esempio, definire le zone di confine, in cui si riscontrano zone di "influenze sovrapposte" (Rutenia) e zone di "influenza mista" (glagolitismo croato).

Risulta, inoltre, a nostro parere, non del tutto fondata la scelta del termine "Slavia romana", che pare talvolta in contraddizione con le sue stesse riflessioni sulla lingua e la cultura letteraria, a cominciare dall'accesso al patrimonio classico. Secondo Picchio il termine "latino" sminuirebbe "il significato della componente germanica" (*ibidem*: 60) e allo stesso tempo le influenze romanze (*ibidem*: 61): gli slavi soggetti alla chiesa di Roma in fondo non "sarebbero partecipi pieni della latinità europea" (*ibidem*) e questo per la mancanza di "rapporti spirituali con la Francia, e ancor meno con la penisola iberica e la latinità nordico-insulare" (*ibidem*). Così, tuttavia, si restringe radicalmente l'orizzonte della Slavia latina, contraddicendo l'orizzonte universalmente latino e occidentale di questa tradizione, segnato in primo luogo dalla comune lingua liturgica e dal riferimento alle medesime autorità teologiche e canoniche. Evidenti sono inoltre i contatti, per esempio, prima con il mondo franco e poi direttamente con la cultura francese, oltre che

⁴⁰ Rimane da sviluppare la riflessione picchiana sui rapporti storici e gli sviluppi analoghi in epoca umanistica e rinascimentale fra Occidente e Oriente, che progressivamente coinvolgono la Slavia. Riguardo alla Russia vedi in particolare Picchio 1975.

⁴¹ Scritto nel 1984 per una sua miscellanea in versione bulgara, uscita solo nel 1993, lo studio è stato pubblicato per la prima volta agli inizi degli anni Novanta (Picchio 1991: 7-83).

con il mondo germanico e italiano. Si pensi alla dinastia dei Lussemburgo sul trono di Boemia - come non ricordare la morte di re Giovanni nella battaglia di Crecy? - per non parlare del ruolo fondamentale degli Angioni. Lo stesso Picchio, comunque, ammette di aver a lungo esitato fra le diverse definizioni di “Slavia cattolica”, “Slavia latina” “Slavia romana” (*ibidem*: 56, n. 49). A nostro parere la nozione di Slavia latina sembra più consona all’idea di Medioevo latino ed è ormai entrata nell’uso per designare gli slavi che si sono assimilati al mondo occidentale, mentre la definizione di Slavia romana evoca primariamente il retaggio antico e cristiano della prima Roma, la cui idea subisce una profonda evoluzione in Occidente fino ad entrare in crisi alla fine del medioevo. Picchio indica, comunque, una fondamentale pista di ricerca quando invita a esaminare i rapporti polacco-cechi “alla luce dell’incontro-scontro fra Boemia imperiale e Polonia papale entro i limiti di una comune coscienza etnica della Slavia romana” (*ibidem*: 83).

Nel suo ultimo fondamentale intervento sulla dibattuta questione Picchio non si limita a riflettere sulla questione terminologica, anche se osserva con soddisfazione che la sua visione è stata sostanzialmente accolta nell’ambito degli studi filologici e letterari⁴². È capace di guardare avanti individuando alcune “questioni aperte” con indicazioni preziose sulle possibili future ricerche (Picchio 1998). Degno di particolare nota è l’invito a studiare nel suo complesso “il patrimonio latino comune” della “Slavia romana” (*ibidem*: 15), tracciando persino un programma di ricerca, che consenta di dare sostanza al parallelismo con la “letteratura slava ortodossa” (*ibidem*: 17-18)⁴³.

Si deve rimarcare, comunque, che nel complesso la distinzione picchiana non è stata in sé una scoperta assoluta, tant’è che nel suo più recente saggio lo studioso ammette modestamente di aver contribuito al “rilancio” della nozione di Slavia ortodossa (Picchio 1998: 1, n. 1). E questo, ci preme sottolinearlo, vale non solo nell’ambito degli studi filologici, ma anche degli studi storici. In ambito storico da tempo si discuteva del “dualismo culturale europeo”, come ha ben dimostrato la serrata riflessione di D. Caccamo, sulla storiografia dell’Europa orientale del secolo scorso, soprattutto ceca e polacca (Caccamo 1991). Fra le sue elaborazioni più recenti possiamo citare, a mo’ di esempio, la riflessione storica di J. Kłoczowski, decano degli storici polacchi, che negli anni Ottanta del secolo scorso nel suo volume sull’Europa slava ha cercato di descrivere il processo di europeizzazione degli slavi, distinguendo i differenti percorsi di “occidentalizzazione” e di “bizantinizzazione” (Kłoczowski 1984: 196-276).

È indispensabile, comunque, riconoscere allo studioso italiano il merito di aver posto il problema e di averlo definito con maggiore chiarezza, cercando di definirne meglio i contenuti, soprattutto in ambito linguistico e letterario. Personalmente ritengo assai importante, ed ecco la ragione del presente lavoro, di estendere questi concetti

⁴² Già negli anni Settanta Picchio in particolare si rallegrava che lo stesso Lichačev avesse sostanzialmente accettato le sue tesi sulla Slavia ortodossa (Picchio 1972: 12, n. 1).

⁴³ Non ci diffondiamo sulle osservazioni di R. Picchio riguardo alla letteratura della Slavia ortodossa che cercano di definire la dottrina letteraria della Slavia ortodossa, che prendiamo in esame nel nostro studio sulla questione delle citazioni bibliche (Garzaniti 2007**).

anche alla riflessione storica, che ne è rimasta estranea, sempre tenendo conto che ogni definizione porta con sé un intrinseco schematismo.

Si deve, infine, sottolineare, come lo stesso Picchio ammette, che l'idea di Slavia latina sia stata meno elaborata, a tal punto che se ne potrebbe a suo avviso mettere in dubbio la coerenza interna. La sua realtà, comunque, dovrebbe essere vagliata con attenzione alla luce dei processi storici del medioevo latino, tenendo conto in particolare del ruolo dell'Ungheria. Per offrire un'interpretazione coerente di quest'area, superando l'inevitabile particolarismo delle sue piccole e grandi nazioni, la storiografia contemporanea ha cercato recentemente di costruire il concetto di "terza Europa" o "Europa centrale", - chiamata anche "Europa centro-orientale", ingenerando però una certa confusione -, una realtà che si sarebbe sviluppata nel corso dei secoli a stretto contatto con il mondo germanico, espandendosi fino alle steppe ucraine. Questi concetti, elaborati soprattutto da storici cechi, polacchi e ungheresi, più che un'interpretazione coerente della realtà culturale, sociale e politica, manifestano semmai la legittima reazione di queste storiografie nazionali nei confronti della secolare presenza tedesca e allo stesso tempo un profondo senso di ribellione contro l'espansione russa e più tardi sovietica⁴⁴.

13. Il dibattito attuale

L'idea di Slavia latina e di Slavia ortodossa è stata progressivamente accolta dagli studiosi, pur con accenti e prospettive diverse, anche se dall'inizio degli anni Sessanta, non bisogna dimenticarlo, ha suscitato critiche e discussioni. Non ci soffermiamo sulle critiche all'idea di Slavia ortodossa che cercavano di salvaguardare le caratteristiche dei singoli popoli slavi, espresse autorevolmente sia nelle critiche di Lichačëv (Lichačëv 1961), sia nella riflessione di I. Dujčëv (Dujčëv 1981). Crediamo, che alla fine questi timori siano stati fugati non solo per il progresso degli studi, ma anche per le mutate condizioni politiche.

