

Kiev e Leopoli: Il 'testo' culturale

a cura di
Giovanna Brogi Bercoff
Maria Grazia Bartolini

BIBLIOTECA DI STUDI SLAVISTICI
— 4 —

COMITATO SCIENTIFICO

Giovanna Brogi Bercoff (Direttore), Michaela Böhmig,
Stefano Garzonio (Presidente AIS), Nicoletta Marcialis,
Marcello Garzaniti (Direttore esecutivo), Krassimir Stantchev

COMITATO DI REDAZIONE

Alberto Alberti, Giovanna Brogi Bercoff, Marcello Garzaniti,
Stefano Garzonio, Giovanna Moracci, Marcello Piacentini,
Donatella Possamai, Giovanna Siedina

Titoli pubblicati

1. Nicoletta Marcialis, *Introduzione alla lingua paleoslava*, 2005
2. Ettore Gherbezza, Dei delitti e delle pene *nella traduzione di Michail M. Ščerbatov*, 2007
3. Gabriele Mazzitelli, *Slavica biblioteconomica*, 2007

**Kiev e Leopoli:
il “testo” culturale**

a cura di
Maria Grazia Bartolini
Giovanna Brogi Bercoff

Firenze University Press
2007

Kiev e Leopoli : il testo culturale / a cura di Maria Grazia Bartolini,
Giovanna Brogi Bercoff. – Firenze : Firenze University Press, 2007.

(Biblioteca di Studi slavistici ; 4)

<http://digital.casalini.it/9788884536662>

ISBN 978-88-8453-666-2 (online)

ISBN 978-88-8453-665-5 (print)

947 (ed. 20)

La collana *Biblioteca di Studi Slavistici* è curata dalla redazione di *Studi Slavistici*, rivista di proprietà dell'Associazione Italiana degli Slavisti (<<http://epress.unifi.it/riviste/ss>>).

© 2007 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28
50122 Firenze, Italy
<http://epress.unifi.it/>

Printed in Italy

INDICE

G. Brogi Bercoff	Prefazione	7
G. Siedina	Il retaggio di Orazio nella poesia neolatina delle poetiche kieviane: alcuni modi della sua ricezione	11
D. Tollet	La connaissance du judaïsme en Pologne dans l'œuvre de Gaudencjusz Pikulski, <i>La méchanceté des Juifs</i> (Lwów 1760)	37
Ks. Konstantynenko	La vita artistica a Leopoli nel Seicento: l'arte delle icone	47
M.G. Bartolini	Kiev e la formazione culturale di Skovoroda	61
A. Ferrari	Le comunità armene di Leopoli e Kiev. Dinamiche di integrazione e assimilazione	77
L. Bernardini	“Leopoli è ovunque”: alcune considerazioni su <i>Due città</i> di Adam Zagajewski	87
B. Myciek	Il viaggio sentimentale dei polacchi a Leopoli	99
O. Toločko	<i>Peripatetic History: Russian Travellers to Kyiv in the Early Nineteenth Century and how Ukraine's Past Was Forged</i>	125
G. Lami	L'epopea di Kiev nella memorialistica dell'emigrazione russa (1918-1920)	139
E.A. Rybałt	Il neobizantinismo tra Kiev e Leopoli: la cattedrale di San Vladimiro e la chiesa della Trasfigurazione	165
S. Merlo	Kiev città santa? Permanenze e discontinuità nella rappresentazione di un luogo-simbolo dell'ortodossia	175
T. Hundorova	Kiev tra romanzo e romanza: la desacralizzazione del <i>topos</i> cittadino	187
E. Solovej	La poesia della “Scuola di Kiev” come accusa contro il sistema	197
O. Pachlovska	Kiev nella rivoluzione arancione e la crisi dell'ortodossia	205
O. Ponomareva	Kiev, Leopoli e Donec'k nel discorso politologico moderno: alcuni aspetti del regionalismo ucraino	227
<i>Abstracts</i>		237

Prefazione

Giovanna Brogi Bercoff (Università di Milano)

Da quando ho cominciato ad occuparmi dell'Ucraina sono stata affascinata ed incuriosita dalla sorprendente capacità di Kiev non solo di accogliere ed elaborare le idee e gli apporti culturali più diversi sia in senso diacronico (dalla tradizione varjaga a quella slava ecclesiastica, da quella rinascimentale e barocca polacca – ed europea – e fino a quella del modernismo e delle varie correnti del secolo XX, derivanti sia dalla letteratura occidentale che da quella russa), sia in senso diatopico, assimilando al suo “testo culturale” le persone di origine, religione e formazione più diversa. Per restare nell'ambito cronologico e culturale a me più familiare mi limito a ricordare tre “personaggi chiave” dello strato più elevato della cultura ucraina del Seicento: Petro Mohyla, Innokentyj Gizel' e Stefan Javors'kyj – ortodosso di casa principesca moldava il primo, tedesco luterano il secondo, ucraino originario della sponda destra del Dnipro, influenzato fino al midollo dall'aspetto più “controriformistico” della cultura polacca e cattolica europea, il terzo. Questi tre personaggi, di origine e formazione così diversa (sia etnica sia culturale), hanno attraversato dall'inizio alla fine il secolo più drammaticamente movimentato e ricco di cambiamenti della storia ucraina, riuscendo a contribuire nel modo più coerente ed armonico alla creazione di quel sistema di categorie logiche, di principi giuridici e di autopercezione identitaria che hanno permesso lo sviluppo posteriore di un'Ucraina unitaria e – sostanzialmente – europea. Mi si permetta di sottolineare ancora come questi tre personaggi, di origine profondamente diversa, abbiano creato il patrimonio fondamentale della nuova Ucraina moderna esprimendosi – nel cuore culturale di Kiev – con un linguaggio unico, internamente coeso e sostanzialmente originale. Come sempre nella cultura ucraina, tutto viene da “fuori” eppure tutto è sostanzialmente “nuovo”.

La medaglia della capacità assimilatrice di Kiev ha, come sempre, il suo rovescio, ossia: la straordinaria capacità degli ucraini di interagire (spesso fino all'assimilazione) con le culture esterne. È una qualità ovviamente positiva in se stessa, ma presenta dei pericoli evidenti. Lo dimostra la difficoltà dell'Ucraina indipendente di autodefinirsi ed affermarsi nel mondo di oggi, fra inattese fughe in avanti che destano improvvise meraviglie e pantani d'immobilismo o di nostalgie (patriarcali o feudali, neosovietiche o neopagane, e altre se ne potrebbero aggiungere – del resto non specifiche dell'Ucraina, ma di tutto il mondo post-sovietico e post-comunista) che gettano nello sconforto qualsiasi mente che ragioni con le categorie razionali dell'Europa romano-germanica-anglosassone.

Pensando al “testo kieviano” mi è sembrato inevitabile prendere in considerazione anche l’altro “testo emblematico” dell’identità ucraina, quello di Leopoli, non meno composito (anzi, forse di più) di quello kieviano: esso è però, forse, meno amalgamato, meno coeso, meno “sistemico”; ed è probabilmente per questo che Kiev è stata il centro populsore dell’Ucraina nei momenti più importanti e critici della sua storia, e si manifesta sempre più come la vera capitale, dinamica e vitale, del paese. Pur essendo io assolutamente convinta dell’unità inscindibile della cultura ucraina nelle sue varie forme, resta pur sempre imprescindibile il principio che, per conoscere se stessi, bisogna conoscere l’Altro. In questo caso, per capire Kiev è indispensabile capire Leopoli.

Mi sono sembrate, queste, ragioni sufficienti per lanciare l’idea di iniziare una riflessione, appunto, sul “testo culturale” di Kiev e di Leopoli. In realtà la mia idea non era molto originale: è risultato assai presto che ci sono vari studiosi che in America come in Europa ed in Ucraina hanno iniziato a lavorare sistematicamente proprio su questo. Tuttavia, gli studi sono per lo più ancora in corso d’opera e ritengo utile, pertanto, avviare il lavoro anche in Italia.

D’accordo con i colleghi dell’Associazione Italiana di Studi Ucrainistici, abbiamo quindi organizzato il Convegno dell’Associazione dedicandola al “testo culturale” di Kiev e Leopoli. Il Convegno si è svolto a Milano nei giorni 1-2 febbraio 2007, ci è sembrato di riconoscere nei contributi ivi presentati un buon livello ed abbiamo deciso quindi di pubblicarli al più presto.

Sono stati invitati ed hanno proposto la loro collaborazione specialisti provenienti da aree disciplinari e da profili culturali molto diversi: storici e letterati, filologi e culturologi, storici dell’arte, specialisti di questioni religiose e di altre culture (in particolare l’armenistica e la polonistica). Abbiamo offerto la possibilità di partecipare anche ai più giovani, consci che un’ucrainistica italiana è ancora tutta da costruire. La varietà dei contributi ha pertanto le sue origini non solo nell’ampiezza del tema proposto e nella varietà intrinseca del “testo kieviano” come del “testo leopolitano”, nel loro plurilinguismo e nella diversità di etnie, religioni e confessioni, culture, letterature che vi hanno convissuto per secoli; la varietà dei contributi proviene anche dal carattere volutamente interdisciplinare che ci sembrava indispensabile per il tema proposto.

Si trovano così in questo volume articoli di profonda specializzazione filologica, storica e filosofico-letteraria (G. Siedina: la cultura classica nella retorica Mohyljana; D. Tollet: le dispute antebraiche nella Leopoli del XVIII secolo; M.G. Bartolini: il posto di Kiev nella formazione di H. Skovoroda), di illuminante riflessione sui viaggiatori del XIX e XX secolo, che offrono anche interessanti spaccati sulla reciproca appercezione di Ucraina e Russia (O. Toločko, G. Lami), di informazione e riflessione sulla pittura e l’architettura (Ks. Kostantynenko, E. Rybałt). In altri casi è venuta alla luce l’immagine mitica – forse un po’ idealizzata, ma non meno affascinante! – di Leopoli per i polacchi del XIX-XX secolo (B. Myciek), la secolare presenza armena in questa città (A. Ferrari) e alcuni aspetti paradossali delle due città-mito – Vilna e Leopoli – per la coscienza polacca moderna (L. Bernardini). Al mondo ucraino contemporaneo portano alcuni studi sulla letteratura e la cultura del Novecento e il suo ruolo

nello sviluppo della coscienza civile e nazionale odierna (E. Solovej, T. Hundorova, O. Pachlovska, O. Ponomareva).

Certamente gli argomenti che sono stati affrontati in questa sede rappresentano solo una piccolissima parte dell'ampissimo spettro di questioni e problemi che riguardano la specificità e la pluralità di Kiev e Leopoli. L'augurio è che da qualche seme qui gettato nascano in futuro altre curiosità ed altri frutti. Oltre ad offrire nuove conoscenze specialistiche, il libro si inserisce nel panorama italiano ed internazionale come una fonte utile anche per il pubblico non specialistico per la ricchezza e varietà delle informazioni, vuoi a livello di approfondimento di argomenti molto specifici, vuoi a livello di divulgazione accademica. È uno dei pochissimi libri dedicati all'Ucraina accessibili in italiano: in italiano sono infatti quasi tutti gli articoli, eccetto quello di O. Toločko in inglese e quello di D. Tollet in francese – lingue che comunque dovrebbero essere accessibili a qualsiasi lettore colto di oggi.

Per la traslitterazione dei nomi in cirillico abbiamo seguito le norme scientifiche internazionali, con i consueti adattamenti per l'inglese e il francese. Per i nomi propri abbiamo rispettato l'ortografia ucraina (eccezion fatta ovviamente per i nomi russi e polacchi). I toponimi hanno la forma italiana ove di uso corrente, oppure quella ucraina ove non vi siano forme italiane attestate. Per Kiev abbiamo adottato la forma tradizionalmente corrente in italiano, anche se nel mondo anglosassone è ormai normativa la grafia di tipo ucraino Kyiv (che però a mio parere poco si adatta alla fonetica italiana!).

Non mi resta che ringraziare – e lo faccio con profonda convinzione – le istituzioni e gli individui senza i quali il Convegno e questo libro non sarebbero mai nati. In primo luogo ringrazio l'Università di Milano, in particolare il Preside Prof. Elio Franzini, che ha sempre dimostrato la sua sensibilità ed attenzione per le iniziative legate alla slavistica in generale e all'ucrainistica in particolare. Ringrazio l'Associazione Italiana di Studi Ucraini (A.I.S.U.), e l'Associazione Italiana degli Slavisti (A.I.S.). Il contributo finanziario di queste tre istituzioni ha reso possibile lo svolgimento del convegno a Milano e poi la stampa del libro. Un grazie di cuore va a Giulia Lami, collega dell'Ateneo Milanese ed amica, senza il cui sostegno – pratico e morale – avrei probabilmente lasciato l'impresa a metà strada. Ringrazio anche Giovanna Siedina, sempre presente e fattiva. Ovviamente ringrazio i colleghi dell'A.I.S.U. che hanno risposto con entusiasmo alla proposta di partecipare a questa iniziativa. Un grazie del tutto particolare va poi a Marjana Prokopovyč, forse la più valida "amica dell'Italia" in Ucraina, che ha dato un inestimabile aiuto nella traduzione dei testi ucraini e nella revisione di alcune parti del volume.

Ringrazio infine i colleghi della Collana di "Studi Slavistici" che hanno accolto la mia richiesta di pubblicare questi Atti in questa sede. Sono convinta che l'accesso in rete è oggi uno strumento fondamentale per far conoscere non solo nuovi libri, ma anche nuove idee, nuovi valori e nuove realtà.

Il retaggio di Orazio nella poesia neolatina delle poetiche kieviane: alcuni modi della sua ricezione

Giovanna Siedina (Università di Verona)

Uno degli aspetti della ricezione di Orazio nei corsi di poetica compilati e insegnati all'Accademia Mohylyana di Kiev (XVII-prima metà del XVIII sec.), che a tutt'oggi sembra essere il meno studiato e conosciuto, è l'uso del retaggio poetico e 'teorico-letterario' del classico latino nella composizione di poesia da parte degli autori dei manuali e professori di poetica.

L'imitazione', intesa come *imitatio antiquorum*, e cioè come attenta lettura e ricreazione di modelli letterari ritenuti esemplari, è un elemento fondamentale delle poetiche del XVI-XVIII secolo, ed era considerata una delle tre vie per raggiungere la maestria nella tecnica versificatoria, insieme all'*ars* (conoscenza della teoria, cioè delle regole) e all'*usus* o *exercitatio*. L'*imitatio* poteva abbracciare non solo la sfera linguistico-stilistica (*elocutio*), ma anche la composizione (*dispositio*) e la sfera dell'invenzione dell'oggetto, della finzione poetica (*inventio*), come anche il metro.

La profonda influenza che la poesia di Orazio ha esercitato sulle letterature moderne è fatto conosciuto. La raffinatezza stilistica e metrica delle sue Odi, il carattere di meditazioni morali delle sue Satire ed Epistole, il saggio equilibrio di *ingenium* e *ars* dei suoi precetti letterari nell'*Epistola ai Pisoni* (più conosciuta come *Ars poetica*) e il suo messaggio di libertà interiore e rifiuto degli eccessi, sono solo alcuni degli aspetti che hanno attratto generazioni di lettori e scrittori fino ad oggi. Differenti epoche e comunità di lettori hanno 'costruito' la propria peculiare immagine di Orazio, e non c'è un 'vero' Orazio stabilito una volta per tutte.

Lo spettro delle forme in cui la ricezione di Orazio ha avuto luogo (parafasi, citazioni, allusioni letterarie, reminiscenze) è molto vasto. Nell'ambito di questo breve intervento, intendiamo mostrare alcuni dei modi di questa ricezione nelle poetiche kieviane, in particolare nella loro parte applicata, e cioè nella composizione di poesia neolatina, ciò che ci consentirà di gettar luce sul tipo di elaborazione del retaggio classico che veniva trasmesso agli allievi.

Da quel che emerge dallo studio della ricezione di Orazio nella poetica generale¹, due sono gli aspetti del retaggio oraziano sui quali si concentrava

¹ Cioè di quella parte del corso di poetica che, da un lato, forniva nozioni generali sull'origine, la natura, la funzione, il fine della poesia e la prosodia, dall'altro illustrava, anche attraverso esempi pratici, alcune caratteristiche generali della poesia e della lingua poetica, quali l'*imitatio*, l'*inventio*, la *dispositio* e l'*elocutio*.

maggiormente l'attenzione dei professori kieviani: da un lato i suoi 'precetti' per la composizione di poesia, tratti tanto dall'*Ars poetica*, quanto dalle altre sue epistole e satire letterarie, come anche le sue riflessioni sul valore della poesia, tratte in particolare da *Carm.* IV, 8. Dall'altro, tutto quell'insieme di idee, concezioni, valori che può essere compreso dalla espressione, ancorché vaga e imprecisa, di 'Orazio moraleggiante'. Questo è quello che emerge, ad es., dall'analisi della scelta dei versi oraziani per illustrare i diversi sistemi metrici mutuati da Orazio dalla poesia greca e da lui introdotti in quella latina.

Nell'accostarsi alla poesia neolatina delle poetiche kieviane, si deve sottolineare l'importanza che essa sia considerata in primo luogo nel contesto del manuale in cui si trova, nel quale generalmente svolge una qualche funzione: può, ad es., costituire un'invocazione di protezione dall'alto, o esemplificare un qualche genere poetico o una figura retorica specifica, o ancora un determinato sistema metrico. Le poetiche kieviane, infatti, erano testi dedicati a giovani che si accingevano a apprendere i primi rudimenti dell'arte di comporre versi, e non a latinisti esperti.

* * *

Proprio agli allievi del corso, in diversi manuali, è indirizzata la poesia di apertura, che può trovarsi in prima o in seconda posizione rispetto a quella indirizzata solitamente ad un protettore celeste (generalmente alla Vergine Maria). Si tratta di eulogie della poesia, che fungono da prefazioni in versi, e il cui scopo è duplice: da un lato illustrare i molteplici frutti e utili della poesia, dall'altro esortare gli allievi a cimentarsi in quest'arte e al tempo stesso rendere attraente la pratica della stessa². Queste poesie, com'è comprensibile, sono spesso intessute di reminiscenze poetiche e di *topoi* letterari, e in esse la ricchezza verbale e metaforica varia a seconda della concezione della poesia dell'autore del manuale, concezione che si riflette nella struttura di quest'ultimo. La prima poesia che presentiamo è tratta dal manuale *Cytheron bivertex* (1667, coll. Д.С. / II. 235³), una delle poetiche kieviane più antiche fra quelle giunte fino a noi. Si tratta di una poesia in cui le reminiscenze di Orazio si trovano intrecciate con quelle di Ovidio e di un poeta neolatino, l'umanista protestante tedesco Iacobus Micyllus (1503-1588)⁴. Di quest'ultimo viene utilizzata la poesia "*Ad Iustum*"

² La tradizione delle eulogie delle arti e delle scienze già nell'antichità era un topos in un'opera didattica su un argomento particolare. Cf. su questo argomento il saggio *Theological Art-Theory in The Spanish Literature of the Seventeenth Century*, in Curtius 1953: 547-558.

³ I manoscritti dei corsi di poetica di cui trattiamo nel presente articolo si conservano a Kiev presso la Nacional'na Biblioteka Ukraïny, Instytut Rukopysu.

⁴ Iacobus Micyllus fu professore di Lingua e letteratura greca a Heidelberg e rettore della *Lateinschule* di Frankfurt am Main (dal 1524 al 1533 e dal 1537 al 1547). Fu autore, fra l'altro, di *De re metrica libri tres*, Frankfurt am Main 1539, di *Luciani Samosatensis Opera, que quidem extant omnia / e Graeco sermone in latinum... translata*, Frankfurt am Main 1538, e di *Sylvarum libri quinque*, Frankfurt am Main-Brubach, 1564.

(vv. 16-20), tratta dal quarto libro dei suoi *Sylvarum libri quinque*. Si tratta di un componimento poetico, evidentemente diretto ad un giovane, nel quale l'autore, usando diversi esempi tratti dalla mitologia classica, spiega la via da percorrere per diventare un poeta degno di questo nome, e illustra anche i molti pregi della poesia⁵.

L'analisi della poesia di apertura di questa poetica ci aiuta a capire come funzionava quello che potremmo chiamare il 'laboratorio poetico' dei professori kieviani. Se in parte esso può essere ricondotto al sistema del 'taglia e incolla', ovvero dell'inserzione/appropriazione di versi di altri autori, purtuttavia le idee e le citazioni poetiche vengono elaborate e adattate in maniera originale e amalgamate creativamente a quelli che sembrano versi dell'autore del manuale per servire i proprio fini didattici.

La poesia può essere suddivisa in tre parti: nella prima (vv. 1-20) il poeta spiega che di tutte le cose umane, materiali e immateriali, solo la poesia è quella che dura nel tempo. Nella seconda parte (vv. 21-42), vengono illustrati i molti vantaggi di quest'arte. Infine, nell'ultima parte, il poeta si sofferma sulla via da percorrere per raggiungere il frutto della poesia. La prima e la terza parte sono accomunate dalla metafora dell'acqua, sorgente di ispirazione. L'acqua come simbolo di poetica fa parte del repertorio tradizionale dei motivi apologetici adoperati nei proemi, come anche nelle *recusationes* (cf., ad es., Orazio, *Carm. IV*, 2), e trova la sua origine nella mitologia greca. Nelle poetiche kieviane questo motivo, com'è facilmente intuibile, ricorre molto spesso sia nei titoli che nelle prefazioni, tanto in prosa che in poesia, e talvolta con le sue diverse elaborazioni viene utilizzato per formare un sistema metaforico che si estende a tutto il manuale. Così, nell'affermazione in apertura del componimento, che nelle cose umane nulla è più prezioso della poesia, l'autore raffigura quest'ultima con l'immagine delle acque della Pieria, cioè acque poetiche. Presenterò ciascuna delle tre parti separatamente, seguite da traduzione e commento.

PRAEFATIO

De excellencia Fructu Poeseos
Generosae Cytheridum Iuventus⁶

- 1 Quantus honos sequitur vatem tum commoda quanta
 Auribus haec resonant metra coacta tuis;
 Rebus in humanis nil est preciosius illo
 Qui sua pieredis [sic!] ora ligavit aquis.
5 Si tibi Pactolus fulvum sine fine metallum
 Auferat aut dites Lydius Hermus aquas
 Quit [sic!] quid et Eoae nudus legit Indus in unda
 Ornet in auratos acumuletque [sic!] Cares
 Ni dederis (: Lepido mihi crede :) decentius unquam

⁵ Il testo completo della poesia può essere consultato al seguente sito: <<http://www.uni-mannheim.de/mateo/camena/micy1/te01.html>>

⁶ Probabilmente errato, invece del corretto "iuventutis".

- 10 Carmine non maius flumina munus habent:
 Est ratio: labuntur opes, sunt frivola rerum
 Omnia ab interno, carmen ubique viget,
 Vere carmen opes: nam caetera carmina praeter
 Fortuna instabili datque rapitque manu.
- 15 Exiguo reliquis quae dantur tempore restant,
 Quae data sunt vati munera semper habet.
 Fallitur immerso, qui se spectabilis auro
 Esse putat, nec spes invenit ista fidem.
 Carmina sola beant, sola addunt carmina famam,
- 20 Naec [sic!] metuunt magni fulmina nulla Iovis⁷.

Prefazione

Sull'eccellenza del frutto della poesia
 Della generosa gioventù delle Muse

Quanto onore segue il poeta e quanti beni
 Fanno risuonare questi versi costretti nelle tue orecchie;
 Nelle cose umane nulla è più prezioso di colui
 Che ha congiunto le sue labbra alle acque della Pieria.
 Se a te il Pattolo sottragga metallo biondo senza fine
 O il lidio Ermo le ricche acque
 E se anche tutto ciò che il nudo Indo a Oriente raccoglie nell'onda
 Adorni ed accumulati presso i Cari ricchi d'oro,
 Qualora tu non gliel'abbia dedicato (credi a me che scherzo), mai i fiumi hanno
 Un dono più bello e più grande di un carme.
 C'è un motivo: le ricchezze si perdono, tutte le cose materiali sono frivole
 Dall'interno, dovunque si usi un carme,
 Il carme è la vera ricchezza: infatti, a parte i carmi,
 La fortuna dà e toglie le altre cose con mano incostante.
 Le cose che vengono date agli altri restano per poco tempo,
 Le cose che sono state date al vate mantengono sempre la loro funzione.
 Si inganna chi pensa di essere rispettabile per il molto oro,
 Né codesta speranza trova credibilità.
 Solo i carmi danno beatitudine, solo i carmi accrescono la fama,
 Né temono nessun fulmine del grande Giove.