Fra le più autorevoli adesioni, oltre ai positivi giudizi di H. Birnbaum (Birnbaum 1970, 1986), si segnalano le riflessioni di N.I. Tolstoj e di H. Rothe, che, tuttavia, preferiscono parlare di Slavia latina. Intervenedo al Convegno di Castel Ivano (24-25 settembre 1993) Rothe sottolineò con forza l'originaria bipartizione delle Slavie fin dalle prime fasi della loro acculturazione e la progressiva presa di coscienza della loro appartenenza etnica (Rothe 1995)⁴⁵. Tolstoj, che già negli anni Sessanta aveva parlato genericamente

⁴⁴ Si legga per esempio la premessa al volume *Borderlands of Western Civilization. A History of East Central Europe* di O. Halecki (1952), per capirne le ragioni. In futuro vorrei tornare in modo più approfondito sulle questioni storiografiche sollevate dagli storici dell'area, che meritano una profonda attenzione. Per il momento facciamo riferimento al saggio di J. Kloczowski (1995).

⁴⁵ Fin dalla loro comparsa nella storia, gli slavi cominciarono subito a gravitare intorno al mondo latino-germanico e al mondo bizantino-ortodosso: "History of the Slavs begins already with their division in a byzantine and a roman orientation" (Rothe 1995: 78). A suo parere "the

di “mondo greco-slavo” (Tolstoj 1961), nel corso del medesimo convegno approfondì il processo di sviluppo delle lingue letterarie: nella Slavia ortodossa sarebbe avvenuto per gemmazione dallo slavo ecclesiastico, mentre nella Slavia romana per separazione sulla base delle parlate locali. Più difficile ci sembra ammettere lo stesso processo per le stesse letterature (Tolstoj 1995: 95, 99-100; cf. Picchio 1998: 13). Fra le recezioni più aberranti Picchio considera la definizione di “Pax Slavia orthodoxa” e di “Pax Slavia latina” proposta da A.V. Lipatov (Lipatov 1990), ma usata anche da Tolstoj (Tolstoj 1995: 93)⁴⁶.

In qualche caso l'idea picchiana è stata sottoposta a critiche serrate con obiezioni, che meritano considerazione. La prima riguarda la più antica fase storica dell'acculturazione degli slavi. La bipartizione della Slavia, almeno in un primo periodo, sarebbe in contraddizione con il carattere universale della missione cirillo-metodiana. L'opera dei fratelli tessalonicesi avrebbe dato vita, infatti, a una “Slavia cirillo-metodiana” (Marti 1988) o persino a una “Slavia cristiana” (Živov 1992, 1995, in edizione con appendici in Živov 2002), che si sarebbe sviluppata almeno fino al XIII sec., cioè fino ai tempi della Quarta crociata. Solo allora si sarebbe cominciato a determinare un netto confine fra la Slavia latina e la Slavia ortodossa. L'applicazione di queste categorie al periodo precedente sarebbe del tutto anacronistica.

Considerando in particolare i complessi rapporti all'interno della Slavia ortodossa, con le sue contraddizioni e rotture, Marti evidenzia la percezione dell'unità slava in epoca cirillo-metodiana. L'esistenza di una “Slavia cirillo-metodiana” si sarebbe prolungata ben oltre la definitiva separazione fra Roma e Costantinopoli (1054), lasciando tracce fino al XIV sec. La terminologia picchiana è a suo parere ammissibile solo a partire dal XIII sec. (Marti 1988: 196-198). In realtà a ben vedere i fatti, risulta difficile accettare questa interpretazione, proprio considerando la giusta obiezione di Picchio, quando osserva che la bipartizione non è sinonimo di “contrasto” e “conflitto” (Picchio 1998: 6). Lo studioso, comunque, sembra andare incontro a questa visione quando parla di “Slavia proto-ortodossa” a proposito dell'epoca fra la conversione del khan Boris e la conversione del principe Vladimir (Picchio 1988-1989: 203). Rispetto all'irenico spirito picchiano, che si spinge a parlare di una “politica comune delle due chiese nel nono secolo” (Picchio 1998: 10), vorrei osservare che all'epoca di Cirillo e Metodio le diverse tradizioni religiose e culturali del mondo latino e del mondo greco si stavano definitivamente formando e l'opera cirillo-metodiana si poneva già all'interno di una strategia di riconciliazione all'epoca di Fozio, che per i fratelli tessalonicesi riguardava l'evangelizzazione degli slavi e la delicata questione della giurisdizione sull'Ilirico, più ancora che le questioni dottrinali. Le medesime fonti cirillo-metodiane dimostrano piuttosto chiaramente come gli stessi slavi neoconvertiti percepissero chiaramente la divisione del mondo cristiano. Con la conclusione della missione, segnata dalla cacciata dei disce-

history of their civilisation in the Middle Age (and beyond) is the history of their slavification (*ibidem*: 81).

⁴⁶ Picchio parla a questo proposito di “mostro verbale” (Picchio 1998: 5).

poli di Metodio, all'indomani della sua morte (885), si svilupparono delle chiese locali, che dipendevano di volta in volta da Roma o da Costantinopoli. Certamente queste comunità continuarono per lungo tempo a convivere, in modo più o meno pacifico, come accadeva peraltro alle comunità latine e greche nell'Italia meridionale. Già nel X-XI sec., tuttavia, grazie ad Adalberto e soprattutto ai suoi discepoli, e successivamente con l'istituzione di nuovi episcopati e le nuove spinte riformatrici dell'XI sec. l'opera di latinizzazione si consolidò in modo assai evidente⁴⁷. Fin nelle pianure della Rus' si aveva chiara coscienza della diversità e della separazione nel mondo cristiano, anche se essa non appariva come definitiva e insuperabile, mentre continuavano in varie forme lo scambio e la collaborazione. Nel suo *Itinerario in Terra santa* l'egumeno Daniil, che visitò il santo sepolcro fra il 1106 e il 1108, cioè ben prima della Quarta crociata, pur profondendosi in parole di sincero elogio verso Baldovino, re latino di Gerusalemme, non solo mostra di percepire il profondo legame religioso e culturale fra la metropoli di Kiev, a cui apparteneva, la chiesa di Costantinopoli e il monachesimo palestinese, ma allo stesso tempo è chiaramente consapevole della distanza della propria tradizione dal mondo latino e crociato⁴⁸. Questa sua testimonianza ci dimostra che, seppure non mancarono rapporti anche cordiali fra esponenti delle diverse chiese, come pure fra regnanti slavi nell'Europa centro-orientale, continuava a esistere e a rafforzarsi una divisione del mondo cristiano, che il mondo slavo fin dall'inizio aveva ereditato. Certamente nel XIII sec. con la conquista crociata di Costantinopoli e lo sviluppo delle crociate del Baltico l'appartenenza a diverse tradizioni, con tutto il suo carico di sentimenti di estraneità e inimicizia, si trasformò in vero e proprio conflitto, gravido di profonde conseguenze per la storia dell'Europa, ma quanto avvenne era stato lungamente preparato, soprattutto dalla presenza del clero greco nei Balcani e nella Rus'.

R. Marti, inoltre, considera "poco chiara" la posizione dei "Rumeni ortodossi", per il fatto che non sono slavi (Marti 1988: 193, n. 1). L'obiezione, già avanzata da Dujčev, difficilmente può avere un peso critico se si considera la tradizione liturgica e la lingua letteraria di epoca medievale, che non vede la codificazione di una lingua scritta per le popolazioni romanze danubiane. L'altra obiezione riguarda il glagolitico che per lungo tempo avrebbe legato la Slavia latina alla Slavia ortodossa (Marti 1988: 195). Come abbiamo già osservato, è abbastanza difficile, tuttavia, leggere in chiave irenica questo alfabeto, soprattutto considerando il progressivo affermarsi delle differenti tradizioni liturgiche in cui si cristallizza l'uso dei differenti alfabeti.

Le critiche di V.M. Živov, sulla base dello *Skazanie o rusknoj gramote*, si concentrano inizialmente sui rapporti con la Slavia latina, con interessanti osservazioni sulla biografia di Adalberto, che paiono, però, più confermare che mettere in crisi l'idea picchiana

⁴⁷ È interessante da questo punto di vista mettere in luce l'immagine negativa di Adalberto che propone un importante scritto in slavo-ecclesiastico, risalente forse al XII sec. Si veda lo studio dedicato a questo testo da Živov (Živov 1992).

⁴⁸ Il testo è ora pubblicato nelle due redazioni con ampi commenti (Prochorov 2007). Per un commento e una traduzione in italiano si veda ancora Daniil egumeno 1991.

(Živov 2002: 145-148, 166-168). Successivamente lo studioso russo si concentra sulla recezione della cultura bizantina nella Rus'. L'obiezione di Živov ha il suo punto di forza nella particolare interpretazione del "trapianto" della cultura bizantina⁴⁹. A suo parere nel mondo balcanico e slavo-orientale si era diffusa solo la cultura di origine monastica, mentre la cultura classica, appannaggio a Bisanzio di una ristretta cerchia di intellettuali, era rimasta del tutto estranea. Questo giudizio sarebbe del tutto condivisibile, come mostra il nostro *excursus*, se lo studioso non ne traesse la conseguenza assai discutibile, che questa cultura monastica rappresentava in realtà la parte meno significativa della cultura bizantina e che la sola cultura aristocratica era l'erede della cultura antica, con cui il monachesimo non aveva nulla da spartire (Živov 2002: 73-115). A nostro parere la situazione dovrebbe essere interpretata in modo diverso. In primo luogo già a Bisanzio la cultura aristocratica si sviluppa nel contesto più generale di una società profondamente permeata dal cristianesimo di tradizione orientale, in cui la sopravvivenza dell'antico, in un processo di progressiva sacralizzazione, difficilmente si può separare dalla sua interpretazione cristiana. Ci sembra, quindi, anacronistico applicare alla società bizantina una netta distinzione fra "cultura laica (*svetskaia kul'tura*)" e "cultura religiosa (*duhovnaja kul'tura*)" (*ibidem*: 95). È evidente, inoltre, che nelle nuove terre di missione, prima nei Balcani, poi nella Rus' di Kiev ci si preoccupasse in primo luogo di trasmettere il messaggio cristiano e le conoscenze necessarie alla celebrazione del culto e allo sviluppo delle strutture ecclesiastiche. Il messaggio trasmesso, tuttavia, insieme alle conoscenze necessarie per trasmetterlo passarono, volenti o nolenti, attraverso la mediazione della riflessione teologica e filosofica cristiana, maturata nell'alveo del mediterraneo orientale. Era inevitabile, quindi, un processo di inculturazione, che certamente esclude un rapporto diretto con il patrimonio della cultura antica, ma che a partire dai testi liturgici e canonici rendeva accessibile la rielaborazione patristica del pensiero filosofico, giuridico e teologico del mondo antico, secondo le forme ereditate dalla retorica antica. Si pensi, per esempio, all'innografia liturgica bizantina, che, come dimostra la recente edizione curata da Ch. Hannick, conserva echi della cultura classica (Hannick 2006). Si può far riferimento ancora all'omiletica della Rus' di Kiev, che si sviluppa all'interno della tradizione monastica slavo-orientale: pur non avendo un rapporto diretto con i modelli classici, tuttavia, attraverso la mediazione della predicazione patristica, cominciando dai sermoni di Giovanni Crisostomo o di Gregorio di Nazianzo, si diffusero, anche solo per imitazione quelle forme retoriche ereditate dal mondo classico⁵⁰.

⁴⁹ Si discute ancora sui meccanismi della ricezione della cultura bizantina in area slava orientale. Solo negli ultimi decenni, anche se in modo non sistematico, si è tentato soprattutto in ambito letterario, di superare la definizione di "influsso", con l'adozione delle definizioni di "trapianto" (*transplantacija*; Lichačëv 1973: 21-23) e di "reinterpretazione" (*pereosmyslenie*; Uspenskij 1998: 5sg.).

⁵⁰ Nella sua dissertazione dottorale F. Romoli ha dimostrato ampiamente la presenza della retorica, ereditata da Bisanzio, nella prima omiletica della Rus' (Romoli 2006).

Purtroppo nei confronti della cultura monastica, soprattutto quella che si faceva vanto della “santa ignoranza”, si esercita il giudizio negativo della critica letteraria, come se l’assenza di una teorizzazione estetica o la sua esplicita negazione, significassero *tout-court* un’assenza di valore estetico nella produzione testuale. Ciò tuttavia appare in contraddizione con la tradizione cristiana orientale, che ha sempre conservato il valore estetico delle sue forme espressive. Semmai è la critica letteraria, che dovrebbe fare lo sforzo di comprendere la sua finalità teologica, al di là di ogni tentativo di estetismo fine a sé stesso⁵¹. Ciò non toglie che nella riflessione di Živov vi sia una serie di osservazioni preziose, dall’agiografia alla cronachistica fino ai testi giuridici, testimonianza dei legami con il mondo occidentale, che meritano attenzione e dovrebbero essere approfonditi.

L’idea di Slavia ortodossa ha cominciato a diffondersi al di là dei confini delle discipline letterarie e linguistiche per comparire pericolosamente anche nella riflessione geopolitica, come ha osservato recentemente M. Clementi (Clementi 2004). L’applicazione dell’idea picchiana alla realtà politica contemporanea, e per giunta sulla base delle teorie di S.P. Huntington, è sicuramente criticabile. Non possiamo, tuttavia, condividere l’idea dello studioso che nega ogni validità all’idea di Slavia ortodossa al di là dell’epoca medievale e dell’etnia slava e che per giunta partendo dal concetto di Europa medievale cristiana propone di definire il mondo slavo come “Slavia eterodossa” (sic!).

14. Le osservazioni critiche di Sante Graciotti

Diversa e ben più articolata è la critica sviluppata a partire dagli anni Novanta da Graciotti, che pur convinto assertore della bipartizione della Slavia, rigetta con decisione la terminologia di Picchio, offrendone una propria personale interpretazione.

Nella sua riflessione sulla Slavia Graciotti parte dai concetti di *Hochkultur* e *Tiefkultur*, per distinguere il patrimonio slavo comune, rappresentato dalle radici etniche e dalle sue espressioni culturali, dal processo di assimilazione dei modelli culturali del mondo occidentale e orientale (Graciotti 1992, Graciotti 1998-1999: 6). Se da una parte lo studioso valorizza la radicata percezione dell’unità slava, facendo riferimento soprattutto alla storiografia rinascimentale, dall’altra sottolinea la separazione delle Slavie nel contesto della storia europea. Sotto questo aspetto Graciotti non ha modificato le proprie opinioni già espresse vent’anni prima, nella recensione alla miscelanea di Picchio, quando a proposito di certe “analogie” fra determinati sviluppi culturali del mondo balcanico e della cultura italiana preferisce parlare di “affinità tipologiche”, piuttosto che di “rapporti storici” o “comuni piattaforme culturali” (Graciotti 1980-1981: 403).