Questa prima parte è giocata sull'accostamento e sul contrasto fra ricchezza materiale e immateriale. Se da un lato l'acqua è fonte di ispirazione poetica, come lo sono le acque della fonte Ippocrene o di quella Castalia, e quindi dispensatrice di ricchezza poetica, dall'altro essa è simboleggiata da tre fiumi, il Pattolo, le cui acque sono piene di pagliuzze di oro, l'Ermo, fiume principale della Lidia, che portava sabbie aurifere, e l'Indo: appare cioè apportatrice di benessere materiale. Tuttavia, sottolinea l'autore con un accostamento singolare,

⁷ Questi sono i corrispondenti versi (27-30) nella poesia di Micyllus: "Fallitur immenso quisquis spectabilis auro / Esse cupit, nec spes invenit ista fidem./ Carmina sola beant, sola addunt carmina famam, / Haec metuunt magni fulmina nulla Iovis."

il dono più grande che anche i fiumi possono avere non sono le ricchezze, bensì la poesia. Infatti le ricchezze materiali possono in ogni momento essere portate via da una fortuna incostante e mutevole, mentre quello che è stato dato al vate, l'ispirazione, la vena poetica, non può più essergli tolto. In questi versi si percepisce l'eco di Ovidio, il quale in *Tristia* III, 7, esortando dall'esilio la figliastra Perilla a non abbandonare il suo talento poetico, afferma che tutte le ricchezze materiali sono in balia dei mutevoli umori della fortuna (“nempe dat id quodcumque libet fortuna rapitque”), mentre i beni del cuore e dell'intelletto (“pectoris [...] ingeniique bonis”) mai potranno essere portati via, perché immortali. Al tempo stesso, per corroborare il suo pensiero, l'autore inserisce nel suo componimento poetico alcuni passi della summenzionata poesia dell'umanista tedesco Jacobus Micyllus.

Gli ultimi versi di questa prima parte preparano il terreno, per così dire, alla seconda, che in buona sostanza riecheggia *Carm.* IV, 8 di Orazio.

Gloria praeclaris Ducibus post funera vatum
 Carminibus doctis non moritura venit.
 Non celleris [sic!] fuga bellantis regecta [sic!] retrorsum
 Annibalis nobilis laudi ferreque minae
 25 Nota ferent: forsán novissemus et ipsum
 Africa quem misit nomini victa alio
 Chartae si sileant; si quid bene feceris ipse
 Mercedis facti caeperis inde nihil
 Ilion eversum quid quaeso laudis haberet?
 30 Quaeve futura tibi docta Poeta canes?
 Sic quoque quae nullo procuret redderet mente
 Antiqua ex libris difermus illa noctis. [?]
 Sic virtus vatum favor atque potentia linguae
 Aeacum ab Infernis restituere locis.
 35 Dulcibus hinc epulis summi Iovis impiger adstat
 Hercules, ac una fercula grata cupit
 Dignos laude viros infernas scandere noctes
 Non fert sed sedes ponit ad aethereas.
 Carmina Caelorum possunt placare Beatos.
 40 Tartara carminibus flectere saeva potes,
 Carmina crudelis demulcent saepe labores,
 Haec magis innumeris artibus una valent.

Agli illustri comandanti dopo la morte viene una gloria imperitura
 Grazie ai dotti carmi dei poeti.
 Non la celere fuga all'indietro del nobile combattente Annibale
 E le minacce portate recheranno lode:
 Forse avremmo conosciuto con altro nome anche quello stesso
 Che l'Africa vinta inviò
 Tacendo le carte; qualora tu abbia fatto qualcosa di buono
 Non avresti perciò nessun premio dell'azione;
 Quale lode, chiedo, avrebbe la distruzione di Troia?
 E quali cose dotte, o poeta, canterai per te?

Così, anche malfermo, renderebbe tali da non giovare
 Nell'animo a nessuno quegli antichi fatti libreschi degli Inferi.
 Così la virtù, il favore e la potenza della lingua dei poeti
 Restituirono Eaco dai luoghi infernali.
 Così l'infaticabile Ercole partecipa al dolce banchetto del
 Sommo Giove, e insieme desidera gradite portate.
 Non viene permesso che uomini degni di lode salgano nelle notti infernali,
 Ma vengono posti nelle sedi celesti.
 I carmi possono placare i beati dei cieli.
 Con i Carmi puoi piegare il terribile Tartaro,
 I carmi addolciscono spesso dure fatiche,
 Questi soli valgono più di innumerevoli arti.

La summenzionata ode di Orazio è indirizzata a Censorino, e in essa il poeta porta avanti l'idea che solo le lodi di un poeta possono garantire l'immortalità, e che quindi la poesia sia l'unica via per sfuggire all'oblio a cui sono condannati i mortali. La prima parte dell'ode ha un tono scherzoso, da un lato dovuto probabilmente ai rapporti di Orazio con il destinatario, dall'altro al fatto che l'idea che la poesia lirica fosse in grado di assicurare una fama duratura, "non aveva alcuna radice nella vita della poesia romana nota ai contemporanei di Orazio"⁸. Così, il poeta confessa a Censorino di non potergli regalare statue di bronzo, coppe o tripodi, che erano tradizionalmente i doni riservati ai vincitori di giochi in Grecia, ma solo versi. Nella seconda parte (vv. 13-34) il discorso viene ampliato e il poeta dimostra con diversi esempi la capacità eternatrice della poesia. Proprio alcuni di questi esempi mutua il nostro autore, come anche l'idea che agli insigni comandanti solo la poesia consegnerà una gloria durevole nel tempo. I vv. 21-28 del nostro autore richiamano da vicino i vv. 15b-22a di *Carm.* IV, 8 di Orazio⁹, con alcune differenze. Il v. 17 di quest'ode, come rilevato dalla critica, presenta difficoltà: da un lato è carente di cesura, dall'altro contiene un grossolano errore, e cioè l'attribuzione dell'incendio (la distruzione) di Cartagine, opera di Scipione l'Africano Minore (fine della terza guerra punica, 146 a.C.), a Scipione l'Africano Maggiore, il quale è indubbiamente evocato dal riferimento ad Annibale, da lui sconfitto a Zama nel 202 a.C. Alcuni critici tendono a giudicare nel complesso i vv. 15b-19a di quest'ode come spuri, anche per il fatto che essi introducono una comparazione abbastanza illogica fra due concetti assolutamente eterogenei, e cioè la celebrazione di eventi da parte dei poeti e gli eventi stessi. Il nostro autore, invece, evidentemente consapevole di queste difformità testuali, evita tanto la confusione dei due Scipioni, quanto l'incongruità fra i due piani del tramandare le gesta di uomini famosi e le gesta da essi compiute. Di fatto, egli mutua da Orazio solo gli esempi di Scipione l'Africano e di Eaco¹⁰,

⁸ Cf. Fraenkel 1993: 574.

⁹ Cf. "Non celeres fugae / reiectaeque retrorsum Hannibalis minae, / non incendia Carthaginis impiae / eius, qui domita nomen ab Africa / lucratus rediit, clarius indicant / laudes quam Calabrae Pierides, neque, / si chartae sileant quod bene feceris, / mercedem tuleris."

¹⁰ Eaco, figlio di Giove e di Egina, padre di Peleo, per la sua pietà e rettitudine,

strappato ai luoghi infernali dalla voce dei poeti¹¹. C'è peraltro da segnalare una differenza: mentre Orazio, fra i personaggi storici scampati all'oblio, nei vv. 22b-24 parla di Romolo, figlio di Ilia e di Marte, celebrato da Ennio nel primo libro dei suoi *Annales*, il nostro autore parla della distruzione di Troia, e cioè di un avvenimento diverso. I vv. 31-32 sono poco chiari, incerta è la lettura di "mente" alla fine del v. 31, e così la traduzione può solo essere approssimativa.

I vv. 35-38 riprendono i vv. 28-30 dell'ode menzionata, anche se in ordine inverso. In Orazio l'immagine di Ercole che si asside alla mensa di Giove è preceduta dall'affermazione "Dignum laude virum Musa vetat mori; / caelo Musa beat", che implicitamente porta a considerare l'acquisizione dell'immortalità come conseguenza della celebrazione poetica delle glorie degli uomini. In *Carm.* III, 3 Ercole fa parte di una serie di eroi divinizzati grazie alla loro virtù: infatti egli era considerato tradizionalmente non solo prototipo dell'uomo capace di sopportare ogni fatica, ma anche simbolo della lotta contro i tiranni¹². Qui Orazio invece non distingue fra l'immortalità dell'apoteosi mitica o imperiale e quella conferita dalla poesia. Il nostro autore kieviano pone l'immagine di Ercole che partecipa al banchetto del sommo Giove subito dopo quello di Eaco, e questo accostamento di fatto li accomuna, mentre nell'ode di Orazio Ercole sta accanto ai Dioscuri e a Bacco, come lui facenti parte della serie di eroi divinizzati.

Gli ultimi quattro versi di questa che abbiamo individuato come la seconda parte sono modellati sui vv. 19-21 della suddetta poesia di Micyllus, con alcune variazioni¹³. Nel caso del v. 19, invece di persuadere gli dei, il nostro autore parla di placare i beati dei cieli, che potrebbe far pensare ai santi di matrice cristiana. Tuttavia, nella mitologia greca e poi romana, poiché gli dei non concedevano ai mortali alcuna felicità compiuta, si invocavano di preferenza i morti, μάκαρες, presso i romani i *beati*; quindi nel basso latino *beatus* equivaleva a 'morto'. Una idea simile esprime anche Orazio in *Epist.* II, 1, 138, dove, a coronamento dei numerosi pregi della poesia, inserisce la funzione di mitigazione dell'ira degli dei celesti, come di quelli degli inferi: "Carminum di superi placantur, carmine manes". Qui invece, seguendo Micyllus, e la mitologia classica, l'autore contrappone ai Beati, che soggiornano nei Campi Elisi, il Tartaro, cioè gli Inferi, il luogo dove erano messi al supplizio i grandi criminali. Il verso successivo, il v. 20 in Micyllus, porta una variazione significativa: invece di "leones" nell'autore kieviano abbiamo "labores". In Micyllus quest'affermazione è un richiamo alla mitologia classica, in particolare al mito di Orfeo, che era detto ammansire i leo-

dopo la morte fu giudice delle anime dei morti insieme a Minosse e Radamanto.

¹¹ Qui probabilmente Orazio si riferisce a Pindaro, che lo ricorda spesso nella sua lirica. Di Pindaro, in *Carm.* IV, 2, 22 sgg. Orazio dice che egli sottrasse al buio Tartaro ("nigroque / invidet Orco"), e cioè alla morte e all'oblio, gli eroi da lui cantati.

¹² L'idea dell'immortalità riservata alle anime che si sono distinte per virtù, intesa tanto come valore militare che come virtù morale, è abbracciata da Orazio anche in *Carm.* III, 2.

¹³ Cf. i vv. 19-21 di "*Ad Iustum*": "Carmina caelestes possunt adducere Divos, / Tartara carminibus flectere saeva potes. / Carmina crudeles demulcent saepe leones".

ni e le bestie feroci con il suo canto soave. Qui chiaramente la modifica attesta una concezione della poesia meno mitologizzata e più pratica, concreta, per così dire, che ne mette in risalto la capacità di apportare sollievo e diletto nelle fatiche, in modo così da renderla attraente agli occhi degli allievi. A questo proposito, è significativa anche un'altra differenza fra il nostro autore e il suo modello neolatino: mentre quest'ultimo nei versi successivi (vv. 23-26), fra i pregi della poesia elenca la capacità di quest'ultima di vincere il cuore di una bella ragazza e di ottenerne i favori, come accadde a Properzio con Cinzia, l'autore kieviano non accenna minimamente a nulla di simile. Questo fatto, del resto, non deve stupire: nell'ambito dell'Accademia Mohyliana, e cioè di un'istituzione ortodossa, la poesia lirica, in particolare la lirica d'amore, non era contemplata. A parte ogni considerazione di tipo morale, la poesia, concepita come affine alla retorica, come questa doveva perseguire strategie precise a seconda dei suoi fini, il primo e principale dei quali era la *persuasio*. Come l'oratoria, la poesia veniva divisa in tre generi (dimostrativo, deliberativo e giudiziale), e questa divisione veniva applicata ai diversi generi poetici¹⁴. Lo scopo di una poesia così concepita era fondamentalmente l'educazione di uomini devoti, ciò che si evince dalle numerose dichiarazioni degli autori stessi. Cf., ad es., la seguente affermazione contenuta in *Liber artis poeticae* del 1637: "I poeti sono gli interpreti delle parole e dei disegni di Dio, essi ne svelano l'essenza, insegnano agli uomini a fare le cose sacre e ad adorare Dio; grazie ai poeti i mortali imparano ogni sorta di bene"¹⁵.

Ecco, infine, l'ultima parte della poesia, nella quale l'autore illustra come acquistare in maniera onorevole l'alto nome di poeta.

Est igitur laudabile nomen habere Poetae
 Cytheridesque sacras et Cytherona sequi,
 45 Quem si vis gressu facili superare Poeta
 Ocia corde tuo dessideasque fuga.
 Nam et forti rumpunt celsas cum pectore mentes
 Ut capiant vicium immoveatur¹⁶ aquae
 Quam cupis assiduo quaerenda est fama labore
 50 Quo Duce prensabis mox Cytherona tuum.
 Sunt faciles Musae ast habitant in rupibus altis:

¹⁴ Cf., ad es., questa divisione applicata alla poesia lirica nella poetica di Mytrofan Dovhalevs'kyj, *Hortus poeticus*: "Oda est triplex: demonstrativa, deliberativa, et iudicialis. Demonstrativa est poema in laudem alicuius decantatum, quam alio nomine vocatur panegyrica, encomiastica seu laudativa. Deliberativa est poema in suasionem boni et dissuasionem mali concinnatum. Iudicialis est poema in execrationem vel invectionem alicuius vitij vel vitiosae personae compositum" (coll. 521 Π / 1710, ff. 78v.-79).

¹⁵ *Liber artis poeticae*, Kiev 1637; citazione tratta dalla traduzione ucraina di V. Krekoten', contenuta in Myšanyč 1981: 126 (l'originale di questa poetica, la più antica fra quelle kieviane, è andato perduto).

¹⁶ Questo verso è una citazione scorretta di Ovidio, *Ex Ponto* I, 5, 5: 'ut capiant vitium, ni moveantur, aquae' ('[vedi] come le acque si imputridiscono se non scorrono').

Has superare labor, caetera plena¹⁷ via est.
 Vince modo rupes, nec duro parce labori
 Atque ultro vincent in tua fata Deae.
 55 Culmina deflet¹⁸ pedibus precelsa Cytheron
 Vertice qui bino fertur ad astra poli;
 Fontibus irriguis vertex manabit uterque
 Qui fessis animis dulce levamen erant¹⁹.
 Primeus²⁰ Tulij vertex et Appolinis altar
 60 Depromet rivos arte Sonantis aquae
 Qua saliente tuam mentem putato iuventus;
 Ore bibas pleno sumpta redundet aqua:
 Hac sola vivit Pallas virtusque decora
 Hac facilis, vati est laudis aperta via
 65 Hac omnes hac forte gradum, qua ducit Apollo.
 Deus dabit hic sacro tingere labra lacu.

È dunque lodevole avere il nome di poeta
 E seguire le sacre Citeridi e Citerone, che se vuoi
 Superare con passo facile, o Poeta,
 Metti in fuga dal tuo cuore gli ozi e le pigrizie.
 Infatti con un cuore forte rompono anche le alte menti
 [vedi] come le acque si imputridiscono se non scorrono;
 La fama che desideri va cercata con assidua fatica,
 Sotto la cui guida subito prenderai il tuo Citerone.
 Le Muse sono accessibili, ma abitano su alte rupi:
 È faticoso superare queste, ma il resto della via è pianeggiante.
 Supera soltanto le rupi e non risparmiarti duro lavoro
 E spontaneamente le dee vinceranno contro il tuo destino.
 Piega in basso per i piedi gli eccelsi vertici il Citerone,
 Che con doppia cima si porta fino alle stelle del cielo;
 Entrambe le cime emaneranno fonti abbondanti
 Che erano²¹ un dolce sollievo per gli animi stanchi.
 Il primo vertice di Tullio e l'altare di Apollo
 Ricaverà i fiumi con l'arte dell'acqua sonante,
 Salendo la quale la gioventù giudichi la tua mente;
 Bevi a piene labbra e l'acqua bevuta ridondi:
 Per questa sola vivono Pallade e la bella virtù,
 Per questa è aperta per il vate una via facile per la lode
 Per questa tutti [passano], per questa forse è il passaggio attraverso cui conduce
 Apollo.

Dio concederà di bagnare qui le labbra nel lago sacro.

¹⁷ In Micyllus “plana”.

¹⁸ Probabilmente “deflectit”.

¹⁹ Probabilmente errato per “erunt”.

²⁰ Invece di “primus”.

²¹ Più logico sarebbe qui “saranno”, cioè nell'originale “erunt”.

Nei vv. 43-66 l'autore, dopo aver illustrato quali e quanti pregi possiede la poesia, esorta i suoi giovani alunni a intraprendere la via necessaria per seguire le Muse e raggiungere la vetta del Citerone²². Alcuni versi sono di difficile lettura, e purtroppo il fatto che questo manuale sia conservato in un'unica copia non è di aiuto nella risoluzione dei dubbi. Non del tutto chiara, ad es., è la lettura dei vv. 47-48. In altri casi si tratta di errori di copiatura. Di essi ci si può rendere conto nel caso di quei versi ripresi da altra fonte.

La cosa più importante da fare, esorta il poeta, è fuggare l'ozio e applicarsi con zelo allo studio dell'arte della parola. Il v. 49 e i vv. 51-54 sono tratti dalla summenzionata poesia di Micyllus, ed illustrano l'idea che una volta raggiunte le alte rupi dove abitano le Muse, il più del cammino è compiuto, perché le Muse sono accessibili a chi si impegna con assiduo lavoro a raggiungerle, e spontaneamente si faranno gustare. Anche in questa ripresa dei versi di Micyllus si rileva una divergenza: così il v. 14 "Atque ultro venient in tua vota Deae" è reso dal nostro come "Atque ultro vincent in tua fata Deae", attribuendo così alle Muse, e cioè alla poesia, la capacità di prevalere sul destino (evidentemente avverso) di chi le coltiva. Questa modifica in effetti sembra illustrare una diversa concezione della poesia rispetto all'umanista tedesco. Mentre quest'ultimo fa capire che la fatica dello studio avrà come frutto il piacere di comporre poesia, il diletto nel compiere questa azione, l'autore kieviano sottolinea la capacità dell'arte poetica di cambiare il destino di chi la pratica. Questa affermazione, del resto, sembra essere in linea con la concezione di una poesia affine alla retorica e come essa strumento di persuasione.

I versi successivi illustrano, con la metafora dell'acqua, la suddivisione del corso. Così, la prima vetta con la quale dovranno cimentarsi i neo-vati è quella dei rudimenti retorici ("Tulij vertex"²³), a cui segue la poesia protetta da Apollo, che è a capo del coro delle Muse. L'acqua compare sia in forma di fonte ristoratrice sulle cime del monte che in forma di fiumi, o ruscelli, che condurranno il nuovo poeta fino alla sommità. E in effetti questa immagine rispecchia la divisione del materiale del corso, in cui le due parti principali, la retorica e la poetica hanno appunto il nome di "vertex": ognuna di esse è poi divisa in capitoli chiamati "fons", ed essi a loro volta in sezioni chiamate "stillicidium", e queste ultime in paragrafi denominati "stilla". Questa suddivisione terminologica intende trasmettere l'idea che ogni minima emissione d'acqua, dalla più piccola goccia alla serie di gocce dello stillicidio, fino alla fonte, costituisce un gradino di apprendimento e apporto che poi culminerà, sulla cima, nell'immagine del lago sacro, cioè della sorgente prima dell'ispirazione poetica, sacra agli dei,

²² Il Citerone era una cima della Beozia sacra a Zeus e a Dioniso, Era ed Ares. Fu teatro di diversi miti e leggende tra cui la morte di Penteo. Il nome è ricollegabile a quello di un bellissimo giovane punito da una delle Erinni per aver rifiutato il suo amore oppure alla figura di un brutale Citerone, fratello del docile e amabile Elicone, che gettò il fratello da una rupe e si uccise in una caduta. Le montagne vicine furono dedicate ai due fratelli.

²³ E cioè cima di Marco Tullio Cicerone.

alla quale potranno attingere a piene labbra i neo-vati alla fine del corso. Anche Pallade, dea della sapienza, dell'intelligenza, della riflessione, di tutte le attività intellettuali, delle arti e delle scienze, si nutre di quest'acqua. Similmente anche la virtù può essere attinta ad essa, e questo fatto stabilisce una connessione diretta fra la pratica della poesia (Apollo conduce attraverso di essa) e il raggiungimento della virtù. Dispensatore di tutte le grazie poetiche e morali è Dio, nominato nell'ultimo verso: in questo modo viene ristabilita la natura cristiana della poesia e della virtù che ad essa si accompagna.

La seconda poesia, similmente alla prima, si trova all'inizio di un manuale di poetica, *Praecepta de arte poetica* (coll. Д. А. / П. 424), del 1735, quindi di circa 60 anni posteriore rispetto a *Cytheron bivertex*. Si tratta di un manuale di dimensioni ridotte rispetto alla gran parte delle poetiche kieviane, che presenta una trattazione dei generi della poesia abbastanza sintetica e il cui scopo è eminentemente pratico: infatti, dopo aver dato le nozioni fondamentali sulla natura e il fine della poesia e aver esemplificato i principali sistemi metrici latini, il corso si concentra soprattutto sui diversi generi dell'esercitazione, cioè sull'esercizio pratico di composizione di poesia latina, in particolare prendendo a modello opere di autori illustri. Ecco la poesia che funge da prefazione ai giovani allievi di poetica:

ΠΡΟΣΦΩΝΗΣΙΣ

Ad

POESEΩS CULTORES

- 1 O doctae, quae sis addicta iuventa Minervae
Te Musae ut dicant, dicat Apollo suam
Non tetrico vultu, incumbas sed fronte serena
His studijs; si optas nomen habere bonum.
- 5 Hoc, autem nolim, facias ut mente coacta:
Namque nihil talem²⁴ posse Poeta docet:
Tu nihil invita dices faciesque Minerva.
Ingenia excelsi nilque coacta dabunt.
His scitis, tandem tibi sit delectus habendus
- 10 Quo in studijs possis pergere rite tuis.
Non prius est abiecta rudis spernenda phasellus
Evadat donec scita triremis aquis.
Neque, vadis quod nare soles, committitur alto
Candide, praebe aurem, non ego, Naso monet:
- 15 Non ideo debet pelago se credere, si quae
Audet in exiguo ludere cymba lacu.
Hoc quid? Parva prius tandem maiora petenda,
Si vis Parnassi culmen adire biceps,
Si Phaetonteum fatum gustare perhorres,
- 20 Teque suo terret si Icarum exitio:

²⁴ Dovrebbe essere "tale".

- Amboque casum tetrum venere sub unum:
 Labitur hic in aquas, fulmine at ille perit.
 Quid causae? Sua non tenuit quod quemque facultas
 Unus quisque suo defuit officio:
 25 Aptatis plumis hic ausus in aethera ferri,
 Quadriugi ille impos, lora paterna capit.
 Quare ne simili casu summotus aberres
 A scopo in studiis o filomuse tuis.
 Ecce tibi praecepta, quibus tu certior ipse
 30 Possis iam recta pergere in arte via:
 Haec et enim monstrant fugienda sequendaque quovis
 Musarum docto carminis in genere.
 Tu modo nocturnaque manu haec versaue diurna²⁵
 Sponte sua ad munerum quo tibi carmen eat.
 35 Sic sensim ad magna venies scandens pede firmo;
 Hoc nisu studiis perge favere tuis.