Le distinzioni finora adottate non gli sembrano coerenti e congrue. A suo parere il concetto di ‘Slavia latina’ riflette soltanto la “cultura veicolata e simboleggiata dalla

⁵¹ Si veda a questo proposito il nostro commento alla *Vita di Paraskeva*, scritta dal patriarca bulgaro Eutimio nel XIV sec. (Garzaniti 1998, in una versione russa abbreviata Garzaniti 2000).

lingua” (Graciotti 1998-1999: 26), mentre l’idea di Slavia ortodossa contraddistingue la mera appartenenza a una fede religiosa (*ibidem*: 51). Si tratterebbe, dunque, di una “coppia asimmetrica” sostanzialmente incoerente (*ibidem*: 44), che complica piuttosto che semplificare la comprensione della reale bipartizione del mondo slavo. Graciotti cerca allora di stabilire una serie di coppie concettuali in grado di rappresentare una griglia interpretativa coerente: Slavia latina e Slavia greca, Slavia cattolica (var. romana) e Slavia ortodossa, Slavia occidentale e Slavia orientale. I singoli concetti sono esaminati in dettaglio, finendo per ricalcare i domini delle differenti discipline storiche, religiose e linguistiche, che in sé mal si attagliano a definire una realtà complessa.

Alla base dell’idea della Slavia latina vi è dunque la lingua che rappresenta l’“elemento generale di coesione culturale dell’Occidente slavo” (*ibidem*: 67). La sua *laudatio* della lingua latina giunge ad affermazioni assai forti, soprattutto oggi in questa epoca di multiculturalismo. A suo parere, infatti, questo mezzo linguistico è caratterizzato da “indifferenza ideologica” e fondato “su valori universali, capaci per la loro purezza di essere universalmente condivisi” (*ibidem*: 69). In realtà il latino medievale è stato in primo luogo il veicolo della tradizione liturgica occidentale, soprattutto romana, e della cultura ecclesiastica occidentale, che ha veicolato la cultura scolastica, diventata, ben lungi dalle sue pretese universali, il motore ideologico dell’Occidente.

Alla Slavia latina si contrapporrebbe coerentemente l’idea di “Slavia greca”. La riflessione sul termine “greco”, divenuto all’epoca delle diatribe confessionali anche sinonimo di “ortodosso” (*ibidem*: 70), è l’occasione per lo studioso di sviluppare un *excursus*, peraltro interessante, sulla conoscenza del greco e sulla presenza dei greci nella Slavia ortodossa. Picchio aveva rigettato il termine, perché a suo parere la cultura della Slavia ortodossa è più “indigena”, che “realmente ellenizzata” (Picchio 1998: 12). E in qualche modo bisogna dargli ragione. Il problema non sta tanto nella conoscenza del greco o nella presenza dei greci e neppure nell’uso ideologico del termine che ci sembra ormai sorpassato. Si tratta piuttosto di considerare piuttosto la lingua del culto e della cultura, creata all’epoca cirillo-metodiana, che ha conservato come modello il greco, ma non era il greco. Il ruolo del greco, dunque, è assai diverso dal ruolo del latino in Occidente, proprio perché rappresenta il modello e non il *medium*, che invece è costituito dallo slavo ecclesiastico. Basti pensare ai problemi della traduzione della Bolla di unione del Concilio di Firenze in slavo, quando per la prima volta una delegazione moscovita partecipò a un concilio (Garzaniti 2004). Ecco perché non ci sembra accettabile la denominazione di Slavia greca.

Graciotti critica radicalmente l’idea di Slavia ortodossa, che ritiene assolutamente errata. Adottando un punto di vista assai riduttivo, sul piano strettamente religioso, lo studioso finisce per sconfinare in una discussione sul rito (Graciotti 1998-1999: 51-54). L’ortodossia, così come si viene a sviluppare soprattutto dopo l’iconoclasmo, non definisce soltanto le basi confessionali di una comunità ecclesiale, ma più in generale rappresenta l’orizzonte culturale del mondo romano-orientale o bizantino, già alle soglie dell’epoca cirillo-metodiana, capace di radicarsi in una sua particolare forma nel mondo

slavo⁵². Il discorso sulla tradizione liturgica sarebbe, tuttavia, ben più produttivo se lo si considerasse in rapporto alla produzione libraria e alle forme letterarie, piuttosto che appiattirlo in una discussione sul rito. D'altra parte lo studioso a proposito dell'ortodossia si era espresso in passato in modo ancor più radicale, quando, aveva definito l'esicasmò una forma di "misticismo gnostico" (Graciotti 1980-1981: 400).

Ci sembra, piuttosto, artificiale e improduttivo, inoltre, introdurre una distinzione fra Slavia ortodossa e "comunità linguistico-letteraria slavo-ecclesiastica" (*ibidem*: 66), come se fosse possibile separare l'adesione di fede dalla cultura nel mondo medievale bizantino-slavo. Graciotti ammette, comunque che l'ortodossia è un valore unificante, ma non accetta che sia un valore "riassuntivo" (*ibidem*). Pur di evitare la definizione di Slavia ortodossa, con tutto il suo inevitabile peso confessionale, Graciotti è disposto ad accettare persino la definizione di Slavia cirillo-metodiana o di Slavia cristiana (*ibidem*: 80). Consapevole che le due principali tradizioni dell'Europa medievale avevano radici ben più lontane, tuttavia, nella Slavia cirillo-metodiana riconosce un "fenomeno sincretico" sviluppatosi dalla convergenza delle due tradizioni. Un ulteriore elemento di contraddizione sarebbe costituito dalla presenza di "sacche etniche culturali allogene" (comunità ebraiche, islamiche, dissidenti cristiani) (*ibidem*: 44), come se si potessero adottare certe concettualizzazioni solo sulla base della completa omogeneità religiosa, etnica e culturale.

Alla Slavia ortodossa corrisponde l'idea di "Slavia cattolica", che a suo parere non ha avuto fortuna soprattutto per la presenza diffusa di una dissidenza religiosa in Occidente, che la rende inadeguata (*ibidem*: 20). Ben più intricata ci sembra, però, la questione dell'idea di cattolicità, la cui discussione soprattutto in rapporto all'idea di ortodossia ci porterebbe assai lontano. Anche la variante preferita da Picchio "Slavia romana" non accontenta lo studioso, che non gli riconosce un valore unificante né culturale, né politico. Quest'ultimo aspetto è sorprendentemente identificato soltanto con l'elemento imperiale, dimenticando il triregno papale e il suo ruolo fondamentale nella costituzione delle monarchie slave. L'obiezione principale, che abbiamo sollevato precedentemente, come poi giustamente osserva Graciotti, è rappresentata dalla progressiva affermazione, a cominciare dallo spazio curtense e urbano, di una cultura laica, difficilmente assimilabile al dominio ecclesiastico (*ibidem*: 67).

Alla fine lo studioso opta per le definizioni di Slavia occidentale e di Slavia orientale che gli appaiono ben fondate sul piano storiografico (*ibidem*: 45). Ricalcando le divisioni geografiche e culturali dell'Europa, questi concetti finiscono, però, per risultare assolutamente generici e si confondono facilmente con le tradizionali distinzioni dei gruppi linguistici di area slava (slavo occidentale, slavo meridionale e slavo orientale). Sembra a volte che l'intento dello studioso sia di svuotare di contenuti specifici i diversi percorsi culturali delle Slavie, che si definiscono soprattutto nella loro contrapposizione (*ibidem*:

⁵² Interessante osservare che Graciotti offre un'interpretazione dell'inculturazione bizantina assolutamente opposta a quella di Živov (Graciotti 1998-1999: 51).

8, 23). La Slavia latina manifesterebbe in particolare una “debole coesione interna” (*ibidem*: 26, ma cf. anche 43), mentre la Slavia ortodossa, nella storia religiosa sia della Rus’, sia dei Balcani, mostrerebbe una “macroscopica incoerenza” e un’“obbiettiva indecifrabilità” (*ibidem*: 38).

Nell’argomentazione si moltiplicano riferimenti a realtà e situazioni storiche, che appaiono difficilmente inquadrabili, a cominciare dal glagolitismo croato (“sopravvivenze cirillo-metodiane”), di cui abbiamo già parlato, e dalla questione bosniaca (un’area appartenente a un’altra specifica Slavia!), fino all’uniatismo (fenomeno simbiotico e punto di incontro), dalla presenza delle comunità ebraiche fino a quelle islamiche in un arco storico assai più vasto del medioevo. Un ruolo fondamentale nella separazione delle Slavie viene giustamente attribuito all’umanesimo e al rinascimento, soprattutto per la “nuova concezione dell’uomo e del mondo” (Graciotti 1998-1999: 15-16), ma non si fa riferimento al debito bizantino.

Nel suo recente saggio, che rappresenta il cuore ideologico del volume sulle “culture slave”, recentemente uscito, Graciotti espone nuovamente in modo sintetico la sua idea di Slavia occidentale e orientale (Graciotti 2006). Si tratta di un breve *excursus* che precede l’introduzione alle diverse culture letterarie, con giudizi spesso apodittici. Riguardo alla Russia in particolare Graciotti si spinge a parlare di “fattore genetico tartaro” (*ibidem*: 80) e di “autosufficienza”, di “autoreferenzialità assiologica” e di “megalo-mania” (*ibidem*: 81). Sul mondo occidentale così si esprime: “il Sacro Romano impero fu più un’idea che una realtà” (p. 83), “la chiesa di Roma è sempre stata unionista” (p. 84), “l’Occidente antiturco era invece coeso” (p. 87). Riprende, infine, le riflessioni di O. Halecki: il “dualismo culturale... simboleggiato esemplarmente dai modelli incompatibili della repubblica polacca e della monarchia moscovita” (p. 107). Per affermare poi che “gli slavi orientali ... non diedero in campo letterario, filosofico, teologico, nessun contributo veramente creativo” (p. 109).

Ciò che colpisce maggiormente in questa riflessione, è la radicalizzazione della critica alla Slavia ortodossa, la cui cultura, mera espressione del monachesimo bizantino, viene considerata priva di qualsiasi originalità e dinamismo. Allo stesso tempo si rimarca con forza l’influenza asiatica in Russia e si evidenziano le disastrose conseguenze del suo isolamento dall’Occidente. A proposito dell’influenza, soprattutto sul piano politico ed economico, del mondo turco-tartaro sullo sviluppo delle istituzioni della Slavia ortodossa ci limitiamo ad osservare l’importanza dell’interazione secolare della Slavia ortodossa con le popolazioni nomadi delle steppe e più in generale col mondo asiatico⁵³, ma questa presenza, pur rafforzata dal giogo tartaro, proprio come la successiva dominazione ottomana nei Balcani, non ha mai sostituito il modello fondamentale, elaborato e conservato dalla classe intellettuale, che per tutto il medioevo e l’epoca moderna, almeno fino a Pietro il Grande, è stato sostanzialmente il monachesimo, fra i cui ranghi peraltro veniva scelto l’alto clero. Le interpretazioni euroasiatiche, sviluppatasi soprattutto nel

⁵³ Vedi a questo proposito Pubblici 2007.

mondo russo, pur cogliendo aspetti importanti della storia slava, non sono state in grado comunque di elaborare un nuovo modello della storia russa, né tanto meno della Slavia ortodossa⁵⁴.

Non è possibile qui soffermarsi su altre questioni o discutere giudizi così radicali, anche perché in gran parte fuori dai limiti cronologici della nostra trattazione. La terminologia graciottiana, tuttavia, non è stata adottata *in toto* nel volume, curato da M. Capaldo, in cui lo studio è pubblicato. L'opera sembra piuttosto accogliere una terminologia mista, come si può evincere dall'indice, che distingue nella produzione dei testi "Slavia cirillo-metodiana e Slavia ortodossa" da "Slavia occidentale". In realtà nelle relazioni sulle tipologie testuali, il termine "Slavia cirillo-metodiana" compare solo nel titolo di C. Diddi, altrove compare sempre Slavia ortodossa. Alla divisione tipologica della Slavia ortodossa, fra l'altro, corrisponde l'asimmetrica distinzione per letterature nazionali della "Slavia occidentale".

Conclusioni

Le discussioni e le obiezioni, ora brevemente esposte, a nostro parere non mettono in crisi nei suoi fondamenti l'idea che nel corso del medioevo si siano sviluppate due realtà, cui, tenendo conto delle loro interne dinamiche, possiamo dare il nome di Slavia latina e di Slavia ortodossa. Semmai queste critiche, se positivamente orientate, aiutano a definirne meglio i caratteri e l'evoluzione storica, che rimane da approfondire, sia sul piano storico sia sul piano letterario e linguistico⁵⁵, mettendo ancora più alla prova definizioni storiografiche, che comunque hanno i propri limiti.

Questa nostra riflessione presenta, come abbiamo detto, solo alcuni spunti di una ricerca più ampia, che vuole ricostruire la dinamica interna alle due Slavie a livello più generale della *Kulturgeschichte*. Le complesse vicende, così brevemente esposte, hanno segnato la storia del nostro continente e meriterebbero una lettura più ampia rispetto all'esclusivo punto di vista occidentale, che tende a sottovalutare il fattore religioso e in generale a marginalizzare il mondo slavo⁵⁶. I differenti alfabeti dell'Europa forse non

⁵⁴ Fra le recenti monografie sull'eurasismo e la sua interpretazione della storia russa si può citare il lavoro di Ferrari (Ferrari 2003).

⁵⁵ A queste stesse conclusioni era giunto H. Birnbaum esaminando la concezione picchianna della Slavia ortodossa e della Slavia romana (Birnbaum 1986: 53).

⁵⁶ Recentemente, nella LI settimana di studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo, dedicata al fattore religioso nella formazione del mondo mediterraneo e dell'Europa medievale, non sono state sufficientemente messe in luce, nonostante la pregevole relazione di Ch. Hannick, le conseguenze della divisione del mondo cristiano nella formazione dell'Europa, già nell'alto medioevo. Ancora una volta l'Europa centro-orientale è relegata a un'appendice dell'occidente latino o dell'oriente bizantino (CISAM 2004). Né ci pare diversa l'impostazione del recente volume *Le culture slave*, all'interno dell'opera *Lo spazio letterario del medioevo*, che colloca il mondo slavo sotto la categoria delle "culture circostanti" (Capaldo 2006). La rivista dell'Associazione dei me-

sono solo sopravvivenze medievali, ma sono segni di una frattura culturale, che segna il mondo mediterraneo e l'Europa. Questo Giano bifronte, con gli sguardi rivolti in opposte direzioni, difficilmente potrà riscoprire la propria identità, negando o mettendo in ombra quella parte della sua storia e della sua tradizione, che la costituiscono dall'epoca più antica, segnando in modo drammatico la divisione nel mondo slavo. Diventa, allora, sempre più indispensabile una riflessione approfondita e aliena da pregiudizi, che inevitabilmente dovrà accompagnare l'attuale processo di integrazione del nostro continente.