ALLOCUZIONE
 AI CULTORI
 DELLA POESIA

- 1 O dotta, tanto da essere una gioventù devota a Minerva,
 cosicché le Muse e Apollo ti dicano propria,
 Applicati a questi studi non con volto tetro,
 Ma con viso sereno, se desideri avere un buon nome.
 5 Io non vorrei che tu facessi questo per costrizione:
 E infatti niente di simile si può fare, il Poeta insegna:
 Tu non dirai né farai nulla se non vuole Minerva.
 Gli intelletti non produrranno nulla di eccelso se forzati.
 Conosciute queste cose, dovresti infine fare una scelta
 10 Perché tu possa procedere diligentemente nei tuoi studi.
 La vile rude navicella non è da disprezzare prima che
 L'esperta trireme esca dalle acque.
 Né, poiché sei solito navigare in acque poco profonde, viene affidata all'alto mare.
 O puro, presta ascolto, non io, ma Ovidio ammonisce:
 15 Non per questo deve affidarsi al mare qualche barchetta
 Perché osa giocare in un lago esiguo.
 Perché questo? Bisogna cercare prima le cose piccole e infine le più grandi,
 Se uno vuole raggiungere la doppia cima del Parnaso.
 Se hai orrore di provare il destino di Fetonte,
 20 E se Icaro ti atterrisce con la sua fine:
 Ed entrambi giunsero ad un'unica triste fine:
 Questo cade nelle acque, quello invece muore per un fulmine.
 Perché? Poiché ciascuno non fu trattenuto dalla sua facoltà,
 Ciascuno venne meno al suo dovere:
 25 Questo avendo osato farsi portare in cielo da ali adattate,

²⁵ Cf. Orazio, *Ars Poetica* 268-269: "Vos exemplaria Graeca / nocturna versate manu, versate diurna".

- Quello, non padrone del cocchio, prende le briglie paterne.
 Perciò non ti allontanare, mosso da un caso simile,
 Dallo scopo nei tuoi studi, o amico delle Muse.
 Eccoti i precetti, con i quali tu possa ormai con più certezza
 30 Proseguire nell'arte sulla retta via:
 Questi infatti mostrano le cose da fuggire e quelle da seguire in qualsiasi
 Dotto genere di poesia delle Muse.
 Tu soltanto sfoglia questi precetti con mano notturna e con mano diurna
 Affinché la poesia vada per te spontaneamente allo scopo.
 35 Così gradualmente giungerai alle cose grandi salendo con piede sicuro;
 Con questo sforzo continua a coltivare i tuoi studi.

Una delle caratteristiche che colpiscono in questa poesia, in particolare in confronto ad altre dello stesso tipo, è la completa assenza di riferimenti cristiani. E tuttavia, i precetti dei quali l'autore parla, e che invita i suoi allievi ad assimilare diligentemente, non sono diversi da quelli in cui altri autori menzionano specificamente la natura cristiana della composizione poetica. Basandosi sull'autorità di due classici latini, Orazio e Ovidio, menzionati in margine accanto a citazioni tratte da essi, l'autore indica agli allievi la via da percorrere per giungere alle 'vette del Parnaso', dimora delle Muse e somma aspirazione di chi studia poesia. Chi scrive sembra desiderare soprattutto che l'allievo consideri l'apprendimento della composizione di poesia non un compito gravoso, ma una piacevole occupazione. In questo contesto si inserisce la citazione di Orazio, *Ars poetica* 385, "Tu nihil invita dices faciesve Minerva". In questi versi il classico latino si sta rivolgendo al figlio maggiore di Calpurnio Pisone: egli afferma che mentre nell'atletica e nei giochi in generale l'incompetenza viene condannata, non così avviene con la poesia. Chiunque sia di stato libero, libero di nascita, abbia censo equestre e non si sia macchiato di reati, pensa di avere il diritto di scrivere poesia. Tuttavia, ammonisce Orazio, senza il volere di Minerva, cioè senza l'ispirazione, niente si può dire (dove *dices* si riferisce alla lingua poetica) né fare (*facies* si riferisce a *versus facere*, cioè al comporre versi). L'ispirazione, in Orazio riassunta nel concetto di *natura*, è così il secondo elemento che accanto all'*ars*, cioè alla tecnica poetica, è la componente essenziale del fare poesia. Il senso dell'esortazione di Orazio al giovane Pisone è quello di non fare nulla che vada contro la sua naturale inclinazione. E in maniera simile è da intendersi l'esortazione del nostro autore che prosegue dicendo che nulla di buono può venire dalla costrizione a fare una determinata cosa.

Per questo motivo, egli prosegue illustrando la giusta via da seguire nella pratica poetica, che è quella di cominciare dalle cose più piccole e più semplici (cioè dai generi poetici meno impegnativi) per poi cimentarsi man mano con quelle più impegnative.

Il procedere dal più semplice al più complesso è esemplificato con la metafora della nave e della navigazione. Si tratta di una metafora che ha una lunga tradizione, a partire dall'antichità classica. Nella poesia latina era comune paragonare la composizione di un'opera letteraria ad una navigazione (cf. "vela dare", Virgilio, *Georgiche*, II, 41), e mentre il poeta epico era raffigurato viag-

giare nel mare aperto su una nave di grandi dimensioni, il poeta lirico era colui che navigava in un fiume su di una barchetta²⁶. Il nostro autore qui si serve invece di un distico di Ovidio (*Tristia* 2, 330-331). In questo libro Ovidio, esiliato a Tomi da Cesare Augusto, a causa di “*carmen et error*”, secondo le sue stesse parole²⁷, cerca di giustificare le accuse rivolte al *carmen*, di indurre i romani all’adulterio e di corromperne i costumi. Nei versi in questione, egli usa l’immagine della barchetta come un *topos modestiae*, addotto come ragione del suo coltivare un campo più ristretto, e cioè generi poetici leggeri, e del suo essersi invece tenuto lontano da generi più impegnativi, quali il poema epico, o comunque la celebrazione della gloriosa storia di Roma e delle gesta dello stesso Cesare Augusto. Allo stesso scopo, e rivolgendosi allo stesso destinatario, usa questa metafora Orazio nei versi succitati (*Carm.* IV, 15, 1-4a), anche se certamente in altre condizioni di vita. Nella nostra poesia questi versi sono usati in senso opposto, potremmo dire, e cioè come esortazione agli esordienti poeti a non scansare i generi più semplici e i componimenti più brevi per cimentarsi da subito con generi poetici superiori alle proprie capacità. La menzione dell’autorità di Ovidio è intesa a dare maggiore peso alle parole dell’autore, e così sono gli esempi della mitologia classica addotti poco più giù. Fetonte e Icaro sono entrambi rappresentanti, potremmo dire, dell’ambizione umana a compiere imprese sovrumane senza misurare le proprie forze: Icaro perché volle volare troppo in alto e le sue ali di cera furono sciolte dal sole, così che lui cadde in mare, mentre suo padre Dedalo che volava con le stesse ali, ma più in basso, ebbe salva la vita. Fetonte, invece, ardì chiedere al Sole, come segno che quest’ultimo era suo padre, di poter correre sul suo carro, e nonostante gli avvertimenti del Sole sulla pericolosità di tale impresa, non desistette dal suo proposito. Così avvenne che per paura, alla vista degli animali che raffiguravano i segni dello zodiaco, Fetonte allentò le redini e cominciò a deviare dalla rotta tracciata sulla volta celeste, rotta equidistante dalla terra e dal cielo. In tal modo discese troppo in basso,

²⁶ Cf. anche Orazio, il quale in *Carm.* IV, 15, 1-4a, finge che Febo lo metta in guardia dal comporre poemi epici: “Phoebus volentem proelia me loqui / victas et urbes increpuit lyra, / ne parva Tyrrhenum per aequor / vela darem” (“Febo a me che volevo narrare di battaglie / e di città conquistate, mi rimproverò con la lira / affinché io non mi imbarcassi per l’aperto Tirreno / con le mie piccole vele”). La metafora della nave e della navigazione è usata abbastanza frequentemente nelle prefazioni alle poetiche kieviane: cf., ad es., il corso *Fons Castalius* (coll. Д. С. / П. 239), nella cui prefazione il poeta diviene il navigante, la sua mente o la sua opera divengono la nave. Troviamo qui anche una serie di *topoi* tradizionali per questa metafora: la navigazione (per mare) è pericolosa, in particolare quando intrapresa da un marinaio inesperto, e infatti l’intelletto (*ingenium*) dei neopoeti è definito “*ignarum navigii*”. Spesso la nave deve guardarsi dai pericoli, costituiti da scogli, mostri marini (qui rappresentati da Cariddi), venti sfavorevoli e tempeste.

²⁷ Cf. *Tristia* 2, 207. Il *carmen* è con ogni probabilità *Ars Amatoria*, un poema didattico che dà consigli amatori agli uomini e donne di Roma. L’errore, di cui il poeta tace, poté essere o una relazione amorosa con una parente femminile di Augusto, oppure l’essere stato a conoscenza di una tale relazione (forse della nipote dell’imperatore, Giulia) e l’averne taciuto all’imperatore.

dando così fuoco alla terra; in seguito alle lamentele di quest'ultima con Giove, il re degli dei, per evitare una conflagrazione universale, fulminò Fetonte e lo fece precipitare nel fiume Eridano. Le storie di questi due personaggi mitologici sono illustrate, in particolare, nelle *Metamorfosi* di Ovidio (la storia di Icaro nel libro VIII, quella di Fetonte nel libro II).

Sperando che i suoi allievi non vogliano seguire gli esempi succitati, il professore mostra loro la retta via, che consiste nell'attenersi scrupolosamente ai precetti contenuti nel manuale, formulati tanto in maniera positiva, cioè come modelli da imitare, quanto in maniera negativa, ossia come 'vizi', difetti (di solito attinenti allo stile) dai quali guardarsi. E per sottolineare l'assiduità con la quale i giovani allievi devono applicarsi all'arte della poesia, il loro professore echeggia un verso di Orazio (*Ars poetica* 268b-269), "Vos exemplaria graeca / nocturna versate manu, versate diurna", con il quale il classico latino esorta quei poeti romani che desiderino eccellere nei generi drammatici a tenere fra le mani e leggere assiduamente i modelli greci di giorno e di notte, ossia in maniera continua e instancabile. Anche se Orazio parla specificamente dei metri, il suo consiglio, lapidario e incisivo, con l'anafora di *versate* e il chiasmo, suona come un comando al quale si è tenuti ad obbedire. Similmente suona il verso del nostro autore, che qui come in tutta la sua prefazione poetica insiste sulla assiduità e sulla costanza dell'impegno, come unica via per raggiungere risultati elevati.

* * *

Se in questi primi esempi abbiamo analizzato un tipo di uso della poesia oraziana (e non solo) che si può ricondurre ai concetti più generali di citazione e riecheggiamento (sia che la fonte sia indicata, sia che non lo sia) e che riguarda solitamente singoli versi che per la loro incisività e per la loro concisione espressiva attirano i professori kieviani, negli esempi che seguono ci troviamo di fronte ad un tipo particolare di imitazione, in cui un intero componimento poetico, o una parte di esso, è modellato (dal punto di vista metrico, tematico, e/o stilistico-lessicale) su di un altro. Si tratta di un tipo di imitazione che possiamo ricondurre al concetto di 'parodia cristiana'. La parodia cristiana, in particolare oraziana, coltivata particolarmente nel Barocco, è un tipo di componimento poetico nel quale gli elementi linguistico-stilistici e tematici e lo schema metrico dell'originale vengono usati in un nuovo componimento poetico per esprimere contenuti diversi ed estranei, o del tutto contrapposti a quelli del modello originale. In conseguenza di ciò, nel nuovo contesto questi elementi acquistano significati diversi, ad es. religioso-cristiani²⁸. Si tratta pertanto di un tipo di componimento

²⁸ La composizione di inni e di altri componimenti poetici di argomento cristiano con metri oraziani, iniziata probabilmente da colui che è generalmente considerato il primo poeta cristiano, Prudenzio (Aurelius Prudentius Clemens, 348-413 ca.), ha conosciuto nei secoli lunga fortuna. Per una rassegna sintetica della ricezione 'cristiana' di Orazio, cf. Harris 2007, capitoli 20-21, e anche Ijsewijn 1990-1998: 86-91, 108-110. Il 'padre' della variante barocca dell'imitazione parodistica della lirica oraziana è generalmente considerato il poeta scozzese George Buchanan (1506-1582), autore di *Paraphrasis Psal-*

assai diverso dalla parodia rinascimentale e dalla nostra concezione odierna di parodia, nel quale è assente ogni intento comico o satirico.

Ogni modalità di rapportarsi ad una data tradizione è la manifestazione di una presa di posizione verso quella tradizione, e l'espressione della ripresa di un 'dialogo' con essa. In questo caso, la parodia cristiana, fenomeno paneuropeo, praticato tanto dai poeti cattolici quanto da quelli protestanti, insieme alla risorgenza di generi della letteratura religiosa medievale (ad es. gli inni sacri), è la manifestazione di una cultura informata ad una visione cristiana totalizzante della vita: espressione, quest'ultima, tanto della Riforma quanto della successiva Controriforma. Certamente, un impulso importante alla controffensiva religioso-culturale cattolica nell'ambito dell'educazione, della scienza, dell'arte e della letteratura era venuto dal Concilio di Trento (1545-1563). L'aspetto principale della controffensiva promossa da quest'ultimo, e quello che più da vicino riguarda anche il tipo di educazione dell'Accademia Mohyljana, è quello dell'assimilazione dell'umanesimo rinascimentale e del suo retaggio in primo luogo attraverso la cristianizzazione dell'antichità, in particolare della sua mitologia, così da comprendere i suoi eroi e le storie pagane esclusivamente in maniera allegorica e in accordo con la religione cristiana. Com'è noto, questa nuova cultura fu elaborata in primo luogo dai gesuiti e diffusa nel loro sistema scolastico, ai principi del quale vennero improntate anche le scuole ortodosse dell'Europa orientale. Così, gli autori pagani venivano ammessi nel curriculum solo nelle cosiddette edizioni "castigatae-purgatae-castratae", sorta di antologie letterarie cristiane²⁹.

È in questa visione del mondo cristianizzata che si inserisce la parodia oraziana. I suoi antecedenti, in particolare l'uso di adattare le odi di Orazio a nuovi fini e temi, sia laici che religiosi, sono da ricercarsi nel mondo tedesco e protestante, che cercava strumenti letterari rispondenti e l'espressione migliore per la diffusione dei principi della visione del mondo cristiana riformata. Così, un numero assai elevato di poeti di diversa levatura si cimentò in questo genere di componimento prima di M. K. Sarbiewski, nella cui creazione poetica la tecnica parodistica raggiunse l'apice del suo sviluppo e soprattutto per questo fu chiamato l'"Orazio cristiano"³⁰.

morum, opera concepita nello spirito oraziano, pubblicata per la prima volta nel 1566, successivamente più volte ristampata. Le parafrasi dei salmi di Buchanan ispirarono numerosi poeti, fra i quali Jan Kochanowski. Nelle poetiche kieviane George Buchanan viene citato in particolare per il suo rifacimento del Salmo 137.

²⁹ Una tale selezione degli autori pagani era stata operata anche da uomini di cultura protestanti ed edizioni espurgate degli autori classici venivano usate anche nelle scuole protestanti. Cf., ad es., l'edizione *Selectiores Horatiani operis Odae ad formandos mores tum cognitu utiles, tum perque iucundae...*, pubblicato nel 1542 ad opera di Andrzej Winkler, rettore della scuola riformata presso la chiesa di Sant'Elisabetta a Wrocław (Budzyński 1985: 137).

³⁰ Per un'utile rassegna della numerosa produzione di 'parodie oraziane', cf. Budzyński 1985: 134-166; sulla parodia in Sarbiewski e in generale sul suo orazianesimo, cf. *ibidem*: 167-196.

In questa tradizione, seguendo l'esempio di Sarbiewski, ma anche di autori europei occidentali, si inseriscono gli autori delle poetiche kieviane. Soprattutto dopo la poetica di Prokopovyč, che aveva dedicato grande attenzione ai vari tipi di esercitazioni per gli allievi, troviamo nelle poetiche kieviane successive, oltre agli esercizi raccomandati ed esemplificati da Prokopovyč, soprattutto nella *comparatio*, nella *laudatio* e nella favola, anche questo tipo di esercitazione, che Prokopovyč illustra con l'elegia su Sant'Alessio³¹, parodia delle elegie di Ovidio *Tristia*, I, 3; I, 4.

Gli esempi che riporterò sono tratti dal summenzionato corso *Praecepta de arte poetica*.

Il primo, un frammento, ha l'aspetto di un esperimento campione, per così dire, anche per il luogo in cui si trova: si tratta del rifacimento della terza strofa di *Carm. II*, 10 di Orazio, ed è riportato dall'autore del corso per illustrare la strofa saffica minore (tre endecasillabi saffici minori e un adonio). Generalmente, nell'esemplificazione dei metri latini, com'è comprensibile, vengono utilizzati versi delle odi di Orazio, talvolta una strofa di un'ode di Orazio e la corrispondente strofa di Sarbiewski che costituisce la sua parodia; altre volte ancora versi di Sarbiewski che usano metri oraziani. Qui, per esemplificare il metro saffico minore (che consiste di tre endecasillabi saffici minori e un adonio), l'autore cita i vv. 9-12 di *Carm. II*, 10. La ripetuta citazione di versi di quest'ode nelle poetiche kieviane non è casuale (cf. *Rosa inter spinas* e *Camoena in Parnasso*): in essa, dedicata a Lucio Licinio Murena, sono contenuti motivi filosofici della lirica oraziana cari ai professori kieviani. Essi ruotano attorno al concetto della μεσότης, cioè della *aurea mediocritas*, della misura, del rifuggire gli eccessi. L'accostamento fra la nave che sa evitare tanto la tempesta quanto la bonaccia e l'uomo che segue il retto cammino è suggerito dalle metafore iniziale e finale, tratte dal campo della navigazione. In questa strofa viene fatto un paragone con un alto pino e alte torri, a voler significare che chi vuole elevarsi troppo in alto spesso finisce col cadere miseramente. Cf.:

Saepius ventis agitur ingens
pinus et celsae graviore casu
decidunt turres feriuntque summos
fulgura montis.

Più spesso l'alto pino è flagellato
dai venti, con più grave crollo
cadono le alte torri, e sulle somme vette i fulmini
s'abbattono³².

³¹ Così definisce Prokopovyč la parodia: "Videlicet cum ad normam poematis ab aliquo auctore editi nostrum opus ita aptamus, ut veluti vestigiis insistentes, et verba verbis, et sententiis sententias similes vel, si libuerit, contrarias et e regione oppositas conferamus" (Prokopovič 1961: 246). Per una breve rassegna delle definizioni della 'parodia' nelle poetiche kieviane, cf. Masljuk 1983: 187.

³² Le traduzioni italiane di Orazio sono tratte da Q. Orazio Flacco 1991.

La novità in questo caso è che dopo la citazione dei versi di Orazio, l'autore presenta ai suoi lettori un rifacimento di questa strofa, nella chiave della parodia, introdotto dall'annotazione: "Ad imitationem Horatiani accipe aliud saphicum [sic!] carmen pro exemplo". Cf.:

Saepius plagis agitur insons
Coetus et tristes graviore damno
Imminent casus feriuntque sanctos
Tela malorum.

Più spesso l'assemblea innocente è agitata
Dalle ferite e i tristi colpi incombono
Con più grave danno e le frecce dei cattivi
Feriscono i santi.

In questa parodia, o frammento di parodia, che riproduce fedelmente la costruzione sintattica dell'originale, come anche il suo metro, l'intento allegorico di Orazio non trova riscontro, non è riflesso. Al posto dell'alto pino troviamo l'assemblea innocente, presumibilmente la comunità cristiana credente, evidentemente insidiata e perseguitata dai malvagi e dai potenti. Tenendo conto del contenuto apparentemente devoto, se il sottofondo allegorico di Orazio fosse stato riprodotto si sarebbe creato un intento irrisorio, quasi a voler dire che i colpi ricevuti e le disgrazie subite sono la conseguenza delle velleità di potenza e della supposta presunzione dei cristiani. Probabilmente questa strofa faceva parte di un componimento più ampio, di una parodia dell'intera ode di Orazio. La conoscenza della fonte farebbe certamente comprendere meglio il contesto e il significato dei versi riportati. L'intento dell'autore del manuale, tuttavia, sembra essere quello di indicare ai suoi allievi questo tipo di esercitazione dotta, questa rilettura/riscrittura in senso cristiano di un autore classico.

In questo stesso manuale, infatti, troviamo altri due esempi di parodia oraziana. Il primo, incompleto, reca il titolo "Parodia Hoppii ad Christum". L'autore di questa parodia è con ogni probabilità il poeta neolatino tedesco David Hoppius (David Hoppe), autore di *Parodiae in Libros Odarum et Epodon Quintii Horatii Flacci rebus sacris maximam partem accommodatae* (Königsberg 1634)³³. Anche in quest'esempio, il contenuto profano del modello viene 'coerentemente' sacralizzato, ciò che è espresso dalla sentenza, sorta di epigrafe, evidentemente dell'autore, "Alij alijs, ego delector rebus sacris", riportata dal professore di poetica. Presentiamo i testi latini a fronte, seguiti dalle rispettive traduzioni italiane:

Oda Horatii ad Maecenatem

Maecenas atavis edite regibus,
o et praesidium et dulce decus meum,

Parodia Hoppii ad Christum

Iesu Rex, atavis nate potentibus
O et praesidium et suave decus meum

³³ Anche se non abbiamo avuto la possibilità di consultare quest'edizione, crediamo che la suddetta parodia sia contenuta in essa. Cf. Viiding 2002: 109 (n. 207), 161.

sunt quos curriculo pulverem Olympicum
collegisse iuvat metaque fervidis
evitata rotis palmaque nobilis
terrarum dominos evehit ad deos;
hunc, si mobiliū turba Quiritium
certat tergemini tollere honoribus;
illum, si proprio condidit horreo
quicquid de Libycis verretur areis.
Gaudentem patrios findere sarculo
agros Attalicis condicionibus
numquam demoveas, ut trabe Cypria
Myrtoum pavidus nauta secat mare.
Luctantem Icaris fluctibus Africum
mercator metuens otium et oppidi
laudat rura sui; mox refecit rates
quassas, indocilis pauperiem pati.
Est qui nec veteris pocula Massici
nec partem solido demere de die
spernit, nunc viridi membra sub arbuto
stratus, nunc ad aquae lene caput sacrae.
Multos castra iuvant et lituo tubae
permixtus sonitus bellaque matribus
detestata. Manet sub Iove frigido
venator tenerae coniugis inmemor,
seu visa est catulis cerva fidelibus,
seu rupit teretis Marsus aper plagas.
Me doctarum hederæ præmia frontium
dis miscent superis, me gelidum nemus
Nympharumque leves cum Satyris chori
secernunt populo, si neque tibus
Euterpe cohibet nec Polyhymnia
Lesboum refugit tendere barbiton.
Quod si me lyricis vatibus inseres,
sublimi feriam sidera vertice.

Sunt quos assidue docta volumina
Pervoluisse iuvat, tempus et optimis
Impensum studijs ars quoque nobilis
Musarum sobolem pervehit ad Deos.
Hunc si nobilium nomina³⁴ principum
Possit perpetuis condere versibus;
Illum, si propria condidit arcula,
Quic quid colligitur mercibus ex malis.
Gaudentem patrios fundere sacco
Nummes egregis vix rationibus
Unquam permoveas, ut fugiens gulam
Frugalibus³⁵ placitis, absteineat cibis.
Fumantem facibus perpetuis domum
Aegrotus metuens pectore supplici
Fundit vota Deo; mox redit ad suos
Mores indocilis mente Deum sequi.
Est qui perpetuæ secula gloriae,³⁶

Ode di Orazio a Mecenate

Mecenate, progenie di avi re
o tu, difesa e dolce mia gloria
v'è chi ama coprirsi della polvere
d'Olimpia su di un carro e con le fervide

³⁴ Questa lettura non è sicura, in quanto il vocabolo è abbreviato, e con 'nomina' non verrebbe rispettato il metro, l'asclepiadeo minore.

³⁵ Dovrebbe essere "frugalibus".