Bibliografia

- Birnbaum 1970: H. Birnbaum, *Grundkonzept und Aufgabenkreis einer vergleichenden kirchenslavischen Literaturforschung*, in F. Zagiba (a cura di), *Das Heidnische und Christliche Slaventum. Acta II Congressus internationalis historiae Slavicae Salisburgo-Ratisbonensis anno 1967 celebrati*, Wiesbaden 1970, pp. 127-147.
- Birnbaum 1986: H. Birnbaum, *On the Slavic Share in Western Civilisation; the Early Period. Some Definitional Considerations*, in M. Colucci, G. Dell'Agata, H. Goldblatt (a cura di), *Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dicata*, Roma 1986, I, pp.43-53.
- Brzóstkowska, Swoboda 1995: A. Brzóstkowska, W. Swoboda (a cura di), *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria grecka*, Warszawa 1995.
- Caccamo 1991: D. Caccamo, *Introduzione alla storia dell'Europa orientale*, Roma 1991.
- Capaldo 2006: M. Capaldo (a cura di), *Lo spazio letterario del medioevo. 3. Le culture circostanti, III. Le culture slave*, Roma 2006.
- CISAM 2004: *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (VI-XI sec.) (24-29 aprile 2003, Settimane di studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo, LI)*, Spoleto 2004.
- Clementi 2004: M. Clementi, *Questioni terminologiche e metodologiche: la Slavia ortodossa i proče*, "România orientale", XVII, 2004, pp.13-27.

dievisti tedeschi, *Das Mittelalter*, ha dedicato un intero numero a Bisanzio, dal titolo *Byzanz – das "andere" Europa* (Segl 2001), in cui la riflessione si è limitata all'impero bizantino, senza percepire nel suo complesso il mondo romano-orientale e la diffusione della sua eredità nel mondo slavo.

- Curta 2001: F. Curta, *The making of Slavs. History and archeology of the Lower Danube region c. 500-700*, Cambridge 2001.
- Daniil egumeno 1991: Daniil egumeno, *Itinerario in Terra santa*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Garzaniti, Roma 1991.
- Dinekov, Graševa, Nikolova 1985-2003: P. Dinekov, L. Graševa, S. Nikolova (a cura di), *Kirilo-Metodievskaja enciklopedija*, I-IV, Sofija 1985-2003.
- Dujčev 1968: I. Dujčev, *Il patriarcato bulgaro nel secolo X*, in *I patriarcati orientali nel primo millennio. Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27-30 Dicembre 1967*, Roma 1967 (OCA 181), pp. 201-221.
- Dujčev 1981: I. Dujčev, *Slavia orthodoxa als kulturhistorischer Begriff*, in *Colloquium Slavicum Basiliense. Gedenkschrift für Hildegard Schröder*, Bern 1981, pp. 87-94.
- Dürriegl, Mihaljević, Velčić 2004: M.-A. Dürriegl, M. Mihaljević, F. Velčić (a cura di), *Glagoljica i Hrvatski glagolizam. Zbornik radova s međunarodnoga znanstvenog skupa povodom 100. Obljetnice Staroslavenske Akademije i 50. Obljetnice staroslavenskog instituta (Zagreb-Krk 2.-6. Listopada 2002.)*, Zagreb-Krk 2004.
- Dvornik 1974: F. Dvornik, *Gli Slavi dalle origini al secolo XIII*, Padova 1974 (ed. or. *The Slavs. Their early history and civilisation*, Boston 1956).
- Ferrari 2003: A. Ferrari, *La foresta e la steppa. Il mito dell'Eurasia nella cultura russa*, Milano 2003.
- Florja 2004: B.N. Florja, *U istokov religioznog raskola slavjanskog mira (XIII vek)*, SPb. 2004.
- Garzaniti 1998: M. Garzaniti, *L'agiografia slavo-ecclesiastica nel contesto della liturgia bizantina. Sacra scrittura e liturgia nella composizione letteraria della Vita di Parakeva*, in F. Esvan (a cura di), *Contributi italiani al XII Congresso internazionale degli slavisti (Cracovia 26 Agosto - 3 Settembre 1998)*, Napoli 1998, pp. 87-129 (versione abbreviata in russo *Cerkovnoslavjanskaja agiografija v vizantijskom liturgičeskom kontekste: Svjaščennoe pisanie i liturgija v literaturnoj kompozicii Žitija Parakevy*, "Slavjanovedenie", 2000, 2, pp. 42-51).
- Garzaniti 2002: M. Garzaniti, *Anthony-Emil N. Tachiaos, Cyril and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs*, New York, St Vladimir's Seminary Press, 2001, 206 S.; ISBN D-88141-198-1, "Ostkirchliche Studien", LI, 2002, 3-4, pp. 294-295.

- Garzaniti 2003: M. Garzaniti, *Alle radici della concezione dello spazio nel mondo bizantino-slavo (IX-XI sec.)*, in *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo (4-8 aprile 2002. Settimane di studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo. L)*, Spoleto 2003, pp. 657-707.
- Garzaniti 2004: M. Garzaniti, *Il "Decreto d'Unione" del Concilio di Ferrara-Firenze e la sua versione slava*, in G. Conticelli, M. Scudieri (a cura di), *Oriente e Occidente a San Marco da Cosimo il Vecchio a Giorgio La Pira. Alla riscoperta della collezione di icone russe dei Lorena*, Firenze 2004, pp. 35-40.
- Garzaniti 2005a: M. Garzaniti, *Il Concilio di Ferrara-Firenze e l'idea della "santa Russia"*, in M. Garzaniti, L. Tonini (a cura di), *Giorgio La Pira e la Russia*, Firenze 2005, pp. 223-239.
- Garzaniti 2005b: M. Garzaniti, *Marija-Ana Dürrigl, Milan Mihaljević, Franjo Velčić (a cura di), Glagoljica i hrvatski glagolizam. Zbornik Radova s međunarodnoga znanstvenog skupa povodom 100. Obljetnice Staroslovenske Akademije i 50. Obljetnice Staroslovenskega Instituta (Zagreb-Krk 2.-6. Listopada 2002), Staroslavenski institut – Krška biskupija, Zagreb-Krk 2004, pp. 736, "Studi Slavistici", II, 2005, pp. 308-310.*
- Garzaniti 2005c: M. Garzaniti, *Vladimir Vodoff, Autour du mythe de la Sainte Russie. Christianisme, pouvoir et société chez les Slaves orientaux (X^e - XVII^e siècles)*, Paris, Institut d'Études Slaves, 2003, pp.288; *Vladimir Vodoff, Autour du moyen âge russe. Trente années de recherche*, Paris, Institut d'Études Slaves, 2003, pp. 168, "Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi", VI, 2004, pp. 383-388.
- Garzaniti 2006a: M. Garzaniti, *Il mondo degli Slavi fra popolazioni autoctone e invasioni dall'Oriente. Storia e antropologia del mondo slavo, "La Porta d'Oriente"*, I, 2006, 1, pp. 31-45.
- Garzaniti 2006b: M. Garzaniti, B.N. Florja, *U istokov religioznog raskola slavjanskog mira (XIII vek)*, Sankt-Peterburg, Aleteija, 2004, pp. 222, "Studi Slavistici", III, 2006, pp. 367-371 (Firenze University Press <http://epress.unifi.it/riviste/CMpro-v-p-312.html>: recensioni).
- Garzaniti 2007: M. Garzaniti, *Slavia latina und Slavia orthodoxa: Sprachgrenzen und Religion im Mittelalter*, in U. Kniefelkamp, K. Bosselmann-Cyran (a cura di), *Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 2005 in Frankfurt an der Oder*, Berlin 2007, pp. 256-269.