³⁶ La parodia si interrompe dopo questo verso alla fine del foglio 11v., anche se evidentemente l'autore aveva intenzione di proseguirla, poiché in basso troviamo la parola "et" con la quale doveva iniziare il verso successivo.

ruote sfiorare la meta, averne illustre
 palma; si sente acceso fra gli dei signori
 del mondo questi, se la mutevole turba
 dei Quiriti lo innalzi a gara ai tre supremi
 onori; quegli, se stipò nel suo
 granaio quanto si può raccogliere nelle aie africane.
 Mai, neanche con tesori di Attalo
 Potresti indurre a solcare il mar Mirtoo,
 su una nave di Cipro, pavido navigante,
 chi fende con il sarchio i campi dei suoi padri,
 e ne gioisce. Il mercante teme l'Africo
 in lotta con i flutti Icarii,
 e loda gli ozi agresti del villaggio,
 poi riaggiusta il legno infranto, si ribella
 alla penuria. Altri si bea alle tazze
 di massico vetusto e a passare parte
 della giornata di lavoro ora disteso sotto un verde
 corbezzolo, ora presso il mormorio
 d'una sacra sorgiva. Molti amano
 le armi, di litui e trombe il suono misto,
 la guerra odiata dalle madri. Sotto
 il freddo cielo il cacciatore, immemore
 della tenera sposa, attende con i fidi
 cani a sorprendere un cervo o un cinghiale
 marso che rompa le ben attorte reti. Me
 l'edera premio delle dotte fronti
 mischia agli dei, me il fresco bosco e le lievi
 danze di Ninfe e Satiri distinguono
 dal volgo, purché Euterpe sciolga il flauto
 ed intoni Polinnia la lesbiaca cetra.
 Ché se tu mi porrai tra i lirici
 poeti, la mia fronte andrà alle stelle.

Parodia di Hoppius a Cristo

O re Gesù, nato da avi potenti
 O tu, difesa e soave mia gloria
 v'è chi ama leggere e rileggere assiduamente dotti
 libri, e il tempo speso per ottimi studi
 e anche la nobile arte conducono
 la progenie delle Muse fino agli Dei;
 questi, se può celebrare con versi eterni
 i nomi dei nobili principi;
 quegli, se stipò nel suo scrigno
 quanto raccolse da cattive merci.
 A mala pena con argomenti eccellenti potresti
 mai persuadere colui che ne gode
 ad effondere dal borsellino i soldi paterni,

cosicché fuggendo la gola, accontentandosi
 di quelli frugali, tenga lontana dai cibi la casa
 fumante con faci perpetue.
 Il malato timoroso con cuore supplice
 sparge voti a Dio; subito torna ai suoi costumi
 indocile nella mente a seguire Dio.
 Vi è chi di gloria perpetua nei secoli...

La somiglianza fra le due poesie è manifesta. In entrambe il metro è l'asclepiadeo primo (serie monostica di asclepiadei minori). La parodia segue l'originale abbastanza fedelmente, fin nella costruzione sintattica, talvolta quasi letteralmente, ad es., nel secondo verso. Il destinatario di quest'ode, che apre il primo libro delle odi, è Mecenate, il protettore e amico fraterno di Orazio. L'ode affronta un tema caro al classico latino, quello della scelta di vita, e contiene l'affermazione del valore di questa scelta, che nel suo caso è quella della poesia. Per arrivare nella conclusione all'affermazione della sua scelta, Orazio illustra differenti generi di vita, che contengono il dibattito sul rapporto fra vita attiva e contemplativa, proprio della cultura a lui contemporanea.

È interessante osservare come l'attività attraverso la quale alcuni uomini aspirano ad acquistare gloria immortale ed essere così assimilati agli dei, che in Orazio sono i giochi olimpici, nella parodia è lo studio diligente e la composizione di poesia encomiastica. Le attività umane, cioè, sono elencate secondo una diversa gerarchia, in cima alla quale, laddove in Orazio troviamo la poesia lirica, nella parodia evidentemente c'era il servire Dio, forse la lettura e lo studio delle Sacre Scritture, la teologia. Che il primo posto fra le attività umane nella parodia è occupato dalle cose sacre, oltre che dall'epigrafe, è mostrato dall'elenco degli altri comportamenti umani, contrari ai comandamenti divini: dove in Orazio abbiamo l'accumulazione delle ricchezze, cioè del grano dei campi dell'Africa settentrionale, nella parodia troviamo cattive merci, che può essere compreso anche come merci acquisite con azioni disoneste; laddove Orazio parla dell'agricoltura e le contrappone la navigazione, nella parodia troviamo il biasimo di coloro che si danno ai piaceri corporali a scapito dello spirito. E di nuovo al mercante che si ribella alla povertà della vita da contadino e decide di tentare la fortuna e rimettersi per mare, corrisponde il malato, evidentemente anche incallito peccatore, il cui pentimento è superficiale, di breve durata e dettato esclusivamente dalla paura della morte e del castigo divino e non da un cuore sincero. Al lessico che designa *realia* pagani contemporanei a Orazio viene sostituito lessico cristiano o neutro (cf., ad es., "Attalicis condicionibus" sostituito con "egregis rationibus").

L'esempio successivo si trova nel capitolo "*De Hymno*". L'inno è qui definito come un "carmen sive cantus in Deum", nel quale il poeta cristiano deve cimentarsi con letizia. Oltre a questa breve definizione, l'autore ricorda che la Chiesa cattolica celebra con inni anche i santi nei giorni di festa stabiliti per il loro ricordo. Nelle poetiche kieviane troviamo diversi esempi di inni, alcuni dei

quali composti con metri oraziani³⁷. Quello che segue è tuttavia molto simile ad una parodia, e quindi non soltanto usa un metro oraziano (in questo caso quello alcaico), ma altresì ricalca, talvolta letteralmente, *Carm.* I, 29 di Orazio. L'autore del manuale non specifica la paternità della parodia, che potrebbe pertanto anche essere sua, la definisce semplicemente “ode ad Christum sananae [sic! Satanae?] et inferni victorem”.

Come su, presentiamo l'originale oraziano e la sua parodia l'uno accanto all'altra; ad essi seguono le rispettive traduzioni.

Icci, beatis nunc Arabum invides
gazis et acrem militiam paras
non ante devictis Sabaeae
regibus horribilique Medo

nectis catenas. Quae tibi virginum
sponso necato barbara serviet?
puer quis ex aula capillis
ad cyathum statuatur unctis,

doctus sagittas tendere Sericas
arcu paterno? Quis neget arduis
pronos relabi posse rivos
montibus et Tiberim reverti,

cum tu coemptos undique nobilis
libros Panaeti Socraticam et domum
mutare loriceis Hiberis,
pollicitus meliora, tendis?

Iesu malignis nunc Satanae invides
Auis et acrem militiam paras
Non ante devictis averni
Gentibus et Stygio Tyranno

Nectis catenas; nunc tibi gens pia
Orto subacto serviat unice.
Minister in templo sacro unctus
Ad cathedram statuatur aura,

Doctus fideles pascere oves tuas
Verbo sacrato: quis neget impijs
Pravas remitti posse noxas
Mentibus et satanam fugari,

Quum tu Redemptor Christe in amabiles
Sedes draconis, tartaream et domum
Vastare credenti cohorti
Pollicitus meliora tendis.

Uccidi, ora tu le beate arabe ricchezze
brami, e prepari una guerra spietata
ai re di Saba, mai prima vinti,
e catene tu forgi per i selvaggi Medi.

Qual mai dei barbari fanciulla,
Cui avrai ucciso il fidanzato, asservirai?
Qual regale valletto dai capelli
profumati sarà sempre accanto

³⁷ Nelle poetiche kieviane l'inno è comunemente definito come un canto sublime di lode in onore della divinità. Generalmente ne vengono menzionate tre varianti: 1. l'inno che deriva dalla tradizione ebraica, il cui creatore e modello era Davide, autore dei Salmi; 2. l'inno che deriva dall'antichità classica greco-romana: suoi autori e modelli vengono nominati Orfeo, Lino, Museo, Omero. Questi inni erano composti in onore di dei e dee pagani e le peculiarità di questo genere erano l'invocazione alla divinità e l'utilizzo del dimetro giambico o dell'esametro; 3. infine, l'inno ecclesiastico, composto in onore del Dio cristiano e di altre persone divine, ad es. lo Spirito Santo, o i santi. La trattazione dell'inno era generalmente inclusa in quella sulla poesia lirica.

alla tua coppa, egli avvezzo a tendere
 sull'arco patrio orientali saette?
 Chi potrebbe negare che i declivi ruscelli
 possano ritornare in cima ai monti,
 e il Tevere arretrare, se tu, splendida
 promessa, i libri illustri di Panezio
 da ogni parte acquistati e la schiera socratica
 Pensi a mutare con corazze iberiche?

O Gesù, ora tu guardi con occhio ostile gli ardimenti
 di Satana, e prepari una dura milizia
 contro le invitte genti dell'Averno
 E per il tiranno dello Stige

Forgi catene; ora un popolo pio serva unicamente te
 che ti sei sottomesso alla nascita.
 Un sacerdote unto nel tempio sacro
 sia stabilito sul pulpito dall'alto,

Avvezzo a pascere le tue pecore fedeli
 con la parola sacra: chi potrebbe negare che
 alle menti empie possano essere rimesse
 Le turpi colpe e possa essere messo in fuga Satana,

Quando tu, Cristo Redentore, che hai
 promesso cose migliori alla schiera dei
 credenti, muovi a devastare
 le sedi amate dal serpente e la dimora infernale?

In *Carm.* I, 29 di Orazio, il destinatario è l'amico Iccio, che si apprestava a partire per l'Arabia a seguito della spedizione guidata dal prefetto di Egitto Elio Gallo. Qui Orazio contrappone il passato filosofico di Iccio ad un futuro che promette di procurargli grandi piaceri e ricchezze. L'ode ha una struttura bipartita: la prima parte (versi 1-10a) illustra i nuovi interessi di Iccio, tutto proiettato verso il miraggio di nuovi successi e di nuove ricchezze; la seconda parte (versi 10b-16), gli interessi passati, cioè la filosofia. L'intento umoristico è abbastanza palese: "l'ode consiste nell'ironica presentazione di un intellettuale, per di più stoiceggiante, preso da improvvisi smanie di conquista e di arricchimento"³⁸. Nella parodia ucraina, l'umorismo è naturalmente assente, anzi, c'è un capovolgimento della giocosa ironia, che è anche evidenziata dalla collocazione del vocativo all'inizio del primo verso, che abitualmente era riservata alla divinità: qui infatti il destinatario è Gesù Cristo stesso, e l'autore si rivolge a lui esprimendo la speranza della realizzazione delle sue promesse per coloro che hanno creduto alla sua parola. Il tema della sconfitta delle forze del demonio e dell'instaurazione del regno divino era popolare nella poesia neolatina barocca europea. Anche qui è conservato il metro dell'originale (strofa alcaica) ed è ricalcata abbastan-

³⁸ Q. Orazio Flacco 1991: I, 599.

za fedelmente la struttura sintattica dell'originale, fino agli enjambement e alla costruzione con l'inversione al verso 14 ("Socraticam et domum", "tartarea et domum"). Alla terminologia pagana è sostituita quella cristiana: invece delle arabe ricchezze che Iccio invidia, troviamo le malefatte di Satana, che Gesù Cristo vede di cattivo occhio (con una diversa accezione del verbo *invideo*), invece dei principi della Sabea (regione dell'Arabia), troviamo i popoli dell'inferno e il tiranno dello Stige. In questo caso, laddove per la classicità latina con lo *Stygius Tyrannus* si intendeva Plutone, qui con questa locuzione s'intende Satana, e questa reinterpretazione in chiave cristiana consente di conservare la terminologia pagana. Invece delle interrogazioni ironiche di Orazio sui futuri piaceri di Iccio, abbiamo una serie di affermazioni, e l'espressione di speranza che il popolo di Cristo serva fedelmente Lui che si è incarnato per la salvezza degli uomini. Non è del tutto chiaro a chi si riferisca il vocabolo *minister*, probabilmente alla figura sacerdotale in genere, al sacerdote come servitore di Cristo e 'alter Christi', e in quanto tale autentico pastore di anime. Agli *adynton*³⁹ dell'ode oraziana sono sostituiti quelli cristiani, le promesse di Cristo, impossibili agli occhi del mondo, la remissione dei peccati, la sconfitta del demonio e della morte, la resurrezione della carne. Infine all'*aprosdoketon*⁴⁰ dell'ode oraziana corrisponde il motivo della distruzione delle dimore infernali e apparentemente della loro trasformazione in dimore amabili. Anche se il verbo *mutare* dell'originale oraziano è sostituito da *vastare*, questa trasformazione sembra essere sottintesa dall'accostamento con l'originale.

* * *

Gli esempi su riportati non sono le sole occorrenze di imitazione oraziana nelle poetiche kieviane, ma sono tuttavia abbastanza rappresentativi del tipo di uso che i professori kieviani fanno del retaggio oraziano. Altri esempi simili sono costituiti dall'uso di metri oraziani, in particolare l'alcaico, per la composizione di odi su tema religioso e morale (in particolare inni alla Beata Vergine e ai santi, lodi della virtù ed esecrazioni dei vizi, e sim.). Questo fatto non deve stupire se si tiene conto che le poetiche kieviane erano manuali di insegnamento e quindi avevano uno scopo eminentemente pratico. Se da un lato la poesia di Orazio era esemplare per il suo virtuosismo metrico e il suo lungamente studiato *usus verborum*, e in tal senso veniva spesso citata nella poetica generale come modello da studiare e da prendere ad esempio, dall'altro la sua ricezione all'Accademia Mohyhliana doveva di necessità passare attraverso il filtro, per così dire, dei principi che informavano l'istruzione presso di essa, e che possono essere riassunti nella formula di *pietas litterata*⁴¹. L'educazione, cioè, dove-

³⁹ Figura retorica di carattere logico, consistente nel rimarcare con enfasi un fatto impossibile.

⁴⁰ Parola o espressione impreveduta, usata in modo straniante o al posto di una locuzione consueta.

⁴¹ Su questa formulazione, che racchiude il programma erasmiano di riforma dell'istruzione, mai messo in pratica, cf. Bolgar 1963: 329-369.

va avere soprattutto un fondamento morale e per questo basarsi su testi antichi in cui la virtù fosse esaltata e il vizio condannato. Per la pedagogia gesuitica, e quella dell'Accademia Mohyljana che ad essa si rifaceva, la poesia era un vero e proprio 'esercizio spirituale', una sorta di teologia poetica⁴². Attraverso la rielaborazione in chiave cristiana degli autori pagani e la 'fondazione' di un proprio 'Parnaso' sulle colline di Kiev⁴³, gli ucraini ambivano ad inserirsi nella *Latinitas* europea. Il libero uso e adattamento del retaggio classico e della sua rielaborazione da parte di umanisti dell'Europa occidentale di diversa appartenenza confessionale, mostra che l'Ucraina partecipava pienamente della cultura europea contemporanea. Al tempo stesso, l'accento sulla propria individualità, diversità e indipendenza è bene illustrato dalle composizioni poetiche che contengono un *topos* della letteratura classica e neolatina, ma 'capovolto'. Si tratta dell'invito ad Apollo e alle Muse a giungere nella patria del poeta e ad insediarsi. Nelle poetiche kieviane, invece, assai spesso Apollo e le Muse sono invitati a lasciare il Parnaso per far luogo ad altri protettori, di segno cristiano, quali la Vergine Maria, Giovanni Battista e altri santi e personaggi biblici⁴⁴. Questo tipo di invocazioni intendono evidenziare l'assimilazione del retaggio classico pagano in chiave cristiana, e così sottolineano il carattere locale, distintivo di questa ricezione, che avviene sotto l'egida dell'Ortodossia. Questo fatto mostra anche che la letteratura neolatina in Ucraina non è un fenomeno semplice ed univoco. È necessario studiare testi neolatini prodotti nell'ambito dell'Accademia Mohyljana insieme alle opere letterarie in polacco (che può essere considerata la seconda lingua della *Latinitas*), slavo ecclesiastico e in 'prosta mova', che venivano prodotti nello stesso ambiente culturale, poiché essi riflettono una stessa realtà. L'ulteriore studio della letteratura neolatina creata nell'Accademia Mohyljana probabilmente confermerà il carattere peculiare della ricezione dei classici in Ucraina e della sua specifica *Latinitas*, e ci permetterà di fare nuova luce sulla questione della formazione di una distinta identità culturale e nazionale ucraina, che come altrove è in gran parte passata attraverso la scuola e la letteratura.

Bibliografia

Bolgar 1963: R. Bolgar, *The Classical Heritage and Its Beneficiaries*, Cambridge 1963.

⁴² Cf. Li Vigni 2005: 28 ssg.

⁴³ Cf. le immagini ricorrenti nelle poetiche kieviane del *locus amoenus* pindarico, che si trova ora sui colli di Kiev con gli attributi ad esso propri: la limpida fonte pegasea, il folto fogliame dell'alloro, il ripido e impervio sentiero montano cui solo pochi possono accedere, la vetta della raggiunta arte poetica.

⁴⁴ Cf., ad es., l'ode alla Vergine Maria nel manuale *Hymettus extra Atticam...* (coll. 315 Π / 122, f. 2v.).

- Budzyński 1975: J. Budzyński, 'Parodia' i 'palinodia' horacjanska w liryce M. K. Sarbiewskiego. *Studium z techniki poezji barokowej*, "Meander", 1975, 30, pp. 88-108.
- Budzyński 1985: J. Budzyński, *Horazjanizm w liryce polsko-lacińskiej Renesansu i Baroku*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1985.
- Curtius 1953: E.R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, New York 1953.
- Fraenkel 1993: E. Fraenkel, *Orazio*, Roma 1993.
- Harrison 2007: S. Harrison (a cura di), *The Cambridge Companion to Horace*, Cambridge 2007.
- Ijsewijn 1990-1998: J. Ijsewijn, *Companion to Neo-Latin Studies*, 2 vv., Leuven-Louvain 1990-1998.
- Li Vigni 2005: A. Li Vigni, *Poeta quasi creator. Estetica e poesia in Mathias Casimir Sarbiewski*, Palermo 2005.
- Ludwig, Tränkle 1993: W. Ludwig, H. Tränkle (a cura di), *Horace. L'oeuvre et les imitations. Un siècle d'interprétation*, in: *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XXXIX, Genève 1993.
- Masljuk 1983: V.P. Masljuk, *Latynomovni poetyky i rytoryky XVII-peršoji polovyny XVIII st. ta jix rol' u rozvytku teoriji literatury na Ukrajinu*, Kyjiv 1983.
- Michałowska 1974: T. Michałowska, *Staropolska teoria genologiczna*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974.
- Myšanyč 1981: O. Myšanyč (a cura di), *Literaturna spadščyna Kyjivs'koji Rusi i ukrajins'ka literatura XVI-XVIII st.*, Kyjiv 1981.
- Q. Orazio Flacco 1991: Q. Orazio Flacco, *Le opere*, a cura di F. Della Corte, P. Venini, trad. di L. Canali, Roma 1991.
- Prokopovič 1961: F. Prokopovič, *Sočinenija*, Moskva-Leningrad 1961.
- Viiding 2002: K. Viiding, *Die Dichtung Neulateinischer Propemptika an der Academia Gustaviana (Dorpatensis) in den Jahren 1632-1656* (= *Dissertationes Studiorum Graecorum et Latinorum Universitas Tartuensis*, 1), Tartu 2002.

<<http://www.uni-mannheim.de/mateo/camena/micy1/te01.html>>

La connaissance du judaïsme en Pologne dans l'œuvre de Gaudencjusz Pikulski, *La méchanceté des Juifs* (Lwów 1760)

Daniel Tollet (Université de Paris IV – Sorbonne)

1. Introduction

Depuis la seconde moitié du XVII^e siècle, les juifs de Pologne se ruralisaient et s'installaient dans les régions orientales de la Confédération.

Tableau n°1: "L'évolution de la part de la population juive dans la Confédération polono-lituanienne" (Schipper 1933: 29-33; Mahler 1967: 159; *Historia Polski w liczbach* 1990: 14, 37)

Années	catégories	Gde-Pologne	Pte-Pologne	Lituanie	Ukraine - Russie
1580	juifs	16 000	10 000		34 000
	pop. tot.	1,2 M	1,2 M	1,7 M	
1676	juifs	13 700	27 000		96700
	pop. tot.	1,5 M	1,6 M		
1764	juifs	43 800	100 800	157 900	215 516

Les sabbataïstes – partisans des successeurs du Sabbataj Cwi dont la doctrine se fondait sur le Zohar, professant que la foi juive était fautive, que le *Talmud* contenait des écrits hostiles aux Saintes-Écritures, que le Messie était déjà venu et que Dieu était un en trois (Scholem 1983) – étaient nombreux à s'être installés, en Volhynie venant de l'Empire ottoman. Avec le retour dans le territoire de la République, par le traité de Karlowitz en 1700, de Kamieniec-Podolski, on observe que, dans cette région, la confrontation des spiritualités allait faire naître, vers le milieu du siècle, des courants messianiques et mystiques: le frankisme et le hassidisme (Doktor 1998, 2004; Baumgarten 2006). Par ailleurs, des chrétiens se plaignaient des privilèges dont jouissaient les juifs en Pologne; aussi, lorsqu'il eut connaissance de cette situation, le pape Benoît XIV Lambertini (1740-1758) publia, le 14 juin 1751, l'encyclique *A quo primum* – rédigée à la suite de persécutions contre les juifs dans le diocèse de Luck – sur la coexistence des juifs et des non-juifs dans le royaume de Pologne (*Bullarii Benedicti* 1827; Caffiero 2004: 54).

Ces faits constituent le point de départ de l'ouvrage de Pikulski (1760: 37; *Polski słownik biograficzny* 1981: 225-226), *La méchanceté des juifs*, édité à

Lwów en 1759 puis de nouveau en 1760 chez Jan Szlichtyn, fondateur d'une dynastie d'imprimeurs de Lwów spécialisée dans la production de livre religieux d'abord et de la presse ensuite. L'auteur, était un théologien, appartenant depuis 1740 à l'Ordre des bernardins polonais qui professait la théologie morale (entendez la casuistique) au séminaire de Lwów; il voulait proposer aux chrétiens une encyclopédie du judaïsme pensée comme un guide de la malfaisance des juifs. Pikulski lisait dans l'encyclique pontificale une condamnation du laxisme des Polonais à l'égard des juifs accusés de les exploiter notamment en employant des serviteurs chrétiens. Il y avait déjà fort longtemps que le pape Innocent III Lotario (1198-1216) avait énoncé le principe de la séparation des juifs et des chrétiens (Pikulski 1760: 37) et l'interdiction de confier des offices publics aux juifs (Pikulski 1760: 34-37), pourtant, les statuts des juifs de Grande-Pologne, donné à Kalisz en 1264, alignait les droits de ces derniers sur ceux du Saint-Empire en leur permettant de commercer et de pratiquer l'usure, comblant ainsi un vide juridique polonais en matière d'organisation des tribunaux et de protection des biens. Ces privilèges avaient provoqué une réaction de l'Église polonaise réunie en synode à la demande du légat pontifical, à Wrocław en 1267, qui exigea la séparation physique et l'interdiction pour les juifs de remplir des fonctions administratives. Ces mesures furent renouvelées en 1285 à Leszczno puis en 1279 à Budza (Pikulski 1760: 12; Gumplowicz 1914: 3; Horn 1983: 75). Pikulski pouvait donc considérer que depuis toujours, "en Pologne, nous vendons notre honneur pour quelques milliers de *złoty* sans égard pour les conséquences économiques".

Mais le texte, plus subtil, de Benoît XIV avait aussi rappelé que saint Bernard pensait que ce n'est pas par la force mais par la conviction que l'on gagnerait les juifs pour l'Église et comme l'avait proposé Alexandre III Bandinelli (1159-1181), selon ce que César Baronius rapporte, il fallait entretenir un commerce avec les juifs afin de pouvoir les convaincre. Stimulé par l'attitude pontificale, le clergé polonais crut de son devoir d'œuvrer énergiquement à la conversion des juifs.

2. *Le frankisme en Podolie*

En 1755, Jakub Frank, dirigeant des sabbataïstes, s'était installé en Podolie où il animait les cérémonies de la secte ; l'une d'elle, à Lanckorona, sur dénonciation du tribunal rabbinique de Satanów, fut déclarée orgiaque, et ses participants emprisonnés, sauf Frank – parce qu'il était sujet turc – qui repassa dans l'empire ottoman où il allait se convertir à l'islam. L'affaire de Lanckorona fut évoquée, en 1756, à Brody, devant le Conseil [juif] des Quatre Pays qui, sur les conseils de Jacob Emdem, prononça l'excommunication des sabbataïstes auxquels on reprochait entre autres, d'étudier la *qabbale* dès l'enfance.