- Garzaniti 2007*: M. Garzaniti, *Princes martyrs et dynasties régnautes en Europe centrale et orientale (X^e-XI^e siècles)*, Bucarest, in stampa.
- Garzaniti 2007**: M. Garzaniti, *Biblejskie citaty v literature Slavia Orthodoxa*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", LVIII, 2007 (in corso di stampa).
- Gieysztor 1981: A. Gieysztor, *Saints d'implantation, saints de souche dans les pays évangélisés de l'Europe du Centre-Est*, in E. Patlagean, P. Riché (a cura di), *Hagiographie, culture et sociétés IV^e-XII^e siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris 1981, pp. 573-584.
- Goldblatt 1987: H. Goldblatt, *Orthography and Orthodoxy. Constantine Kostenečki's Treatise on the Letters*, Firenze 1987.
- Goleniščev-Kutuzov 1973: I.N. Goleniščev-Kutuzov, *Il Rinascimento italiano e le letterature slave dei secoli XV e XVI*, Milano 1973.
- Graciotti 1977: S. Graciotti, *L'antemurale polacco in Italia fra Cinquecento e Seicento: il barocchizzarsi di un mito*, in J. Ślaski (a cura di), *Barocco fra Italia e Polonia*, Warszawa 1977, pp. 303-323.
- Graciotti 1980-1981: S. Graciotti, *Riccardo Picchio, Etudes littéraires slavo-romanes, Firenze, Livorno, 1978 pp. 207*, "Ricerche slavistiche", XXVII-XXVIII, 1980-1981, pp. 399-403.
- Graciotti 1992: S. Graciotti, *La cultura slava*, in G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menesto (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1. *Il Medioevo latino*, I. *La produzione del testo*, I, Roma 1992, pp. 245-267.
- Graciotti 1998-1999: S. Graciotti, *Le due Slavie: problemi di terminologia e problemi di idee*, "Ricerche slavistiche", XLV-XLVI, 1998-1999, pp. 5-84.
- Graciotti 2006: S. Graciotti, *Slavia orientale e Slavia occidentale. Contenziosi ideologici e culture letterarie*, in M. Capaldo (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo*, 3. *Le culture circostanti*, III. *Le culture slave*, Roma 2006, pp. 75-144.
- Grivec, Tomšič 1960: F. Grivec, F. Tomšič, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes*, "Radovi Staroslovenskogo Instituta" IV, 1960.
- Györffy 1969: Gy. Györffy, *Zu den Anfängen der ungarischen Kirchenorganisation auf Grund neuer Quellenkritischer Ergebnisse*, "Archivum Historiae Pontificiae" VII, 1969, pp. 79-113.
- Györffy 1990: Gy. Györffy, *La christianisation de la Hongrie*, "Harvard Ukrainian Studies", XII-XIII, 1990, pp. 61-74.

- Halecki 1952: O. Halecki, *Borderlands of Western Civilization. A History of East Central Europe*, New York 1952.
- Hannick 2001: Ch. Hannick, *Système et fonction du slavon ecclésiastique comme langue écrite supranationale au Moyen Âge et dans le temps modernes*, in R.B. Finazzi, P. Tornaghi (a cura di), *Cinquant'anni di ricerche linguistiche: problemi, risultati e prospettive per il Terzo millennio. Atti del IX Convegno internazionale di linguisti (Milano, 8-9-10 Ottobre 1998)*, Alessandria 2001, pp. 53-71.
- Hannick 2006: Ch. Hannick, *Das Altslavische Hirmologion. Edition und Kommentar*, Freiburg I. Br. 2006.
- Kasatkin, Krysin, Živov 1995: L. Kasatkin, L. Krysin, V. Živov, *Il Russo*, Firenze, 1995.
- Katičić 1998: R. Katičić, *Litterarum studia. Književnost i naobrazba ranoga hrvatskog srednjovjekovlja*, Zagreb 1998.
- Kloczowski 1984: J. Kloczowski, *Europa słowiańska w XIV-XV wieku*, Warszawa 1984.
- Kloczowski 1995: J. Kloczowski, *East-Central Europe in the historiography of the countries of the region*, Lublin 1995.
- Lacko 1982: M. Lacko, *I Concili di Spalato e la liturgia slava*, in A. Matanić (a cura di), *Vita religiosa, morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei sec. X-XI. Atti del Symposium internazionale di storia ecclesiastica (Split, 26-30 settembre 1978)*, Padova 1982, pp. 443-482.
- Le Goff 1996: J. Le Goff, *Il Medioevo. Alle origini dell'identità europea*, Roma, Bari 1996.
- Lichačëv 1961: D.S. Lichačëv, *Neskol'ko zamečanij po povodu stat'i Rikcardo Pikkio*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", XVII, 1961, pp. 675-678.
- Lichačëv 1973: D.S. Lichačëv, *Razvitiie russkoj literatury X-XVII vekov. EPOCHI I STILI*, Leningrad 1979.
- Lipatov 1990: A.V. Lipatov, *Obščie zakonomernosti istorii slavjanskich literatur i koncepcija R. Pikkio*, "Izvestija Akademii Nauk SSSR, Serija literatury i jazyka", XLIX, 1990, pp. 318-327.
- Litavrin 1995: G.G. Litavrin (a cura di), *Svod drevnejšich pis'mennyh izvestij o Slavjanach*, Moskva 1995.
- Mareš 1991: F. Mareš, *Kirchenslavische Sprache*, in *Lexikon des Mittelalters*, V, München-Zürich pp. 1178-1180.

- Marti 1988: R. Marti, *Slavia orthodoxa als literar- und sprachhistorischer Begriff*, in *Studia slavico-byzantina et mediaevalia europensia*. Vol. I. *Issledovanija po slavjano-vizantijskomu i zapadnoevropejskomu srednevekov'ju. Posnjaščaetsja pamjati Ivana Dujčeva*, Sofija 1988, pp. 193-200.
- Marti 1989: R. Marti, *Handschrift: Text, Textgruppe, Literatur. Untersuchungen zur inneren Gliederung der frühen Literatur aus dem ostslavischen Sprachbereich in den Handschriften des 11.-14. Jh.*, Berlin 1989.
- Michalowska 1995: T. Michalowska, *Średnionieczę*, Warszawa 1995.
- Miklas 1989: H. Miklas, *Slavische Sprachreformatoren in West und Ost. Der Fall der Tschechen Jan Hus und des Bulgaren in serbischen Diensten Konstantin von Kosteneč*, "Die Welt der Slawen", XXXIV, 1989, 1, pp.18-31.
- Peri 1988: V. Peri, *Il mandato missionario e canonico di Metodij e l'ingresso della lingua slava nella liturgia*, "Archivum Historiae Pontificiae", XXVI, 1988, pp. 9-69 (ristampato in V. Peri, *Da Oriente e da Occidente. Le chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna*, a cura di M. Ferrari, II, Roma-Padova 2002, pp. 905-993).
- Picchio 1958: R. Picchio, "Prerinascimento est-europeo" e "rinascita slava ortodossa". (A proposito di una tesi di D. S. Lichačev), "Ricerche slavistiche", VI, 1958, pp. 103-118.
- Picchio 1959: R. Picchio, *La letteratura russa antica*, Milano 1959.
- Picchio 1963: R. Picchio, *A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica*, "Ricerche slavistiche", XI, 1963, pp. 105-127.
- Picchio 1972: R. Picchio, *Studi sulla questione della lingua presso gli slavi*, Roma 1972.
- Picchio 1975: R. Picchio, *On Russian Humanism: the philological revival*, "Slavia", XLIV, 1975, 2, pp. 161-171.
- Picchio 1978: R. Picchio, *Etudes littéraires slavo-romanes*, Firenze 1978.
- Picchio 1988-1989: R. Picchio, *From Boris to Volodimer: some remarks on the emergence of Proto-Orthodox Slavdom*, in O. Pritsak, I. Ševčenko, M. Labunka (a cura di), *Proceedings of the international Congress commemorating the Millennium of christianity in Rus'-Ukraine*, "Harvard Ukrainian Studies" XII-XIII, 1988-1989, pp. 200-213.
- Picchio 1991: R. Picchio, *Letteratura della Slavia ortodossa (IX-XVIII sec.)*, Bari 1991.

- Picchio 1998: R. Picchio, *Open questions in the study of the "Orthodox Slavic" and "Roman Slavic" variants of Slavic culture*, in F. Esvan (a cura di), *Contributi italiani al XII Congresso internazionale degli slavisti (Cracovia 26 Agosto - 3 Settembre 1998)*, Napoli 1998, pp. 1-24.
- Picchio, Goldblatt 1984: R. Picchio, H. Goldblatt, *Aspects of the Slavic Language Question*, New Haven 1984.
- Pingel 2003: F. Pingel (a cura di), *Insegnare l'Europa. Concetti e rappresentazioni nei libri di testo europei*, Torino 2003.
- Podskalsky 1982: G. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982 (trad. russa G. Podskal'sky, *Christianstvo i bogoslovskaja literatura v Kievskoj Rusi*, SPb. 1996).
- Podskalsky 2000: G. Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865-1459*, München 2000.
- Pohl 1988: W. Pohl, *Geschichte der Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa (567-822)*, München 1988.
- Prochorov 2007: G.M. Prochorov (a cura di), *"Choženie" igumena Daniila v sijatuju zemlju v načale XII v.*, SPb. 2007.
- Pubblici 2007: L. Pubblici, *Dal Caucaso al Mar d'Azov. L'impatto dell'invasione mongola in Caucasia fra nomadismo e società sedentaria (1204-1295)*, Firenze 2007.
- Romanchuk 1999: R. L. Romanchuk, *The textual community of the Kirillo-Belozerskii monastery 1397-1492*, Los Angeles 1999 (Tesi di dottorato).
- Romoli 2006: F. Romoli, *Strategie performative e arte retorica nei sermoni della Rus' di Kiev XI-XIII secolo*, Roma 2006 (Tesi di dottorato di ricerca in Slavistica).
- Rothe 1995: H. Rothe, *Slavia Latina in the Middle Ages between Slavia Orthodoxa and the Roman Empire (the Pope and the Emperor)*, "Ricerche slavistiche", XLII, 1995, pp. 75-88.
- Šanjek 2003: F. Šanjek, *Bosansko-Humski krestjani u povijesnim vrelima (13.-15. st)*, Zagreb 2003.
- Schenk 2004: F. B. Schenk, *Aleksandr Nevskij. Heiliger - Fürst - Nationalheld. Eine Erinnerungsfigur im russischen kulturellen Gedächtnis (1263-2000)*, Köln-Weimar-Wien 2004.
- Segl 2001: P. Segl, *Byzanz - das "andere" Europa. Zur Einführung*, "Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung", VI, 2001, 2, pp. 3-18.

- Seifert 1931: J.L. Seifert, *Die Weltrivolutionäre, von Bogumil, über Hus zu Lenin*, Wien 1931 (trad. it. *Le sette idee slave: origine e significato delle rivoluzioni nell'Europa dell'Est*, a cura di A. Alberti, Genova 1992).
- Štimac 2004: Z. Štimac, *Die bosnische Kirche. Versuch eines religionswissenschaftlichen Zugangs*, Frankfurt am Main 2004.
- Tachiaos 2001: A.-E. N. Tachiaos, *Cyril and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs*, New York 2001.
- Tachiaos 2005: A.-E. N. Tachiaos, *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*, a cura di M. Garzaniti, Milano 2005.
- Tolstoj 1961: N.I. Tolstoj, *K voprosu o drevneslavjanskem kak obščem literaturnom jazyke južnyh i vostočnyh slavjan*, in "Voprosy jazykoznanija", 1961, 1, pp. 52-66.
- Tolstoj 1995: N.I. Tolstoj, *Slavia Orthodoxa i Slavia Latina. Obščee i različnoe v literaturno-jazykovoj situaciji (opyt predvaritelnoj ocenki)*, "Ricerche slavistiche", XLII, 1995, pp. 90-103.
- Uspenskij 1987: B. A. Uspenskij, *Istorija russkogo literaturnogo jazyka, XI-XVII vv.*, München 1987.
- Uspenskij 1998: B.A. Uspenskij, *Car' i patriarch. Charizma vlasti v Rossii. Vizantijskaja model' i ee russkoe pereosmyslenie*, Moskva 1998.
- Vlasto 1970: A.P. Vlasto, *The entry of the Slavs into Christendom. An introduction to the medieval history of the Slavs*, Cambridge 1970.
- Vodoff 1988: V. Vodoff, *Naissance de la Chrétienté russe: la conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XI^e-XIII^e siècles)*, Paris 1988.
- Vodoff 2003: V. Vodoff, *Autour du mythe de la Sainte Russie. Christianisme, pouvoir et société chez les Slaves orientaux (X^e-XVII^e siècles)*, Paris 2003.
- von Ivanka 1964: E. von Ivanka *Plato Christianus*, Einsiedlen 1964 (trad. it. *Platonismo cristiano*, Milano 1992).
- von Werdt 2006: Ch. von Werdt, *Stadt und Gemeindebildung in Rutbenien. Okzidentalisierung der Ukraine und Weißrusslands im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Berlin 2006 (= Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, 66).

- Živov 1992: V.M. Živov, *Slavia Christiana i istoriko-kulturnyj kontekst Skazanija o russkoj gramote*, in L. Magarotto, D. Rizzi (a cura di), *La cultura spirituale russa*, Trento 1992, pp.71-125 (ristampato con modifiche e addenda in V.M. Živov, *Razyskanija v oblasti istorii i predystorii russkoj kul'tury*, Moskva 2002, pp. 116-169).
- Živov 1995: V.M. Živov, *Osobennosti recepcii vizantijskoj kul'tury v Drevnej Rusi*, "Ricerche slavistiche", XLII, 1995, pp. 3-48 (ristampato con piccole modifiche e aggiunte in V.M. Živov, *Razyskanija v oblasti istorii i predystorii russkoj kul'tury*, Moskva 2002, pp. 73-115).
- Živov 2002: V.M. Živov, *Razyskanija v oblasti istorii i predystorii russkoj kul'tury*, Moskva 2002.

Abstract

Marcello Garzaniti

Slavia Latina and Slavia Orthodoxa. An Interpretation of Slavic Civilisation in the Medieval Europe

The first part of the study focuses on the early centuries of Slavic cultural history and attempts to build up a picture of the gradual acculturation to the Mediterranean world. This process slowly gave rise to the distinct realities of Slavia latina and Slavia orthodoxa, first in the Balkan peninsula and then in Central and Eastern Europe. The emphasis of this reconstruction is religious orientation and the question of language rather than the formation of individual Slavic nations. Consideration is also given to the borderline areas and the process of interaction between Slavia orthodoxa and Slavia latina. The origins and development of this interpretation (first advanced by Riccardo Picchio back in the 60s) are pieced together in the second part of the study, which outlines the ensuing discussions and the main objections that were raised, dwelling in particular on the complex critique offered by Sante Graciotti. The discussion and objections did not fundamentally undermine the idea that two distinct realities – which, taking into account their internal dynamics, can be called Slavia latina and Slavia orthodoxa – emerged in the course of the Middle Ages. In any case, scholarly debate has helped to more clearly define the characteristic features and the historic evolution of the two-part division of the Slavic world, though further study is still required on the historic level and on the literary and linguistic ones.