Frank engagea alors ses fidèles, les "croyants", à rompre avec le judaïsme et à se placer sous la protection de Mikolaj Dembowski (1680-1757) évêque de

Kamieniec depuis 1743, secrétaire du roi, chanoine de Płock et de Varsovie, partisan des Saxons et lié à la cour d'Auguste III qui le nomma en 1757 archevêque de Lwów. Frank obtint de l'évêque qu'il provoquât, à Kamieniec, du 20 au 28 Juin 1757, une disputation des anti-talmudistes avec les rabbins. Cette disputation fournit aux frankistes l'occasion de préciser leur doctrine: croyance en la *Tora* de Moïse; la *Tora* et les Prophètes qui sont obscurs ne peuvent être interprétés qu'avec l'aide de Dieu; la *Tora* ne peut être comprise à l'aide du *Talmud*; les sabbatéens croient en un Dieu unique qui a créé l'autre monde; ils croient en la Trinité au sein de Dieu; ils croient aux formes corporelles de Dieu qui est pourtant sans péché; Jérusalem ne sera pas reconstruite avant la fin du monde; l'attente du Messie est une vanité; Dieu a une forme humaine. Selon Pikulski, les qabbalistes reconnurent qu'un seul Dieu existait en essence mais en trois personnes. Pourtant, les contre-talmudistes avaient aussi déclaré que le Messie n'était pas venu puisque nous continuons à mourir et que l'on accouchait dans la douleur – ce qui était en contradiction avec l'acceptation de sa venue (Pikulski 1760: 55-56; Kraushar 1895: I, 84-93). La disputation, comme on pouvait le prévoir, se termina au bénéfice des anti-talmudistes et le *Talmud* fut brûlé publiquement à Lwów, à Brody, à Żółkiew et à Kamieniec-Podolski.

3. *La disputation de Lwów*

Après le décès de l'évêque de Kamieniec, dans une lettre du 20 février 1759 adressée par Jehuda ben Nossen et Salomon ben Elias à l'archevêque de Lwów, Władysław-Aleksander Lubieński (1703-1767), qui allait devenir le primat de Pologne, les sabbataïstes (que l'on nomme déjà frankistes) demandèrent une disputation avec les rabbins sur sept points; ils reconnaissaient entre autre la venue du Christ mort sur la croix, acceptaient la valeur du baptême et accusaient les talmudistes de commettre des crimes rituels (Pikulski 1760: 39; Doktor 1998: 169-170). De ce fait, les frankistes furent victimes de calomnies portant sur leur vie sexuelle de la part des talmudistes.

Le nonce apostolique, Nicolas Serra (en poste de 1754 à 1760), se montra hostile à cette initiative dont l'Église polonaise attendait des baptêmes (*Nunz Pol*: 271, 272, 277, 384, 395; Kraushar 1895: I, 138-160). De plus, les frankistes formulaient de nouvelles exigences qui, si elles n'avaient pas été rejetées par le primat, auraient fait, de ce groupe néophyte, une communauté sur le modèle de l'uniatisme. Ce que mentionne Dow Ber de Bolechów, juif partisan des Lumières (*Haskala*) et auteur d'un manuscrit intitulé *Les mots de la compréhension* (*Divre Bina*, en hébreu) qui assista à la dispute de Lwów, relève que le baptême des frankistes n'était pas prévu avant la fête des Trois Rois de 1760, et que les frankistes demandaient à ne pas être forcés de couper leur barbe, à pouvoir conserver leurs noms juifs, à ne pas manger de porc, à se reposer le samedi et à lire le *Zohar* (Doktor 1998: 171). Frank professait que le baptême n'était qu'un acte public qui ouvrait la voie du royaume messianique et il voulait obtenir, des

autorités, le droit d'établir ce royaume en Podolie. Aussi, les frankistes demandèrent une aide financière pour s'installer à Busk – bourgade où les juifs étaient implantés depuis avant le XVI^e siècle et qui fut au XVIII^e siècle un important centre sabbataïste. Nahman b. Samuel de Busk qui les représentait à Kamieniec en provenait et Frank y avait séjourné (*Encyclopedia Judaica*, [cité E.J. ensuite] 1972, IV, col. 1536) – et à Gliniany – Petite ville proche de Lwów où il y avait des juifs depuis le XII^e siècle. Elle devint un centre sabbataïste, puis frankiste, et enfin un lieu hassidique (E.J., VII, coll. 621) – et y commercer et y travailler de leurs mains en sûreté (Pikulski 1760: 146) ce qu'ils obtinrent contre l'avis du nonce, qui préférerait que des colons chrétiens fussent établis en Podolie. Pour leur part, les magnats, qui doutaient de la loyauté de Frank, étaient aussi opposés à son établissement à la frontière et ce d'autant que ses partisans ne vivaient que d'aumônes. Ils voulaient les diviser et les établir sur leurs biens (Doktor 1998: 177, 175-176; Ms 6968 II).

La disputation débuta bien à Lwów – la ville de Lwów apparaissait comme plus appropriée pour une dispute théologique avec les juifs que Kamieniec. Son importance était beaucoup plus grande. L'archevêché de Lwów rapportait 36000 livres de monnaie française, tandis que Kamieniec n'en rapportait 3000 seulement (De Commanville 1755) – le 17 juillet 1759 dans la cathédrale à 2 heures de l'après midi. L'entrée s'y fit sur présentation de billets et l'administrateur apostolique, Mikołaj Mikulski, archidiacre et administrateur de la cathédrale de Lwów (Kraushar 1895: I, 149 sq.), ouvrit la séance par la lecture du Psaume 50 (en réalité, Ps. 51), verset 12: "Crée en moi un cœur pur, Elohim, et rénove en mon sein un esprit ferme". La teneur des débats fut diffusée, entre autre, par le livre de Pikulski qui avait déjà été chargé par le prélat de préparer les frankistes à la conversion au catholicisme. Pikulski donne le compte rendu le plus détaillé de cette disputation mais il en existe d'autres: ceux de Konstantyn Awedyk (Ks.), *Opisanie wszystkich dwórnieszych okoliczności nawrócenia do wiary ...*, Lwów, 1760, de Stanisław-Dominik Kleczewski, *Dysertacja albo mowa o pismach żydowskich ...*, Lwów, 1759, de F. Kleyn, *Coram iudicio memoria Nicolai ... Dembowski... expedita*, Leopoldis 1758. À partir de 1758, Pikulski s'intéressait donc au judaïsme et avait demandé au rabbin de Lanckoron-nad-Zbruczem, bourgade du canton de Kamieniec où vivaient de nombreux juifs (Sulimierski 1880-1902: V, 70), la traduction de textes du *Talmud* et du *Zohar* et surtout, il assurait être parvenu à obtenir également les textes des témoignages laissés par Jan Serafinowicz, ancien rabbin de Brześć-nad-Bugiem (en fait, de Brest-Litovsk). Serafinowicz, accusé de crime rituel s'était converti, en 1712, au catholicisme. Ses parrains et marraines furent Constantin, le fils de Jean III Sobieski et le magnat Élisabeth Sieniawska-Lubomirska liée aux jésuites. L'archiprêtre de Sandomierz, Stefan Żuchowski, qui a obtenu sa conversion, en fait un élément central de sa connaissance des crimes rituels (*S.G.K.P.*: I, 399 sq.; Żuchowski 1713). Enfin, bien qu'il ne le mentionne pas, l'auteur connaissait les travaux des érudits luthériens allemands, en particulier ceux de Jean-Christophe Wagenseil (1633-1705) érudit allemand de commentaires sur le *Talmud* et publicateur d'ouvrages sur les publications des rabbins (dont les *Toledot ieshu*

[Histoires de Jésus, en hébreu] qui sont des contre-Évangiles) (Moréri 1735: II, 665), publiés en 1681 à Altdorf, sous le titre latin de *Tela ignea Satanae*. L'importance historique de l'ouvrage de Pikulski tient à sa relation minutieuse de la conversion des frankistes au catholicisme et des accusations portées par eux contre les autres juifs.

Selon notre auteur, tous les thèmes abordés – tournant principalement autour de la messianité du Christ – et examinés pendant trois mois au cours de douze disputations, le furent dans l'ordre suivant: exposé des contre-talmudistes, réponse des talmudistes qui sont environ 40 rabbins (Pikulski 1760: 192), conclusion des catholiques. Accusés de crime rituel, les talmudistes reconnurent seulement utiliser du vin pour Pâques et qu'il devait être rouge (Pikulski 1760: 304; Le Brun et Stoumsa 1998: 73 sq.) mais, s'opposant à toute assimilation du vin au sang, ils soulignèrent que Maimonide (dit RamBam), auteur du *Yad ha Hazzakah* (la main forte, en hébreu), qui commentant le Ps. CXLV, 9, a interdit aux juifs l'usage du sang humain même provenant de sa propre dent. Au XVI^e siècle, le *Schoulhan Aroukh*, à la suite de Maimonide, ordonna de jeter un oeuf si l'on y trouve une goutte de sang dans le jaune.

4. *Après les disputations*

La défaite des talmudistes à Lwów ne suffisait pas à l'Église catholique. Il fallait encore obtenir la conversion des frankistes – ce qui n'avait pu être réalisé après la disputation de Kamieniec – et mettre en garde les chrétiens sur la nocivité du judaïsme, ce pourquoi Pikulski s'appuya sur les révélations du converti Serafinowicz.

5. *Le baptême des frankistes*

Après la disputation, environ cent contre-talmudistes présents à Lwów demandèrent le baptême; des personnes venues de Hongrie et d'ailleurs s'y ajoutèrent (Pikulski 1760: 318). Frank fut le premier à être baptisé dans la cathédrale, suivi de sa femme, puis ils se marièrent sous le rite chrétien. Ensuite, Frank quitta Lwów pour Varsovie (Pikulski 1760: 325-326). Les autres frankistes restés à Lwów vinrent trouver Pikulski qui organisa une discussion de trois semaines sur le thème de la foi car au terme de la disputation, ils avaient compris que le Christ était caché en la personne de Frank ce qui valut à ce dernier, qui continuait à se proclamer messie, d'être placé en détention à Czeszochowa afin de l'isoler des autres (Pikulski 1760: 329-332, 334).

Pour Pikulski, cette situation s'explique car il n'y a presque pas de différences entre la Bible hébraïque et celle des chrétiens. Les zoharistes (lire: qabalistes) qui ont vu que les *Évangiles* avaient raison n'ont pourtant pas pu se

détacher du *Talmud* qu'ils étudient depuis leur enfance. Or, très souvent, le texte hébraïque répète trois fois le nom de Dieu: "Voyez maintenant que c'est moi qui suis moi – et qu'il n'est point de Dieu à côté de moi – c'est moi qui fais mourir et qui fais vivre ..." (*Deut.* XXXII, 39) ce qu'il faut entendre par : "Moi, mon Fils et le Saint-Esprit" (Pikulski 1760: 341-344).

6. *Le judaïsme n'est pas une religion mais une pratique nuisible aux chrétiens*

Après la disputation, il restait deux tâches urgentes. D'une part, obtenir que les néophytes se convertissent réellement et d'autre part, persuader les chrétiens que le judaïsme leur nuit contrairement au christianisme qui ordonne d'aimer les autres et même ses ennemis; c'est d'ailleurs là, la raison pour laquelle on laisse les juifs résider et gagner de quoi vivre (Pikulski 1760: 438-439).

Il en est ainsi car, selon l'auteur, le judaïsme n'est pas une religion mais une série de pratiques. Le seul acte de foi juive serait l'observation du *shabbat*. Mais, là encore, Dieu a-t-il voulu qu'on reste à ne rien faire une journée durant? Non, si Dieu a voulu qu'un jour lui fût consacré ce n'était pas pour cuisiner et manger. On peut donc dire que les chrétiens ne se conduisent pas comme les juifs pendant le *shabbat* et Dieu n'observe pas seulement l'attitude des Hommes mais leur cœur (Pikulski 1760: 440-452). Pikulski ajoute que l'introduction de la loi de Moïse n'a rien changé au comportement "des juifs à la nuque raide et au cœur incirconcis" (*Rm.* II, 28-29). On ne saurait donc confondre, comme le font les talmudistes, Moïses avec le Messie; Moïses qui n'est pas annoncé par les prophètes n'est que le gardien des peuples (Pikulski 1760: 470).

C'est dans les fêtes que cette méchanceté du judaïsme se manifeste. Notamment, pendant *yom kippur*, les juifs tombent à terre et profèrent des injures contre les chrétiens pour ensuite, selon le traité *Lawez*, chap. 24, par. 150, vers 1 – en réalité, ce traité n'existe pas dans le *Talmud* –, s'incliner devant ces derniers par sept fois et qu'à chaque fois, un chrétien tombe comme à Jéricho (Pikulski 1760: 727-728).

7. *Le crime rituel*

Pikulski consacre beaucoup de place à l'accusation de crime rituel. Le tableau n° 2 montre d'une part, que le nombre des accusations diminue au cours du XVIII^e siècle et d'autre part, que bien que le nombre des juifs y augmente à l'est, les accusations restent moins nombreuses que dans la Couronne. L'agitation du clergé catholique autour de ce problème relève donc plus de l'idéologie – de la volonté de convertir pour "confessionnaliser" la Confédération – que de réelles tensions entre les communautés.

Tableau n° 2: Répartition des accusations de crimes rituels au sein de la Confédération polono-lituanienne (Tableau extrait de Tollet 2000: 60):

Périodes	Couronne	Lituanie Biélorussie Ukraine	Total
1669-1733	20 soit 3,1/déc.	15 soit 2,3 /déc.	35 soit 5,3/déc.
1734-1795	10 soit 1,6/déc.	9 soit 1,4/déc.	19 soit 2,9 /déc.

La description générale du crime rituel que donne Pikulski n'a rien d'original mais elle renouveau la peur qu'il suscite. Selon ses dires, extraits des déclarations du converti Serafinowicz, le rabbin amènerait un enfant de moins de treize ans. On mettrait l'enfant en croix et on le frapperait. Il mourrait, alors on saignerait d'abord la partie droite de son corps ensuite, la partie gauche. On le placerait après à l'intérieur d'un tonneau où son corps toucherait des clous qui feraient couler le sang. Ceci se rapporterait au traité de *Sanhédrin*, chap. VII, (qui en réalité traite des crimes d'adultère ou d'inceste de relations sexuelles avec des animaux et les blasphèmes mais pas des noces entre chrétiens et de leurs enfants) où l'on affirmerait que les noces des chrétiens n'auraient pas de valeur et que par conséquent, leurs enfants seraient des bâtards; or, les *Écritures* ordonneraient de tuer les bâtards (Pikulski 1760: 764-767). Trois jours avant la Pâque, les juifs doivent acheter du blé non mélangé avec de l'eau. La farine qui en sortirait devrait être protégée des souris (qui sont une figure du Diable). Elle resterait trois jours dans la maison (en souvenir du prophète Élie que les juifs ont gardé pendant trois jours avant de le tuer). Le 14^e jour on cuirait le pain en disant: «Nous cuisons ce pain comme nous cuirons le cœur des chrétiens». En consommant le pain azyne (dans lequel entre du sang chrétien), ils évoqueraient les dix plaies d'Égypte et demanderaient que ces plaies s'abattent pour la deuxième fois mais sur les chrétiens (Pikulski 1760: 780-783). Comme les juifs savent que ces cérémonies sont contraires au Droit de la nature, ils les nient; ce fut le cas, en 1759, lors de la dispute de Lwów.

Pourquoi tuerait-on des enfants chrétiens? Pour des raisons diverses qui tiendraient au *Talmud*. Dans le traité *Sanhédrin*, chap. VI, § 6 (en réalité, en *Sanhédrin* VI, on traite des condamnations et il est rappelé après *Lévit.* XXIV, 14 que lorsqu'un homme est condamné à la lapidation, il est dit: «fais sortir le blasphémateur hors du camps»). Le 6^e alinéa traite de la pendaison après la lapidation), il serait écrit qu'il faut tuer les enfants juifs convertis du christianisme afin qu'ils ne reviennent pas à cette religion et que tuer les enfants païens est un devoir. De même, dans un chapitre du traité *Zywoche Lew*, il serait indiqué que si un chrétien étudie le *Talmud*, il faut le tuer et ceci se retrouverait en plusieurs autres endroits qui identifient les chrétiens aux brigands ou aux chiens et autorisent à les tuer; et ce de même pour le juif qui vend des secrets ou qui se convertit (Pikulski 1760: 774-77).

Pikulski multiplie les exemples d'injures, de menaces et de blasphèmes que profèreraient les juifs à l'occasion des fêtes religieuses qui scandent l'année justifiant ainsi la lettre-encyclique envoyée par Benoît XIV, le 14 juin 1751, au primat de Pologne renouvelant de la sorte la démarche de Clément VIII Aldobrandini (1536-1605, pape depuis 1592) qui fut légat en Pologne en 1588. En 1593, ce pape renouvela les condamnations antérieures du *Talmud* et chaque année, à Rome, son brûlement était commémoré. Le dernier autodafé devait avoir lieu en 1757; 1000 copies allaient détruites à Kamieniec-Podolski (*E.J.*, XV, coll. 768-771). C'est pour s'opposer à l'assujettissement de l'Église catholique par les juifs que Mgr Kobielski a agit en vertu de ces décisions pontificales, Ceci souligne qu'alors que les autres nations catholiques ont expulsé les juifs, les Polonais les ont accueillis et protégés; en Pologne, les juifs vivaient mieux qu'ils ne vivaient en Palestine et sans même devoir travailler. Ainsi, bien que condamnés à l'exil, ils ne le ressentent pas au point que le français Forystyer, aurait pu écrire: "*Polonia est caelum nobilium, Infernum plebeiorum, Paradisium Judaeorum*". (en fait l'expression vient de [Starowolski] 1635: XI, 494; Kot 1937: 22; Gintel 1971). Certains s'opposent à ce jugement et trouvent que la vie des juifs en Pologne s'apparente à l'esclavage. En réalité, ce sont les juifs qui, dans les auberges, maltraitent les villageois (Pikulski 1760: 832-833).

8. Conclusion

En dépit de ses très nombreuses inexactitudes, de citations talmudiques non vérifiées, voire souvent fausses, le texte de Gaudencjusz Pilkulski est particulièrement intéressant car il est révélateur de l'attitude du clergé polonais de la voïéodie de Halicz et de Podolie – on parlerait aujourd'hui d'Ukraine occidentale – à l'égard du judaïsme et des juifs au milieu du XVIII^e siècle. De leur côté, les frankistes ont demandé l'aide du clergé catholique dans le conflit qui les opposait aux rabbins de Podolie ayant autorité juridique sur eux. Les frankistes se sont prêtés efficacement à la condamnation du *Talmud* et ont promis, d'abord à Kamieniec puis avec plus de retentissement à Lwów, d'aider à la conversion des juifs. L'importance de cette attitude était grande puisqu'on comptait un nombre croissant de juifs dans les régions orientales autorisant à raviver la peur chez les chrétiens et à les éloigner des premières lueurs de l'esprit des Lumières qui commençait à gagner les magnats et la noblesse des confins orientaux. En ce sens, le combat de ce clergé local rejoignait les préoccupations prosélytiques et idéologiques des souverains pontifes.

*Bibliographie**Sources manuscrites*

Cracovie, Bibliothèque jagellonne, Ms 6968 II: Jakub Frank, *Zbiór słów Pańskich w Brünnie mówionych*, ff° 670-672, fragments n° 548, 549.

Sources imprimées

- Awedyk 1760: K. Awedyk (Ks.), *Opisanie wszystkich dwórniejszych okoliczności nawrócenia do wiary...*, L'viv 1760.
- Baumgarten 2006: J. Baumgarten, *La naissance du hassidisme*, Paris 2006.
- Bullarii Benedicti* 1827: *Bullarii Benedicti Papae XIV*, 13 vv., Melchlinae 1827.
- Caffiero 2004: M. Caffiero, *Battesimi forzati – Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma 2004.
- De Commanville 1755: De Commanville, *Tables géographiques et chronologiques de tous les archeveschez et éveschez de l'Univers*, Rouen 1755.
- Doktor 1998: J. Doktor, *Śladami Messjasza-apostaty*, Wrocław 1998.
- Doktor 2004: J. Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*, Wrocław 2004.
- Encyclopedia Judaica*: *Encyclopedia Judaica*, Jérusalem 1972.
- Kawecka-Gryczowa 1971: A. Kawecka-Gryczowa (dir.), *Encyklopedia wiedzy o książce*, Wrocław 1971.
- Kleyn 1758: F. Kleyn, *Coram iudicio memoria Nicolai... Dembowski... expedita*, Leopolis 1758.
- Kraushar 1895: A. Kraushar, *Frank i Frankisci polscy (1726-1816)*, Kraków 1895.
- Gintel 1971: J. Gintel, *Cudzoziemcy o Polsce; relacje i opinie*, Kraków 1971.
- Gumplowicz 1914: L. Gumplowicz, *Prawodawstwo polskie wobec Żydów*, Kraków 1914.
- Historia Polski w liczbach* 1990: *Historia Polski w liczbach*, Warszawa 1990.
- Horn 1983: M. Horn, *Działalność gospodarcza żydów polskich w średniowieczu na tle rozwoju osadnictwa*, "Biuletyn żydowskiego instytutu historycznego (B.Z.I.H.)", 1983, 126-127, pp. 73-84.

- Kleczewski 1759: S.D. Kleczewski, *Dyssertacja albo mowa o pismach żydowskich ...*, L'viv 1759.
- Kot 1937: S. Kot, *Polska rajem dla żydów, piekłem dla chłopów, niebem dla szlachty*, Warszawa 1937.
- Le Brun, Stoumsa 1998: J. Le Brun, G.G. Stoumsa (édit.), *Les juifs présentés aux chrétiens, textes de Léon de Modène et de Richard Simon*, Paris 1998.
- Mahler 1967: R. Mahler, *Żydzi w dawnej Polsce w świetle liczb. Struktura demograficzna i społeczno-ekonomiczna Żydów w Koronie w XVIII w.*, "Przeszłość demograficzna Polski", 1967, 1, pp. 131-180.
- Moreri 1735: L. Moreri, *Grand dictionnaire*, Amsterdam 1735.
- Pikulski 1760: G. Pikulski, *Złość żydowska przeciwko Bogu i bliźniemu... na objaśnienie Talmudystów*, L'viv 1760.
- Polski słownik biograficzny* 1981: *Polski słownik biograficzny*, XXVI/2, Wrocław 1981.
- Nunz Pol*: AV, *Nunz. Pol.*, 271, 272, 277, 384, 395, Roma, Archivio segreto vaticano.
- Schipper 1933: I. Schipper, *Rozwój ludności żydowskiej na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej*, dans *Żydzi w Polsce odrodzonej*, I, Warszawa 1933, pp. 21-36.
- Scholem 1983: G. Scholem, *Sabbataj Zwi, le Messie mystique*, Paris 1983.
- Starowolski 1635: [S. Starowolski], *Robak sumienia złego człowieka*, Kraków 1635.
- Sulimierski 1880-1902: F. Sulimierski et coll., *Słownik geograficzny Królestwa polskiego*, Warszawa 1880-1902.
- Tollet 2000: D. Tollet, *Accuser pour convertir; du bon usage de l'accusation de crime rituel dans la Confédération polono-lituanienne*, Paris 2000.
- Żuchowski 1713: S. Żuchowski, *Proces kryminalny o niewinne dziecie Jerzego Krasnowskiego ...*, roku 1713, do druku podany, s.l., s.d. [1713].

La vita artistica a Leopoli nel Seicento: l'arte delle icone

Kseniya Konstantynenko (Università di Venezia)

Per motivi ben noti agli ucrainisti, l'arte ucraina – soprattutto quella premoderna – è diventata oggetto di studi approfonditi solo nel XX secolo, anzi – salvo poche eccezioni – ha potuto essere studiata seriamente solo nel corso dell'ultimo ventennio¹. Cambiata e migliorata la situazione “politico-scientifica”, rimane tuttavia un ostacolo obiettivo: la carenza di opere d'arte, soprattutto quella figurativa, dei secoli XIII-XV, che si siano conservate. Considerando l'alto livello artistico di quelle poche icone dell'epoca menzionata che abbiamo la fortuna di possedere e che uniscono la sicura matrice bizantina con dei tratti chiaramente individuali (ad esempio la *Odighitria* di Dorohobuz', la *Odighitria* di Luc'k, la *Vergine* di Cholm), si può ragionevolmente affermare che vi sia stata una notevole produzione artistica soprattutto nelle terre dell'Ucraina occidentale, e che varie opere siano state importate da altre aree. Appare ovvio, infatti, che l'esistenza di scuole artistiche come quelle di Peremyšl' e, più tardi, quella di Leopoli, che si distinguono per caratteristiche assai individuali, presupponga che ci siano stati dei precedenti di notevole ampiezza e qualità artistica. A questa conclusione portano anche le osservazioni che si possono fare su quelle opere dei secoli XVI e XVII che non possono essere ascritte a nessuna delle scuole individuate fino al giorno d'oggi, ma che presentano un elevato livello artistico.

Per quanto riguarda il contesto storico e culturale dell'arte figurativa leopolitana del XVII secolo, sulla presentazione della quale vogliamo concentrarci in questa sede, distingueremo, seguendo le osservazioni di uno dei massimi esperti in questa materia, Volodymyr Aleksandrovyč, tre fattori cruciali che hanno influito sullo sviluppo dell'arte religiosa ucraina dell'epoca (Aleksandrovyč 1996: 130-131). L'arte religiosa ucraina affonda le sue radici, in primo luogo, nelle tradizioni kieviane medievali e – pur essendo in essa evidente il perdurare di elementi risalenti ad una peculiare tradizione precristiana – è rimasta legata per sempre alla tradizione artistica cristiana nella sua versione orientale, in particolare alla sua matrice bizantina. Tendenze di maggiore originalità nell'arte religiosa giunsero in un secondo momento, presumibilmente a partire dal XIII secolo, cioè dall'epoca del principe Danylo Romanovyč nella Rus' Galiziana, di suo fratello Vasył'ko in Volinia, e dei loro successori Lev Danylovyč e Volodymyr Vasył'kovyč. Dalle “lodi” al principe Danylo e al suo nipote Volodymyr Vasył'kovyč contenute nella *Cronaca di Galizia e Volinia (Halyc'ko-Volyns'kyj*

¹ Per un eccellente studio in inglese cf. Himka 2005.

litopys) risulta evidente che già all'epoca del loro governo l'arte figurativa raggiunse una notevole fioritura (Myšanyč 1989: 418-420, 425, 447-448). Dal XIV secolo in poi, entrando a far parte della Repubblica polacco-lituana, è naturale che si assista all'affermazione di tendenze occidentalizzanti nelle terre ucraine 'polacche' – una tendenza che sarebbe stata favorita successivamente anche dalla caduta di Costantinopoli sotto il dominio ottomano e dal consolidamento del governo polacco nelle terre galiziane. Questa linea di carattere occidentalizzante divenne, dalla fine del XV secolo, una componente costante del processo culturale nelle terre ucraine occidentali e nella città di Leopoli in particolare. La mentalità di tipo 'nuovo ucraino' che si stava formando in quella situazione geopolitica ha saputo unire la fede e la tradizione ortodossa orientale con il modo di vivere latino, occidentale, divenendo uno dei fattori principali della 'occidentalizzazione' della cultura ucraina, anche di quella religiosa.

Com'è noto, l'Ucraina, e Leopoli in particolare, erano caratterizzati dalla coesistenza di gran numero di popolazioni diverse per appartenenza etnica, linguistica, culturale e religiosa – un numero inusuale persino in un'epoca in cui l'idea di stato nazionale non esisteva o era appena agli albori in alcune aree dell'Europa. Questo portò ad una situazione socio-culturale molto particolare: la presenza di ampie comunità di mercanti di origine etnica multiforme (dai polacchi ai ruteni, agli italiani, agli armeni, ai tedeschi, agli ebrei, ai greci ed altri); il clima di forte controversia religiosa causato dall'Unione delle Chiese che era stata stipulata a Brest' nel 1596, con tutte le relative polemiche; il ruolo fondamentale delle confraternite di laici (*bratstva*), attive nel promuovere l'istruzione, la stampa, la cultura rutena in generale, tanto religiosa quanto laica. Da questo punto di vista si può notare un certo parallelismo con alcuni aspetti della Riforma, che condivise alcune idee sull'attiva partecipazione della comunità laica nella vita e nei riti della chiesa, con una prevalenza dell'aspetto etico-moralistico su quello rituale nelle questioni religiose. Va ricordato tuttavia che il culto delle immagini veniva respinto dai protestanti, mentre rimase elemento essenziale e indispensabile per qualsiasi ucraino che conservasse la fede ortodossa. Da questo clima culturale vennero molte spinte che avrebbero portato ad un cambiamento anche nell'arte sacra. Questo cambiamento avrebbe avuto il suo epicentro proprio nell'ambiente leopolitano e si intensificò fra l'ultimo trentennio del '500 e gli anni '30 del Seicento anche in seguito alle prime rivolte cosacche ed al loro affermarsi come forza militare e politica trainante. Si assisteva ad una progressiva maturazione culturale anche all'interno delle *élites* ecclesiastiche ortodosse. Divennero più attive le classi elevate degli ambienti economici e politici sia dal punto di vista culturale, che di organizzazione sociale e politica, ed anche di quello dell'istruzione.

Il periodo che va dagli anni '70 del '500 agli anni '30 del '600 fu segnato da molti cambiamenti nella vita delle terre ucraine: dall'Unione di Lublino (1569) a quella di Brest (1596) e alle insurrezioni cosacche. I cosacchi divennero una forza politica, unita agli interessi del clero ortodosso, delle associazioni cittadine e degli uomini di cultura ruteni. Anche le vecchie *élite* si fecero più attive dal punto di vista economico e politico. L'attenzione alle idee della Riforma crebbe

notevolmente, e tutto ciò divenne uno stimolo per le chiese tradizionali a mobilitarsi di più nel campo organizzativo, didattico e culturale (Isaevyč: 482-483). Il ruolo della letteratura e dell'arte figurativa acquisì una crescente importanza anche come espressione di una crescente identità nazionale.

Si registra in questo periodo un fenomeno apparentemente paradossale. Infatti, mentre si assiste ad uno straordinario sviluppo culturale nel campo della vita sociale, della letteratura, della dialettica religiosa, della trattatistica nei vari campi della vita intellettuale (tanto che persino un conservatore come Ivan Vyšens'kyj si serve di mezzi espressivi molto innovativi pur rimanendo nel solco di un sostanziale tradizionalismo bizantineggiante) (Isaevyč 2001: 482-483), nell'arte pittorica non sembra che riesca a svilupparsi qualcosa che possa venire paragonato tipologicamente al Trecento toscano, anche se le terre rutene apparivano come storicamente predisposte per una simile svolta rivoluzionaria.

Nell'architettura laica, in verità, si verificano profonde innovazioni che fanno del centro di Leopoli una città dallo spiccato carattere occidentale: si pensi ai maestri comacini e ai loro allievi locali, ad esempio per gli edifici di Piazza del Mercato. Anche l'architettura religiosa risente di forti influenze straniere, in particolare italiane (l'esempio più classico è fornito dal campanile della Chiesa della Dormizione, non a caso legata alla Confraternita omonima). È evidente una forte evoluzione anche nella scultura in legno e in pietra che giungerà al suo culmine ormai verso il '700 nell'arte somma della scuola di Leopoli rappresentata dal suo massimo esponente Ivan Georgij Pinzel.

Su questo sfondo, la pittura di icone sembra un mondo a parte, apparentemente immobile nel proprio involucro bizantino: si vedano ad esempio la Odighitria di Pidhorodci del XV secolo, la Odighitria della Chiesa di S. Michele Arcangelo a Berehy Dolišni della fine XV - inizio XVI sec., le Madonne della scuola di Peremyšl', del Maestro Oleksij, ed alcune icone di Leopoli come la Odighitria detta "*Krasivs'ka*", la "*L'vivs'ka Bohomatir*", la Odighitria "con la lode" di Belz. Concordo con le teorie che sono state formulate dagli specialisti, secondo cui le opere d'architettura e di scultura erano meno tradizionali in area slava ortodossa e meno legate alla vita religiosa, mentre l'arte pittorica religiosa, in particolare le icone, ha assunto per gli ucraini un ruolo simbolico che aveva una valenza non solo religiosa: nel periodo dell'assenza di una struttura politica statale, delle incessanti guerre – quelle "ideologiche" o quelle vere e proprie – le icone (almeno alcune di loro) diventavano simboli anche dell'identità nazionale. Conservare il suo aspetto, per lo meno in alcune sue caratteristiche principali, era come conservare la memoria storica del proprio popolo.

Quanto fosse diffuso il culto della Madre di Dio nelle terre ucraine è testimoniato tanto dall'arte figurativa, quanto dalla letteratura e dal folclore. Con l'introduzione del cristianesimo nelle terre della Rus', voluta dalla famiglia principesca, non cessarono di esercitare un grande ruolo nella mentalità e nella cultura popolare le credenze pagane, ed è quindi ragionevole ritenere che il culto della Madre di Dio si associasse a quello antico della Madre Terra, comune anche alle etnie mediterranee. La Madre di Dio diventa molto vicina ad un essere umano nel suo vivere terreno, il suo aspetto umano, la maternità spesso ven-

gono esaltati più dell'aspetto divino della "regina dei cieli": la versione della "Madonna in trono" si trova di rado nelle terre ucraine, mentre sono molto frequenti le immagini della "Odighitria", colei che guida e benedice, oppure della "Eleusa", la madre che sa soffrire assieme agli uomini e li sa proteggere. È molto eloquente a questo proposito un brano dalla cronaca di Samijlo Velyčko: "piangeva allora la Vergine Santissima per la pietà che provava verso i cristiani ucraini ortodossi poiché, a causa delle discordie, delle divisioni e delle guerre intestine, parte di loro moriva, colpita a morte dalle armi, mentre altri venivano imprigionati e fatti schiavi...E ad altri sarebbe toccato morire a causa dei loro capi, assetati di potere...". Ecco invece un canto popolare che si rivolge alla Vergine: "O madre, nostra madre! Dove ti troviamo? Invitiamo i pittori a dipingere la madre, a mettere la madre nell'angolo delle icone, nella nostra casa...". Così si invoca la Vergine che difende dagli infedeli: "O Santa Vergine, sii per noi muro indistruttibile! Coprici, o Vergine, col tuo Manto, non permettere agli infedeli, ai cavalieri tartari, ai signori pagani di attaccare i cristiani, di togliere a noi la nostra patria..." (Žoltovs'kyj 1978: 93). Non a caso è molto diffusa nelle chiese cosacche l'immagine della Vergine del Manto (*Pokrov*).

Questa percezione dei personaggi che incarnano la divinità e la santità, e dei concetti teologici in chiave popolare ha favorito la convivenza di due tendenze nell'arte ucraina delle icone: quella della 'classicità' bizantina e quella dell'arte popolare. Quest'ultima è caratterizzata da un cromatismo molto accentuato, da un forte gusto narrativo, dalla frequenza del culto dei santi "che puniscono i cattivi e combattono il demonio" – quali furono, a parte la Vergine, San Nicola o l'Arcangelo Michele. Questo tipo di icone si caratterizza per i lineamenti e il disegno meno raffinati, ma sono molto vivaci: sono numerose le opere di questo tipo fatte da pittori non professionisti (Sydir 2003). Di particolare interesse sono le icone sul tema del Giudizio universale, che costituiscono una parte notevole della produzione artistica dei secoli XV-XVII. Questo soggetto pittorico ha permesso di dare particolare sviluppo all'aspetto narrativo dell'arte religiosa e rappresenta una specie di enciclopedia del codice morale, degli 'amici e nemici' dell'epoca. Il tema del premio ai giusti e del castigo agli empi risultava quanto mai attuale ai tempi delle controversie politiche e religiose che si trasformavano spesso in scontri militari. Nello sviluppo del tema aumenta col passar del tempo l'accentuazione delle scene dell'inferno dove troviamo anche immagini satiriche di carattere profondamente sociale. I peccati vengono concretizzati fino al grottesco: in certe scene nelle osterie gli ubriaconi compaiono tutti nudi, solo la locandiera si mostra egregiamente vestita ma con un demonio che le sussurra all'orecchio; altri protagonisti sono i fumatori di tabacco, le donne che usano i cosmetici, i musicisti, le streghe. Il "feudatario spietato" (*pan nemylostyvyj*) viene portato da un orrendo demonio in un semplice carro assieme alla moglie, ed un altro demonio, prendendosi gioco dei consueti festeggiamenti solenni che si celebrano nell'occasione dell'arrivo di un signore, gli corre davanti suonando il corno. In uno di questi quadri, il Giudizio universale di Vovce, due demoni neri portano all'inferno sei uomini nudi. La didascalia spiega: "Il giudice ingiusto e i feudatari spietati". Ci possono essere usurai, commissari, preti empi, ed altri

personaggi. È interessante rilevare che, nei gruppi di gente che vanno al giudizio i pittori non sembrano far distinzione fra i pagani e i cristiani, e neppure fra i ‘buoni’ e i ‘cattivi’. Si dipinge piuttosto, a contrasto, la morte di un povero e quella di un ricco: per il primo è lo stesso re Davide che suona il liuto, per il secondo sta invece in agguato una Morte orrenda degna dei personaggi di Bosch, come ad esempio nel Giudizio universale di Dolyna, del XVII secolo.

In realtà, anche nelle icone che hanno un soggetto più tradizionalmente ‘ie-ratico’, quali quelle della Vergine Odighitria, non è difficile rilevare che, sotto il classico involucro della composizione canonica, riusciamo a notare molti particolari che rivelano personalità individuali di pittori, professionali o dilettanti che fossero. Così è per le icone di Malniv che testimoniano dell’esistenza di queste specificità locali in epoca anteriore ai grandi cambiamenti avvenuti nella cultura leopolitana a partire dal XVI secolo, ed anteriore ovviamente anche all’influenza che Leopoli ha esercitato su altre aree periferiche².

Ciò che unisce le icone dell’Ucraina occidentale, comprese quelle ritrovate nelle regioni di Peremyšl’ e di Leopoli è il forte cromatismo che si riscontra nella maggior parte delle opere e un atteggiamento particolare, molto umano e lirico nel rappresentare il volto della Vergine. Il ‘classico’ volto bizantino con lo sguardo distaccato vi si trova di rado. I principi della composizione, le pose, i gesti, le sfumature dell’incarnato e il drappeggio delle vesti ci possono riportare alla matrice bizantina anche del XIV-XV secolo, oppure a quella dell’arte balcanica o della Moravia. Lo sguardo, invece, le differenze spesso appena percettibili nell’inclinazione della testa e nella resa delle ombre e delle luci, rendono queste immagini ucraine della Madre di Dio molto vicine a coloro che le guardavano e le invocavano. È naturale poi che i tratti umani individuali di questi volti aumentano con l’avvicinarsi del XVII secolo: in alcune icone, come ad esempio la Odighitria di Terlo, troviamo anche tracce di sorriso. Assistiamo dunque alla lenta crescita di qualcosa di nuovo che si forma all’interno dell’involucro ‘classico’, qualcosa di nuovo che tuttavia saprà continuare a coesistere con il concetto fondamentale dell’icona, ossia quello di rappresentare una sostanza divina al di sopra della realtà umana. Il significato spirituale e morale dell’icona non viene violato, ma si attenua la severità lineare della matrice bizantina. Un’icona ucraina non diventerà una pittura moderna su temi religiosi, ma assumerà un aspetto più vicino al mondo reale.

Non sarebbe corretto parlare di un vero Rinascimento nel senso occidentale del termine: siamo solo in un’epoca e in un luogo dove un certo antropocentrismo tradizionale della mentalità ucraina trova punti di contatto col concetto dell’uomo rinascimentale dell’Occidente; dove si fa strada l’idea della ricerca di un

² Prima dell’ascesa di Leopoli fu Peremyšl’ che esercitò un ruolo centrale nella vita sociale, religiosa e politica dell’area, con intensa attività di varie botteghe di pittori. A parte le tavole della Scuola di Peremyšl’ ci sono pervenute molte opere anonime di fine XV-XVI sec., ognuna con delle particolarità non attribuibili ad una scuola concreta (almeno stando allo stato attuale delle nostre conoscenze), alcune di mano non professionista o volutamente stilizzate con un’evidente influenza dell’arte decorativa popolare.

senso della divinità che può fare a meno degli intermediari, sulla scia di principi diffusi dai protestanti, ampiamente rappresentati in Ucraina dalle varie chiese evangeliche – principi che possono aver trovato consonanze non indifferenti nel ruolo significativo che la partecipazione laica alla vita della chiesa ortodossa ha assunto in Ucraina fin dal XV secolo³. Ci voleva l'intensità della vita di Leopoli del primo '600 per avere delle manifestazioni artistiche come l'iconostasi della Chiesa di S.Parasceva (*P'jatnyč'ka*) (1610 circa) e la Chiesa della Dormizione (*Uspens'ka*) (1620 circa), patrocinata da un'associazione laica forte ed influente come la Confraternita della Dormizione (*Uspens'ke bratstvo*): assieme a quella della Chiesa di S.Parasceva, l'iconostasi della Chiesa della Dormizione, attribuita (almeno parzialmente e non senza controversie tra vari studiosi) a Fedir Sen'kovyč e a Mykola Petrachnovyč, rappresentano il frutto di una nuova generazione artistica e permettono di distinguere i contorni di una vera e propria Scuola di Leopoli.

La prima opera della nuova arte dell'icona è considerata una Odighitria “con la lode” (1599) proveniente dalla chiesa della Misericordia a Ripnev dipinta da un certo maestro Fedir. Pur essendo purtroppo irreparabilmente danneggiata da un incendio, vi si distinguono alcuni tratti caratteristici dell'arte occidentale, che ormai da tempo erano in uso nella pittura delle icone: ornamenti ‘gotici’ sui margini della tavola, tratti goticeggianti nelle vesti dei santi e nel carattere delle calligrafie, oppure ricchi ornamenti di tipo ‘rinascimentale’ intagliati sullo sfondo. Va rilevato, però, che la ricchezza dell'ornamento vegetale-geometrico, dorato o argentato, anche se dimostra un'influenza dell'arte figurativa occidentale, corrisponde anche allo stesso tempo al forte e complesso decorativismo inerente all'arte popolare ucraina, quale si esprime nelle cornici delle iconostasi intagliate e dorate, nell'architettura e nella scultura decorativa del barocco. Nella suddetta icona di Ripnev, anche i mezzi pittorici sono innovativi: il maestro rinuncia al *sankyr*, lo sfondo scuro tradizionale, ed usa assieme alla tempera i colori ad olio che permettono di ottenere nuove sfumature e conferiscono al volto un insolito volume.

L'iconostasi della Chiesa di S. Parasceva merita alcune considerazioni più approfondite. Gli influssi dell'arte occidentale si manifestano nell'imitazione dei modelli di composizione di cui il pittore era venuto a conoscenza tramite le rac-

³ La letteratura ci fornisce molti esempi interessanti di questa vicinanza tra la tradizione protestante e quella ucraina. Ecco ad esempio i commenti di un anonimo della Volinia scritti sui margini di una copia della *Bibbia di Ostrog*: oltre alle critiche rivolte alla chiesa cattolica, alla gerarchia ecclesiastica e al Papa stesso, vi si mette in dubbio il ruolo del clero quale intermediario tra Dio e l'uomo: “Badate, cari cristiani... a credere nell'unico Dio... senza aver bisogno di nessun intermediario, a parte l'unico prediletto Figlio di Lui, il signore nostro Gesù Cristo”. Ed ancora: “I monaci non sono altro che asceti, i suoi sacerdoti e le gerarchie sono maestri e gestori della comunità ecclesiastica, sempre che ne siano degni grazie alla loro sapienza e alla moralità, ma non sono uomini dotati di un particolare potere spirituale e del dono di impartire la benedizione...”. L'autore sembra essere contrario al culto delle icone, e in questo si differenzia dalla maggior parte dei suoi connazionali (Isaevyč 2001: 497).

colte di incisioni, ad esempio nella Presentazione di Maria al Tempio). Di origine occidentale è anche la tecnica pittorica usata per le vesti dei santi, con il chiaroscuro dei mantelli degli apostoli Paolo e Giacomo. Il maestro ucraino, tuttavia, pur seguendo le acquisizioni tecniche dell'arte pittorica europea, non ne ha assimilato l'intero sistema. Così, nella Natività della Vergine, che si svolge in un interno, al posto della parete di fondo è rappresentato il tradizionale sipario architettonico. Il pavimento ha un proprio punto della prospettiva, mentre la stanza ne ha un altro. Non esiste pertanto un unico nuovo sistema per il tutto, lo spazio è organizzato in un modo che ricorda quello dell'arte europea nell'epoca iniziale della formazione dei suoi principi estetici nuovi (Aleksandrovyč 2001: 667). Al maestro dell'iconostasi di S. Parasceva appartengono alcune opere successive: l'iconostasi della Chiesa della Dormizione di S. Anna a Holos'ko, il Salvatore, una Odighitria e un'altra Presentazione di Maria al Tempio. In quest'ultima l'autore rinuncia però ad imitare delle incisioni: la composizione appare molto più unitaria, integra, non c'è nessun tentativo di seguire il sistema europeo della prospettiva: l'azione si svolge sul primo piano di uno spazio non profondo. Allo stesso tempo, tuttavia, il maestro trova un suo modo di presentare l'evento in una composizione di molte figure, grazie alla rappresentazione di una grande quantità di candele accese, mentre la contrapposizione delle figure di altezza diversa crea un'illusione di spazio più profondo. Meritano un'attenzione particolare le immagini della Odighitria e di Gesù, anch'esse provenienti dalla Chiesa di S. Parasceva: i volti sono modellati con dei chiaroscuri quasi 'naturali' e risulta fortemente accentuato l'aspetto 'donna-madre' nell'immagine di Maria. Ciò non impedisce che si mantenga il carattere mistico-idealizzato dell'immagine nel suo complesso: il cielo, lo sfondo, la 'parte metafisica', rimangono rigorosamente dorati, il sistema dei colori si basa prevalentemente sul colore 'puro' con dei contorni grafici.

La combinazione della tradizione 'nazionale' con elementi tecnici di origine occidentale caratterizza anche l'opera di Fedir Sen'kovyč. Nelle immagini di S. Giovanni Crisostomo e di S. Basilio che fanno parte dell'iconostasi della Chiesa della Dormizione non troviamo più le coppie di colori contrastanti: il maestro vuole trasmettere la concentrazione spirituale, l'immersione nell'ascolto della liturgia attraverso i morbidi chiaroscuri ed una luce diffusa quasi reale (Ovsijčuk 1996: 306-312). Il pittore non trascura l'aspetto decorativo degli abiti ornati, che risultano più piatti del resto, creando un elemento di contrasto con i volti molto elaborati ed individualizzati; le proporzioni allungate e assottigliate imprimono una particolare solennità all'insieme. Analoghe caratteristiche presentano le immagini di San Teodoro, 'guerriero-filosofo', e della Odighitria della Chiesa di San Nicola a Leopoli: il pittore ha elaborato dei raffinati chiaroscuri nel volto, unendo i contorni accentuati delle pieghe con sfumature di rosso nel mantello. Pur nella consueta idealizzazione del santo, non si può non notare nei volti santi i tratti del tipo etnico ucraino, specialmente nelle Madonne, ossia quel canone di bellezza con gli occhi "color prugna selvatica" e le sopracciglia "arcobaleno" che ricorrono in tutte le canzoni popolari.

Mykola Petrachnovyč-Morochovs'kyj, il compagno di lavoro di Fedir Sen'kovyč nella Chiesa della Dormizione, è considerato l'autore delle Passioni di Gesù, un tema sicuramente dominante tra tutti i soggetti legati all'immagine del Cristo nell'arte ucraina. Come nel caso di Maria, viene notevolmente evidenziato l'aspetto umano di Gesù che, sulla terra, soffre delle torture che gli vengono inflitte come un qualsiasi essere umano, mostrando una pazienza ed un forza d'animo esemplari: verità teologica dell'incarnazione del Verbo, queste caratteristiche sono anche specchio di un'epoca difficile e, assieme, spazio narrativo. I torturatori di Gesù, come accade spesso nelle Passioni degli artisti ucraini dell'epoca, professionisti o no, hanno degli abiti simili a quelli polacchi. Le opere di Petrachnovyč, che usa come modello di composizione delle incisioni provenienti dai Paesi Bassi, sviluppano le immagini drammatiche della vicenda sacra in chiave storico-narrativa. L'artista tende ad allontanarsi dall'"iconicità", è attento al mondo degli oggetti e dei dettagli. Anche il colore non è più, come quello di Sen'kovyč, un elemento di valore insieme simbolico e decorativo da contemplare e di cui gioire: esso è più profondo e pesante, in armonia con la drammaticità del soggetto, lontano dal classico sfondo dorato anche se quest'ultimo è comunque presente. L'artista è capace di usare la contrapposizione dei colori, ad esempio il rosso ciliegia e il verde smeraldo, in modo da sottolineare visibilmente la tensione espressa nel soggetto rappresentato. Le immagini della Deisis, sempre provenienti dalla Chiesa della Dormizione attribuite a Petrachnovyč (ad esempio, la Vergine o San Pietro), sono più vicine alla maniera di Sen'kovyč col loro sfondo dorato-ornamentale, ma comunque più drammatiche e passionali nell'espressione dei volti e nei colori.

La Scuola pittorica di Leopoli era destinata a decadere assieme al declino della città verso la fine del '600, com'era accaduto con Peremyšl' un secolo prima. Ciononostante, le sue acquisizioni nel campo del colore e l'innovazione che essa ha introdotto stabilendo un dialogo più ravvicinato con l'immagine di un'umanità reale, si ritrovano nell'arte ormai barocca della scuola di Žovkva, dove lavorarono pure maestri di scuola occidentale, allievi dell'Accademia di Roma quali Martino Altomonte e Jerzy Szymonowycz-Siemiginowski (Ovsijčuk 1996: 361-387). Nelle opere attribuite a Ivan Rutkovyč o Iov Kondzelevyč i tratti 'occidentali' li troviamo qualche volta nelle pose, nella sinuosità delle pieghe, nella voglia di rappresentare un paesaggio, il tutto però sull'immane, volutamente decorativo sfondo dorato. Una certa tendenza a conferire maggior volume alle figure si scioglie nell'insieme dei colori decorativi e dei chiaroscuri semireali; inalterati restano la solennità e la convenzionalità tradizionale, che non permettono a queste opere di essere definite "quadri su temi religiosi", come si farebbe per la pittura moderna. Forse, ha avuto luogo in questo caso una cosciente autolimitazione nell'attingere alle fonti della cultura artistica occidentale da parte dei pittori ucraini (Žoltovs'kyj 1978: 18).

Mi sono limitata qui a presentare alcune caratteristiche essenziali e offrire alcuni esempi dell'arte pittorica sacra ucraina fra XVI e XVII secolo. Molto rimane da scoprire sulle influenze occidentali nelle terre dell'Ucraina Occidentale, specialmente nella zona di Leopoli: è un tema che, studiato senza pregiudizi, può riservare ancora molte scoperte.

Bibliografia

- Aleksandrovyč 1996: V. Aleksandrovyč, *Relihijna mystec'ka kul'tura Ukrajiny XVII stolittja: nova relihijna sytuacija, nove mystectvo*, in: *Berestejs'ka unija i ukrajins'ka kul'tura XVII st. Materialy 3-ch "Berestejs'kich čytan'"* (L'viv etc., 20-23 červnja 1995r.), L'viv 1996, pp. 129-143.
- Aleksandrovyč 2001: V. Aleksandrovyč, *Kul'turne vidrodžennja drugoji polovyny XVI-peršoji polovyny XVII st. Obrazotvorče i dekoratyvno-užytkove mystectvo*, in: *Istorija ukrajins'koji kul'tury*, II, Kyjiv 2001, pp. 654-700.
- Himka 2005: J.-P. Himka, *What Constitutes a Ukrainian Cultural Artifact? The Case of Images of The Last Judgment*, in: G. Lami (a cura di), *The Re-Integration of Ukraine in Europe: Historical, Historiographical and Political Issues*, Alessandria 2005, pp. 227-241.
- Isaevyč 2001: Ja. D. Isaevyč, *Ukrajins'ka kul'tura na perelomi (druha pol. XVI-perša pol. XVII st.)*, in: *Istorija ukrajins'koji kul'tury*, II, Kyjiv 2001, pp. 479-483.
- Myšanyč 1989: O.V. Myšanyč (a cura di), *Litopys rus'kyj*, Kyjiv 1989.
- Ovsijčuk 1996: V. Ovsijčuk, *Ukrajins'ke maljarstvo X-XVII stolit'. Problemy kol'oru*, L'viv 1996.
- Sydir 2003: O. Sydir, *Vstupna stattja*, in: *Davnja ukrajins'ka ikona iz pryvatnych zbirk*, Kyjiv 2003, pp. 2-24.
- Žoltovs'kyj 1978: P.M. Žoltovs'kyj, *Ukrajins'kyj žyvopys XVII-XVIII st.*, Kyjiv 1978.

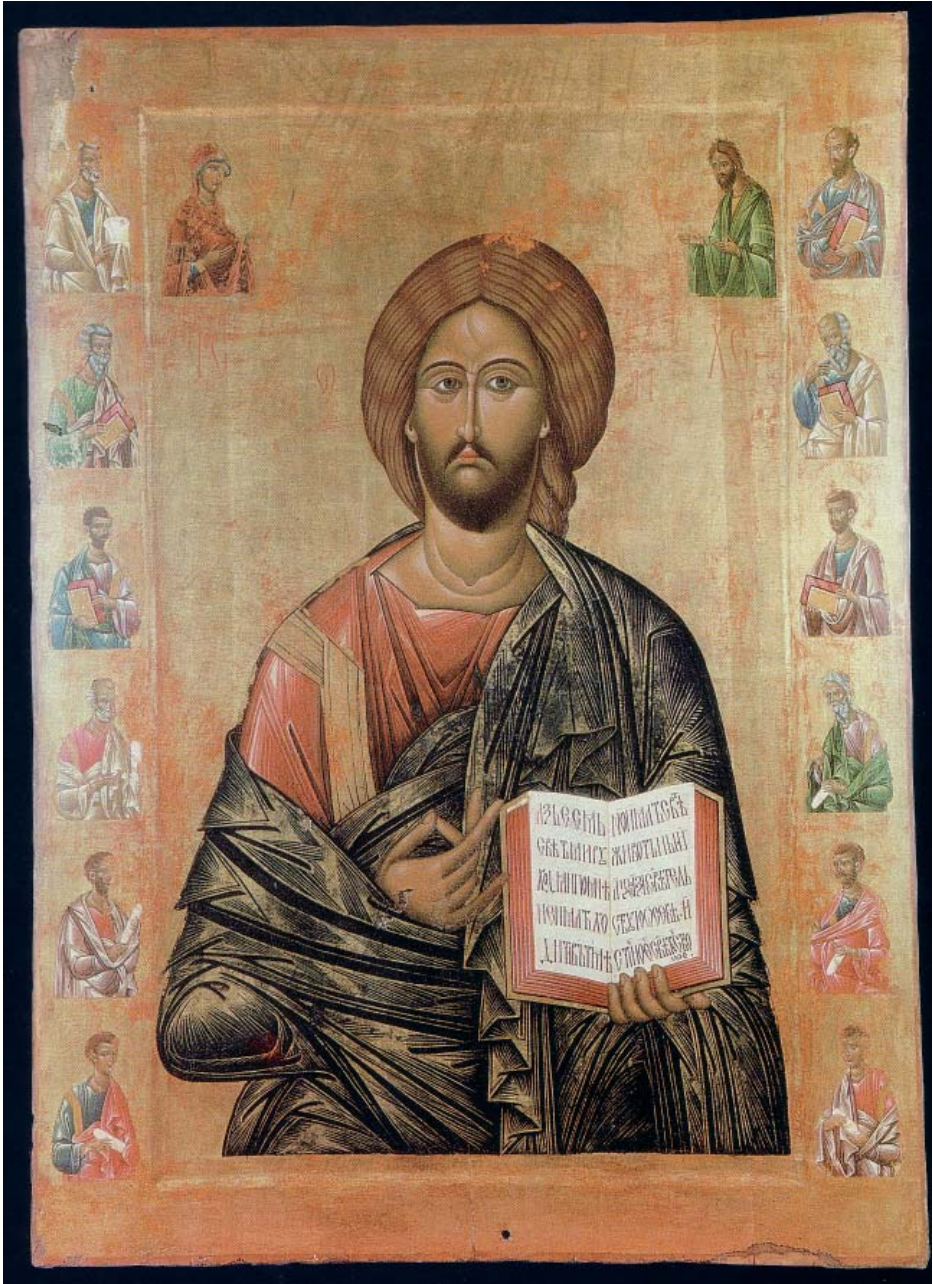


Fig. 1. *Pantocratore da Rivne* (XV secolo)



Fig. 2. *Madre di Dio da Krasiv* (XV secolo)



Fig. 3. *Madre di Dio da L'viv* (XVI secolo)



Fig. 4. Jov Kondzelevyč, *Madre di Dio* (XVII secolo)

Kiev e la formazione culturale di Skovoroda

Maria Grazia Bartolini (Università di Milano)

1. Premessa

Il problema del ruolo svolto dall'ambiente kieviano nella formazione culturale di Skovoroda si scontra con il mito storiografico che dipinge il filosofo ucraino come una figura solitaria, distante dai propri contemporanei¹. L'atteggiamento critico che tende a decontestualizzare la figura di Skovoroda, esagerandone l'autonomia culturale rispetto al proprio tempo, è inscindibile dal pregiudizio sulla mancata originalità dell'offerta didattica Kievo-Moghiliana, di solito descritta come una versione compilativa dell'insegnamento svolto nei collegi gesuiti polacchi, a loro volta orientati sulla tradizione della prima e della seconda scolastica.

Posizioni di questo tipo, consolidate tra la fine del XIX e l'inizio del XX sec., e sostenute senza variazioni di sorta dalla storiografia sovietica per tutti gli anni '60 del secolo scorso, escludono a priori ogni tentativo di analisi degli anni formativi di Skovoroda, sopravvalutando il dato soggettivo dell'ispirazione individuale rispetto a quello, oggettivo, del condizionamento ambientale (Nyčyk 1972: 55-56; 1997: 176-177)².

Delineerò di seguito alcuni dei principali problemi critici relativi alla valutazione dei legami *oggettivi* tra Skovoroda e l'ambiente accademico kieviano, per poi passare, nella seconda parte della discussione, all'analisi di un testo in cui i medesimi rapporti riverberano in termini che definirò *soggettivi*. Prima di postulare l'esistenza di un testo "moghiliano" all'interno dell'opera di Skovoroda e di determinare le ragioni *emotive* della sua presenza, è necessario, infatti, concentrarsi sull'assimilazione *oggettiva* dell'esperienza degli anni formativi, isolando gli eventuali prestiti teorici attribuibili agli insegnanti incontrati presso l'Accademia Kievo-Moghiliana.

¹ Si veda, tra gli altri, Ern 1912: 124. Fra i primi a sottolineare l'importanza degli anni kieviani, in contrasto con le posizioni di Ern, fu invece M. Sumcov (1918: 42).

² L'aristotelismo dell'insegnamento moghiliano è sostenuto anche da un biografo di Skovoroda come Lošic (1972: 18), che scrive già all'inizio degli anni '70.

2. *L'ambiente moghiliano e Skovoroda: questioni aperte*

Che si scelga di privilegiare o meno il momento soggettivo dell'autodeterminazione della personalità intellettuale, un'indagine che voglia rendere conto del rapporto di interdipendenza tra il filosofo ucraino e Kiev, intesa come luogo della sua formazione istituzionale, deve fondarsi sull'analisi dei dati in nostro possesso riguardo agli anni trascorsi da Skovoroda presso l'Accademia Kiev-Moghiliana: i corsi seguiti, gli insegnanti con cui egli è entrato in contatto, gli eventuali riflessi – concettuali e/o testuali – di tale frequentazione sul sistema speculativo elaborato nei decenni successivi.

L'indagine delle relazioni tra l'apparato concettuale skovorodiano e le sue possibili fonti "istituzionali" implica, oltre ad una valutazione dei contatti dinamici tra il soggetto e la fonte ipotetica, anche un esame qualitativo di tale fonte. In particolare, l'esame deve coinvolgere l'istituzione moghiliana e le caratteristiche della sua offerta didattica, caratteristiche che vanno valutate *in sé*, a prescindere dalla loro interrelazione dinamica con la figura di Skovoroda. Lo stadio statico dell'analisi costituisce il presupposto logico del passaggio allo stadio dinamico: per affermare la possibilità stessa che gli anni kieviani abbiano svolto una funzione modellante sul pensiero skovorodiano, è prima necessario determinare e descrivere il livello di innovazione e/o approfondimento concettuale offerto dagli insegnamenti dell'Accademia Kiev-Moghiliana.

Una corretta valutazione di questo nodo tematico è stata resa possibile solo negli ultimi tre decenni, in concomitanza con la crescita degli studi dedicati al lascito culturale dell'Accademia; tali studi sono stati promossi, tra la seconda metà degli anni '70 e i primi anni '80, dal gruppo di ricerca composto, tra gli altri, da V.M. Nyčyk, Ja. Stratij, M. Kašuba, V. Litvinov³.

L'indagine del gruppo, svolta sulle fonti dirette del pensiero moghiliano, ha evidenziato la non esclusività dell'influsso scolastico, e, più in generale, un'evoluzione delle forme e dei modi della pratica filosofica in concomitanza con il loro sviluppo in Occidente.

Se l'influenza scolastica è ancora forte nell'*Opus totiae philosophiae* di I. Gizel' (1646-1656) e nell'*Agonium philosophicum* di Javors'kyj (1693), scritto sotto l'influsso del nominalismo di Scoto e Ockham (Joukovsky 1976: 18-19), tuttavia, già a partire dal primo decennio del XVIII sec., si assiste ad una sostanziale inversione di tendenza, grazie al lavoro pionieristico di F. Prokopovyč. Quest'ultimo, sotto l'influenza del suo professore romano Battista Tolomei e dell'esperienza nelle università tedesche, avvia la modernizzazione dell'insegnamento filosofico dell'Accademia, introducendo i propri allievi al pensiero di Cartesio e Locke e al sistema di Copernico (Chyžnjak, Man'kivs'kyj 2003: 84)⁴.

³ Si vedano, tra i numerosi lavori promossi dal gruppo: Kašuba 1979; Litvinov 1984; Andruško *et al.* 1982; Ničyk 1972a; Ničyk 1972b; Ničyk 1972c; Ničyk 1978.

⁴ I riferimenti a Copernico compaiono per la prima volta in Ucraina nell'*Opus* di Gizel' (*ibid.*)

Il percorso che conduce alla separazione dall'eredità scolastica giunge a compimento con H. Konys'kyj, maestro di Skovoroda tra il 1747 e il 1750; quest'ultimo, oltre a diffondere in Ucraina il pensiero di Bruno sulla materia, suggerisce al rettore Heorhyj Ščerbac'kyj di adottare come manuale ufficiale dei corsi gli *Elementa philosophica* di Baumeister, seguace di Leibniz e Wolff (Chyžnjak, Man'kivs'kyj 2003: 84-85). Prosecutore del modello rappresentato da Prokopovyč e seguace delle nuove correnti tedesche è anche M. Kozačyns'kyj, che, come Konys'kyj, fu maestro di Skovoroda tra il 1739 e il 1746 (Jerčić 1980: 126-127).

Gli anni in cui Skovoroda frequenta l'Accademia (dal 1738 al 1742 e dal 1744 al 1750, con un'interruzione di due anni, in cui presta servizio a Pietroburgo come maestro di cappella presso la corte di Elisabetta [Ničyk 1997: 174]), sono gli anni in cui è più profonda e radicale la riorganizzazione della didattica moghiliiana in direzione del superamento della tradizione scolastica e del rinnovamento dell'insegnamento filosofico secondo il sistema elaborato da Wolff. Quest'ultimo rappresenta il principale anello di congiunzione tra il pensiero kantiano e il razionalismo dogmatico di Leibniz, di cui egli è il maggiore sistematizzatore (Mirčuk 1934: 5-6).

La "wolfianizzazione" (Vakulenko 2004: 557) dell'insegnamento filosofico dell'Accademia Kievo-Moghiliana in concomitanza con gli anni di studio di Skovoroda rilancia il problema dell'entità dell'influsso moghiliiano sul sistema elaborato dal filosofo ucraino e delle tracce che esso ha lasciato. Tentiamo, dunque, di esaminarle più da vicino.

Nei dieci anni in cui Skovoroda frequenta l'Accademia, egli ha come maestri M. Kozačyns'kyj (1699-1755), H. Konys'kyj (1717-1795), S. Todors'kyj (1705-1754) e V. Laščevs'kyj (1704-1774). Del loro ruolo diremo fra un attimo. Va prima precisato, che, all'interno dell'Accademia Kievo-Moghiliana, devono essere distinte due tendenze (Ničyk 2001: 22-23), i cui tratti generali riflettono l'antagonismo teorico tra il platonismo orientale della tradizione ortodossa e il razionalismo aristotelico-scolastico prima, e post-aristotelico (cartesiano-leibniziano) poi:

1. una linea aristotelico-razionalista (I. Gizel', F. Prokopovyč, M. Kozačyns'kyj, H. Konys'kyj), i cui interessi di ricerca investono prevalentemente la logica e la filosofia della natura. Il prevalere delle correnti aristoteliche, e, a partire dal XVIII sec., wolffiane, non esclude a priori l'esistenza di simpatie per l'insegnamento platonico all'interno di queste stesse correnti; simpatie che erano riservate, tuttavia, esclusivamente agli aspetti antropologici di tale pensiero (Ničyk 2001: 22)⁵.

2. una linea "etico-antroposofica" (Tuptalo, Skovoroda, Todors'kyj), caratterizzata da influenze mistiche e neoplatoniche. Il polo culturale di riferimento di quest'ultima corrente è rappresentato dalla tradizione gnostico-patristica del

⁵ Per il giudizio critico riservato all'ontologia platonica si veda, invece, la condanna della dottrina delle idee contenuta nella *Logica* di Prokopovyč (Ničyk 2001: 22).

primo Cristianesimo (Origene, Clemente Alessandrino, l'Areopagita) e dal neoplatonismo seicentesco ruteno (Ničyk 2001: 22)⁶. I rapporti tra cosmo visibile e invisibile sono intesi in termini di trascendentalismo immanente: Dio è nel mondo per emanazione, ma non è il mondo⁷; dal punto di vista etico, quest'ultima corrente si distingue per la centralità dell'ideale morale, che si risolve nell'*imitatio Christi* (Ničyk 2001: 23).

Fatte queste premesse, vediamo ora quale sia l'influsso esercitato su Skovoroda da un rappresentante della prima corrente, H. Konys'kyj, e da un esponente della seconda, S. Todors'kyj.

S. Todors'kyj studia all'Accademia Kievo-Moghiliana dal 1717 al 1727, per poi trasferirsi in Germania, dove vive fino al 1738. A Halle Todors'kyj studia l'ebraico e le lingue iraniche con il più celebre orientista dell'epoca, Michaelis, ed entra in contatto con i principali rappresentanti del movimento pietista, che nella cittadina universitaria ha il suo centro organizzativo.

Vi è una sostanziale somiglianza tra l'individualismo mistico pietista e il neoplatonismo seicentesco ruteno di I. Kopyns'kyj e Vitalij da Dubno, soprattutto sui punti, centrali anche per la speculazione skovorodiana, dell'uomo interiore e dell'*imitatio Christi*. Rispetto al movimento pietista, Todors'kyj svolge un ruolo di attiva diffusione culturale, traducendo in ucraino i *Quattro libri del vero Cristianesimo* di J. Arndt (1606). Tornato nel 1738 a Kiev, dove insegnerà ebraico biblico e greco antico, Todors'kyj è probabilmente il tramite principale tra Skovoroda e la letteratura mistica tedesca cinque-seicentesca (Ničyk 2002; Valjavko 2003: 101-102)⁸.

L'influenza di un wolffiano come Konys'kyj, che all'Accademia Kievo-Moghiliana tenne un corso di poetica (1746-47) e due corsi di filosofia (1747-49; 1749-51), è irrilevante per quanto riguarda l'ontologia, orientata sul materialismo spinoziano e bruniano, del cui pensiero, come si è detto sopra, Konys'kyj fu

⁶ Tra i principali esponenti della corrente neoplatonica rutena si devono elencare: I. Kopyns'kyj, autore dell'*Alfavit duchovnyj*, (l'opera, prima attribuita erroneamente a Tuptalo, cominciò a circolare con corretta attribuzione solo a partire dal 1710), Vitalij da Dubno, autore di *Dioptra, sireč zercalo* (1612) e K. Trankvilion-Stavrovec'kyj, autore di *Zercalo bogoslovija* (1618) e *Učitel'noe evangelie* (1619). A questo proposito, si veda anche Ničyk 1985.

⁷ È importante sottolineare il dato della separazione fra Dio e mondo – una separazione che, tuttavia, non esclude la partecipazione – perché un errore valutativo diffuso in età sovietica era l'equiparazione del sistema skovorodiano a quello, panteista, di Spinoza (si veda, ad esempio, Ničyk 1972b: 52).

⁸ Il primo a parlare dei legami tra Skovoroda e la nuova mistica tedesca (Weigel, Silesius, Böhme), almeno dal punto di vista delle analogie contenutistiche, è D. Čyževs'kyj (si veda Čyževs'kyj 1929, 1930, 1934, 1935). Le tesi di Čyževs'kyj, giudicate inammissibili dalla critica sovietica (cf. Holovacha 1975), non mancano di suscitare alcune perplessità anche tra gli studiosi contemporanei (cf. Pylypjuk 1997: 128; Shevelov 1994: 98). In particolare, Pylypjuk e Shevelov hanno messo in dubbio l'effettiva possibilità di un contatto testuale tra il filosofo ucraino e gli autori tedeschi citati da Čyževs'kyj.

tra i primi divulgatori in Ucraina (Kašuba 1972: 96-102). Nella sua *Philosophia iuxta numero quator* (1749), la metafisica, che nel platonismo cristianizzato di Skovoroda occupa un ruolo centrale, è relegata all'ultimo posto, mentre alla fisica è riservata la sezione di apertura (Kašuba 1972: 98). Da questo punto di vista, dunque, l'ontologia skovorodiana deve essere considerata un lascito congiunto del misticismo pietista ed eckhartiano importato da Todors'kyj e del sistema concettuale elaborato dalla patristica greca, con cui Skovoroda entrò in contatto per il tramite dei corsi di teologia dell'Accademia Kiev-Moghiliana.

L'influsso di Konys'kyj è invece fondamentale per quanto riguarda la strutturazione del sistema etico skovorodiano. Fino all'inizio del XVIII sec., i corsi di filosofia morale non erano compresi tra gli insegnamenti obbligatori dell'Accademia, e solo sei insegnanti, tra cui Prokopovyč, Kozačyns'kyj e lo stesso Konys'kyj, li avevano inseriti nel proprio compendio (Kašuba 1992: 189; Ničyk 1972b: 52). In particolare, Konys'kyj, che nella sua *Philosophia...* colloca la sezione dedicata all'etica al secondo posto (dopo la logica, e prima della metafisica), anticipa su due punti l'insegnamento etico di Skovoroda: l'eudaimonismo e l'atteggiamento favorevole nei confronti dell'etica epicurea (Kašuba 1992: 192-293).

Se si considera che l'insegnamento etico di Epicuro è ugualmente stigmatizzato da tutti gli insegnanti dell'Accademia (*in primis* Prokopovyč) e da molti intellettuali settecenteschi, tra cui Kantemir (Ivan'o 1972: 127)⁹, risulta piuttosto probabile che l'ammirazione di Skovoroda per le "dolci parole di Epicuro" [пресладкие Епикуровые слова] (Skovoroda 1973, II: 76) sia un lascito teorico di Konys'kyj¹⁰.

La valutazione formulata sopra per Konys'kyj può essere estesa ad un aristotelico con derive wolffiane come Kozačyns'kyj, le cui dottrine etiche esercitarono su Skovoroda un influsso di certo più determinante di quelle metafisiche (Rohovyč 1975: 134-143).

Dopo questo rapido raffronto tra l'ossatura del sistema skovorodiano e quello dei suoi ex-insegnanti, possiamo concludere la nostra prima sezione affermando che, negli anni trascorsi all'Accademia Kiev-Moghiliana, Skovoroda assimila l'apparato concettuale-categoriale della filosofia post-moghiliana (a partire dal suo lessico, che egli apprese nella versione slavo-ecclesiastica elaborata da Kozačyns'kyj nella sua *Philosophia Aristotelica ad mentem Peripateticorum Tradita* [1745]) [Jerčić 1980: 239; Vakulenko 2004], ma, al momento della creazione di un proprio sistema filosofico, egli si rivolge alla filosofia pre-moghiliana (Ničyk 1997: 182), che in larga parte coincide con il neoplatonismo dei Padri, per i quali la Verità non nasce dall'indagine razionale dei dati sensibili, ma si identifica *immediatamente* con il Logos-Cristo.

⁹ Sulla condanna del pensiero epicureo nell'Ucraina barocca, si veda anche Uškalov 1999: 129-130.

¹⁰ Si tenga presente che il giudizio favorevole è riservato all'etica e non alla fisica, il cui atomismo è incompatibile con il platonismo di Skovoroda.

Premessa l'esistenza di un legame *oggettivo* tra il sistema skovorodiano e l'istituzione moghiliiana – un legame che, come si è visto, coinvolge l'assimilazione degli strumenti di base che consentono l'esercizio della pratica filosofica – veniamo ora al secondo livello in cui si manifesta l'influenza dell'ambiente kieviano: quello, *soggettivo*, dei testi. Esamineremo l'unico caso in cui si riscontra, in un'opera di Skovoroda, un prestito testuale da due autori appartenuti alla sua stessa *Alma Mater*.

È importante sottolineare, a mo' di premessa, che nel corpus dei dialoghi skovorodiani sono quasi del tutto assenti le citazioni esplicite dai contemporanei, mentre abbondano i riferimenti alla Bibbia e agli autori della tarda antichità, tra cui Seneca e Plutarco¹¹. Tenteremo di capire, pertanto, le peculiari connotazioni semantiche assunte da questo raro ipotesto (quasi)-sincronico, gli interrogativi che esso presenta e la misura in cui ci consente di approfondire il rapporto *soggettivo* tra Skovoroda e gli anni della sua formazione kieviana.

3. *Il "caso" di Bran' archistratiga Michaila so Satanoju (1783): la ricezione soggettiva dell'ambiente moghiliano*

Nel dialogo *Bran' archistratiga Michaila so Satanoju*, la cui prima stesura termina nel 1783, e, con tutta probabilità, inizia tra il 1780 e il 1781 (Skovoroda 1973, II: 512), le schiere angeliche, impegnate in un conflitto escatologico con le forze demoniache, recitano una canzone tratta dalla tragicommedia di V. Laševs'kyj *Gonimaja cerkov* (Skovoroda 1973, II: 79), e, a conflitto ormai ultimato, alcuni versi dell'epinicio scritto da F. Prokopovyč in onore della vittoria di Pietro a Poltava (Skovoroda 1973, II: 83). I versi di Prokopovyč, in tutto quattordici, seguono a breve distanza altri 10 versi attribuiti alla tragicommedia di Laševs'kyj, raggruppati sotto il titolo di *Pesn' pobednaja* (Skovoroda 1973, II: 82).

La presenza di due frammenti appartenenti alla tragicommedia di Laševs'kyj all'interno di *Bran' archistratiga* ha un'importanza duplice, poiché, oltre a testimoniare il legame tra il filosofo e la produzione letteraria della sua *Alma Mater*, costituisce la sola fonte a cui possiamo attingere per avere notizia del contenuto testuale della tragicommedia, di cui non si sono conservate copie, e di cui non conosciamo la data di composizione¹².

In una delle note a margine del dialogo, in cui si attribuiscono i versi perduti a Laševs'kyj, Skovoroda, ricordando l'ex insegnante di greco e traduttore

¹¹ Sul problema dell'entità, in termini anche quantitativi, dell'ipotesto biblico nell'opera di Skovoroda, si veda Shevelov 1994.

¹² Probabilmente, essa va collocata nel periodo in cui Laševs'kyj insegnò greco ed ebraico all'Accademia Kiev-Moghiliana, quindi prima del 1753, quando divenne rettore dell'Accademia slavo-greco-latina di Mosca. Per le date della permanenza di Laševs'kyj a Kiev, si veda Chyžnjak, Mankivs'kyj 2003: 72.

della Bibbia insieme a Todors'kyj, maledice l'incendio che nel 1780 colpì la biblioteca dell'Accademia Kievo-Moghiliana: “И сия песнь из того же творения Лашевскаго. О пламень, поядший Кіевскую библиотеку, такія и толикія манускрипты, коликую гибель сотворил еси?” (Skovoroda 1973, II: 82).

Ciò sembrerebbe attestare che anche il manoscritto di Laševs'kyj, di cui è giunta fino a noi solo un'altra tragicommedia (*Tragedokomedija o nagraždenii v sem svete priisknych del mzdy v buduščej žizni večnoj*) [Skovoroda 1973, II: 513], si trovava nel novero di quelli distrutti nell'incendio, ma resta difficile stabilire a quale copia ha attinto Skovoroda per riportare i versi di *Gonimaja cerkov'*.

Come testimonia la dedica posta in apertura (Skovoroda 1973, II: 59), la prima redazione definitiva del dialogo, che recava un titolo diverso (*Bor'ba i prija o tom: pretrudno byt' zlym, legko byt' blagim*), risale al 1783, dunque a tre anni dopo l'incendio, e non è facile determinare se essa sia stata iniziata a incendio non ancora avvenuto. La dedica di apertura all'amico e discepolo M. Kovalyns'kyj precisa che il dialogo è stato iniziato e concluso nella regione di Charkiv (Burluki e Babai), ma non ci è dato di sapere se la composizione sia stata inframmezzata da un viaggio a Kiev, dove, per certo, era conservata una copia della tragicommedia.

Le ipotesi che si possono fare sono molte: Skovoroda aveva messo per iscritto i versi di Laševs'kyj prima dell'incendio e poi li aveva conservati portandoli con sé nelle sue peregrinazioni? Oppure aveva avuto accesso ad un'altra copia del manoscritto, perduta anch'essa, e che all'epoca era conservata nella biblioteca di una delle famiglie di cui talvolta era ospite? Un'ipotesi da non trascurare è che Skovoroda abbia assistito alla rappresentazione della tragicommedia nel periodo in cui era studente all'Accademia, un periodo che, in larga misura, coincide con gli anni della carriera didattica di Laševs'kyj, il quale, tra l'altro, fu uno dei suoi insegnanti.

L'epinico di Prokopovyč, definito correttamente “trilingue” nella nota di attribuzione (Skovoroda 1973, II: 83)¹³, non pone i problemi testuali della tragicommedia di Laševs'kyj: esso era stato stampato nel luglio del 1709 (*Panegirikos ili Slovo pochvalnoe o preslavnoj nad vojskami svejskimi pobede*) dalla stamperia della Kievo-Pečerskaja Lavra, in slavo-ecclesiastico, latino e polacco, ed era poi circolato in diverse copie, di cui una conservata presso l'Accademia Kievo-Moghiliana a partire dal 1761 (Prokopovič 1961: 460-461, 479).

I versi come sono citati da Skovoroda presentano due variazioni poco significative rispetto all'originale: nel primo verso riportato (il quinto, rispetto all'originale) è stata aggiunta, prima di “О Боже всесильный”, e al posto di “Ветейських устен слово”, la formula, tipica dei *Salmi*, “Воспоим Господеви” (cf. *Sal.* 67,5; 95,1; 97,1; 149,1). Nel quinto verso (il decimo rispetto al testo

¹³ “Сии стихи суть из победных песни Феофана Прокоповича, ректора Кіевскія Академіи, трязычне воспевшаго царю Петру, победившему под Полтавою градом”.

originale), “антихрист” sostituisce “отступник”, un cambiamento che è giustificato da uno dei nodi tematici di *Bran' archistratiga*, la lotta contro Satana¹⁴.

La parziale sostituzione dell'*incipit* con una formula che stabilisce il destinatario “metasensibile” (Господеви) dei versi, elimina, credo, il senso politico delle parole di Prokopovyč – tra cui l'equivalenza tra l'anticristo e Mazepa, la quale difficilmente poteva interessare Skovoroda – e lo *destoricizza*, portando in primo piano i suoi potenziali risvolti escatologici, di certo più affini al tema complessivo del dialogo:

Воспоим господеви! О Боже всесильный!
 Еще наш приял еси вопль и плач умильный,
 Еще нас не судиши в конец отринуты!
 Победихом! Падеся супостат наш лютой,
 И антихрист приял казнь, домашний враг велій,
 Ко нам же возвратився грядет мир веселый
 Он безбедно здравие ведет за собою.
 Ныне и день лучшею красен добротою,
 И солнце сильнейшии лучы испущает,
 И лице краснейшее цвет полній являет.

(Skovoroda 1973, II: 83)

Vi è una sola altra occorrenza nel corpus in cui Skovoroda impiega dei versi di Prokopovyč. Si tratta dei versi dedicati all'imperatrice Anna (“Proč ustupaj proč”, del 1730 [Prokopovič 1961: 218]), che chiudono l'ultimo dei dialoghi skovorodiani, il *Potop zmiin*, del 1790 (Skovoroda 1973, II: 170). Anche in questo caso, deve essere rilevata la presenza di una variazione lessicale, in cui si nasconde la necessità di un riadattamento semantico: in “Проч, уступай проч, печальная ночь” (Prokopovič 1961: 218), “печальная” è sostituito da “потопная”, che si riallaccia così al titolo del dialogo (*Potop zmiin*) e al suo tema apocalittico. In questa occasione, tuttavia, il prestito da Prokopovyč non riporta alcuna attestazione: un particolare, questo, su cui dovremo tornare diffusamente tra poco.

Anche nella canzone tratta da *Gonimaja cerkov'*, inserita nella parte centrale di *Bran' archistratiga*, in cui infiamma il conflitto tra Bene e Male, si narra un episodio tratto dall'*Apocalisse* di Giovanni (XII, 13-17), “la visione della donna e del drago”: una donna (la Chiesa, sposa di Cristo) invoca le ali per fuggire alle acque vomitate dalla bocca del serpente:

Кто даст мне крыле ныне? Кто даст посребренны?
 Кто даст мне рама ныне? Кто даст восперенны?

¹⁴ Come si è detto sopra, l'*Epinikion* circolò in diverse edizioni, tra le quali la seconda presentava alcune varianti linguistiche rispetto alla prima (Prokopovič 1961: 481). Avendo avuto accesso solo all'edizione del 1709 e non potendo risalire a quella consultata da Skovoroda, non posso escludere a priori che le varianti presenti in *Bran' archistratiga* in realtà facciano parte del testo di una delle edizioni successive.

Да лешу сквозе присно о бозе,
 От земна края даже до рая
 И почию.
 Се ехидн лютый бежит! Се мя достизает!
 Се челюсть адску на мя люте разверзает!
 Поглотить хошет, ядом клокошет,
 Василиск дивый, аспид питливый.
 Ах, увы мне!
 Вод горких хлябы студно изблеваает черный.
 Се мрак! Се облак покры мя ныне вечерний!
 Увы мне ныне! Увы едине!
 Гонит всем адом мене со чадом.
 Несть мне мира.
 Боже! Ты призри на мя с высоты святя
 И приклонися странной на слезы ми сія.
 Дажь крепость силы, бы не сдолели
 Твоей рабыне уста змиины
 Ах! О! Боже!
 Кто даст мне крила ныне? Кто даст голубины?
 Да выспрь парю от сея адскія глубины...

(Skovoroda 1973, II: 79)¹⁵

Gli altri dieci versi della tragicommedia di Laševs'kyj – ai quali Skovoroda fa seguire, nell'ordine, una libera riscrittura del Salmo 143 (versi 9-15) [1973, II: 82]¹⁶ e i versi dell'*Epinikion* di Prokopovyč (1973: II, 83) – anticipano il contenuto dell'epinicio, e invitano a cantare la vittoria del Signore sui suoi nemici, sancendo, con il trionfo delle forze angeliche su quelle demoniache, la conclusione del conflitto spirituale su cui si regge l'intero dialogo:

Пой и воспой, коль благ Бог твой!
 Скор рукою за тобою
 В день брани твоя стати
 Враги твоя, супостагы,
 Погоняй, поборяй.
 День и вечер пой. Нош и утро пой.

¹⁵ Si veda il passo giovanneo corrispondente (*Ap.* 12,13-17): “И егда виде змий, яко низложен бысть на землю, гоняше жену, яже роди мужеска. И дана быша жене два крила орла великаго, да парит в пустыню в место свое, идеже препитана баше ту время и времен и пол времени, от лица змиина. И испусти змий за женою из уст своих воду яко реку, да ю в реце потопит. И поможе земля жене, и отверзе земля уста своя, и пожре реку, юже изведе змий от уст своих”.

¹⁶ “Сія сам я на тую же мелодію сличил из Давидовы песни 143-я, стих 9: «Боже, песнь нову воспою тебе, во псалт[ыре] десятистр[унной] пою тебе дающе-му сп[асеніе] царям»”.

Коль десница, прославися!
 Коль мессіа, возвысися!
 На победе дивных, на хребте противных!

(Skovoroda 1973, II: 82)

Se ci limitiamo a considerare l'integrazione dei significati dei due testi di partenza (tragicommedia ed *Epinikion*) entro il testo d'arrivo, l'operazione compiuta da Skovoroda non desta dubbi particolari: egli si limita ad apportare alcuni adattamenti semantici di portata trascurabile – per lo più variazioni lessicali, che, sia chiaro, siamo in grado di determinare solo per l'*Epinikion* – ad un materiale testuale che presenta già contenuti analoghi ai propri: lotta intesa in termini escatologici; vittoria spirituale. Skovoroda, come si è detto, non è nuovo all'impiego di citazioni e parafrasi da altri testi, e da questo punto di vista, l'occorrenza in questione non presenta alcuna singolarità.

A rappresentare un dato di notevole interesse sono, invece, i materiali paratestuali che corredano le citazioni. Le tre citazioni, come si è accennato sopra, presentano ciascuna una nota esplicativa, in cui sono precisati: 1. l'autore a cui esse devono essere attribuite 2. l'appartenenza degli autori al contesto kievo-moghiliano (ex-insegnante di greco ed ebraico Laševs'kyj, ex-rettore Prokopovyč) 3. la notizia dell'incendio della Biblioteca, di cui non si riporta la data (1780), probabilmente a causa della sua prossimità cronologica alla stesura del dialogo. Implicita in tale circostanza, come si è detto, è l'informazione della distruzione del manoscritto di Laševs'kyj¹⁷.

L'anomalia, rispetto alle abitudini autoriali di Skovoroda, di un apparato esplicativo ai margini del testo, sembra testimoniare la non casualità dell'appartenenza di Laševs'kyj e Prokopovyč al contesto moghiliano. Skovoroda non esplicita quasi mai le proprie fonti e, quando lo fa, è sempre piuttosto laconico, se non apertamente impreciso. In questo caso, invece, le informazioni fornite sono numerose, e, per di più, si concentrano tutte sull'Accademia Kievo-Moghiliana e le sue sorti infelici.

D'altra parte, va sottolineato che il comune coinvolgimento dei due scrittori nell'esperienza didattica moghiliana non rappresentava l'unico fattore di identificazione su cui puntare nella compilazione delle note: Laševs'kyj e Prokopovyč, che al momento della stesura del dialogo erano morti ormai da qualche decennio, potevano vantare entrambi una carriera "moscovita" successiva al periodo kieviano, e Skovoroda avrebbe potuto fare riferimento ai riconoscimenti degli anni post-moghiliani per identificare le loro personalità intellettuali.

Proseguendo nella nostra disamina, se Skovoroda avesse voluto impiegare i testi di Laševs'kyj e Prokopovyč *esclusivamente* per i loro significati, avrebbe avuto a disposizione uno spettro di possibili alternative semantiche: come si è visto sopra, la canzone riportata nella parte centrale del dialogo riprende, con alcune interpolazioni dai *Salmi*¹⁸, un episodio tratto da Ap. 12,13-17; il secondo

¹⁷ Per le note al testo si veda Skovoroda 1973, II: 79, 82, 83.

¹⁸ Si confrontino il distico di apertura (Кто даст мне крыле ныне? Кто даст

gruppo di versi attribuiti a Laševs'kyj, posto sotto il titolo di *Pesn' pobednaja*, ha invece un andamento piuttosto simile a quello di un salmo, e, non a caso, è fatto seguire da una libera riscrittura del *Salmo* 143 da parte dello stesso Skovoroda (1973, II: 82)¹⁹. In entrambi i casi, Skovoroda avrebbe potuto fare uso della Bibbia (una pratica per lui affatto nuova), senza provocare alcuna sostanziale variazione dell'asse dei significati.

Perché, allora, Laševs'kyj e Prokopovyč?

La risposta è contenuta, credo, in una corretta interpretazione del materiale paratestuale di cui si è detto sopra: non Laševs'kyj e Prokopovyč intesi come figure isolate e indipendenti l'una dall'altra, unite nello stesso dialogo da ragioni intrinseche alla sola struttura del testo (ovvero, l'adesione dei loro versi ai significanti "lotta escatologica" e "vittoria"), ma Laševs'kyj e Prokopovyč come rappresentanti della tradizione kievo-moghiliana, un elemento che è ribadito attraverso l'impiego inusuale delle note esplicative. In questo modo, l'interrelazione dinamica che si insatura tra i testi dei due autori, entrambi portatori di significati analoghi, è la stessa che si deve stabilire tra le loro figure storiche, legate dal dato comune del coinvolgimento nell'esperienza moghiliana.

Diremo così che i versi estrapolati dalla tragicommedia e dall'*Epinikion* fanno capo ad un macrolivello semantico che può essere definito "ipotesto moghiliano" e che rappresenta un livello superiore di unione dei loro significati isolati. In altri termini, qualcosa spinge Skovoroda a creare una rete di connessioni semantiche tra due testi *anche* (o soprattutto?) in nome della comune provenienza dei loro autori. Restano, tuttavia, da stabilire le ragioni alla base di tale *urgenza* semantica.

Per dare una risposta, è necessario tornare per un attimo al materiale paratestuale visto sopra e prendere in considerazione un secondo tassello utile alla sua decifrazione: la notizia dell'incendio della biblioteca.

Come si è già detto, le citazioni traggono significato non solo dall'economia interna del testo, ma anche da un fattore esterno ad esso come la collocazione storico-culturale dei loro autori nell'ambiente moghiliano, da cui prende le mosse anche l'esperienza intellettuale di Skovoroda. Le motivazioni extratestuali alla base di tale scelta possono essere molteplici: comunanza umana ed intellettuale con gli autori, ammirazione, rispetto (cf. Ivan'o 1983: 70, 79-80): con Laševs'kyj, che fu uno dei suoi insegnanti, Skovoroda collaborò alla traduzione della Bibbia, coordinata da Todors'kyj su richiesta di Elisabetta; di Prokopovyč, che per ragioni anagrafiche non poté conoscere di persona, Skovoroda subì l'influenza tramite il più brillante dei suoi "figli spirituali", H. Konys'kyj (Petrov 1902: 605).

Tenendo ferma la piena ragionevolezza di questi fattori, è tuttavia difficile trascurare la potenziale consequenzialità logica tra il dato extratestuale dell'in-

посребренны? / Кто даст мне рама ныне? Кто даст восперенны?) e la terzina che lo segue (Да лещу сквозе присно о бозе, / От земна края даже до рая / И почию) con *Sal.* 54,7: "кто даст ми криле яко голубине? и полещу, и почию".

¹⁹ Cf. *supra*.

endio e l'(anomalo) evento testuale che vede la presenza di due *mohyljancy* in un unico dialogo e in quest'unica occasione.

Non abbiamo prove sufficienti per sostenere il valore *primario* ed *esclusivo* di tale motivazione: una volta immessa nel testo essa agisce in concomitanza con altri fattori, perdendo la propria univocità. Tuttavia, le singolari circostanze legate a questa occorrenza – sporadicità delle citazioni dai contemporanei; sporadicità dell'impiego di un apparato esplicativo – sembrano sottolineare l'*urgenza* di consacrare, nella parola e con la parola, una tradizione culturale messa a rischio di distruzione – o almeno di snaturamento – dagli eventi esterni. È infatti possibile che, negli anni in cui scrive Skovoroda, in piena età cateriniana (siamo nel 1783), oltre all'incendio, tra le minacce alla sopravvivenza dell'Accademia debba essere inserito anche l'avanzare del suo processo di russificazione²⁰.

In conclusione, il significato più profondo dell'operazione imbastita da Skovoroda è, credo, un omaggio alla propria *Alma Mater* a tre anni di distanza dal rogo della sua biblioteca: un omaggio che conferisce un senso peculiare al concetto di "memoria", conservando e trasmettendo un testo, come quello di Laševs'kyj, di cui, in caso contrario, non si sarebbe mantenuta traccia.

Nel tessuto del dialogo vivono, con pari diritti, altri frammenti culturali e temporali: l'onnipresente Bibbia, una strofa tratta da un altro testo parzialmente perduto, il *Bellerofonte* di Euripide, riportato nella traduzione dello stesso Skovoroda (1973, II: 70)²¹. Tutti insieme – Euripide, Laševs'kyj, Prokopovyč – sono proiettati in un *metaluogo* letterario che, tra le altre cose, immortala la memoria dell'Accademia Kievo-Moghiliana. In questo modo, la vittoria celebrata dalle parole dei due *mohyljancy* diventa, innanzitutto, una forma di resistenza all'oblio esercitato dal tempo, con la proiezione della parola, sottratta alla mortalità del secolo, nel dominio dell'eterno.

Bibliografia

- Andruško *et al.* 1982: V.A. Andruško, V.D. Litvinov, Ja.M. Stratij, *Opisanie kursov filosofii Kievo-Mogiljanskoj Akademii*, Kyjiv 1982.

²⁰ Sulla russificazione dell'Accademia in età cateriniana, si veda Chyžnjak-Mankivs'kyj 2003: 169-170.

²¹ I versi latini del *Bellerofonte*, a cui fa riferimento Skovoroda nella nota alla traduzione, sono riportati nelle *Epistulae morales* di Seneca (115.14): "Sine me vocari pessimum, ut dives vocer. / An dives, omnes quaerimus, nemo, an bonus. / Non quare et unde, quid habeas tantum rogant. / Ubique tantus quisque, quantum habuit, fuit. / Quod esse nobis turpe sit, quaeris? : nihil. / An dives optem vivere, aut pauper mori. / Bene moritur quisquis moritur, dum lucrum facit. / Pecunia ingens generis humani bonum, / Cui non voluptas matris aut blandae potest / Par esse prolis, non sacer meritis parens. / Tam dulce si quid venit in vultu micat, / Merito illa mores caelitum atque hominum movet".

- Chyžnjak, Man'kivs'kyj 2003: Z.I. Chyžnjak, V.K. Man'kivs'kyj, *Istorija Kyevo-Mohyljans'koji Akademiji*, Kyjiv 2003.
- Čyževs'kyj 1929: D. Čyževs'kyj, *Skovoroda i nemeckaja mistika*, "Naučnye trudy Russkogo narodnogo universiteta v Prage", II, 1929, pp. 283-301.
- Čyževs'kyj 1930: D. Čyževs'kyj, *Skovoroda-Studien. I. Skovoroda und Angelus Silesius*, "Zeitschrift für Slavische Philologie", VII, 1930, pp. 1-33.
- Čyževs'kyj 1934: D. Čyževs'kyj, *Filosofija H.S. Skovorody*, Warszawa 1934 (reprint: Kyjiv 2004).
- Čyževs'kyj 1935: D. Čyževs'kyj, *Skovoroda-Studien. IV. Skovoroda und Valentin Weigel*, "Zeitschrift für Slavische Philologie", XII, 1935, pp. 308-332.
- Ern 1912: V. Ern, *Grigorij Savvič Skovoroda. Žizn' i učenje*, Moskva 1912.
- Holovacha 1975: I.P. Holovacha, *Ocinka zahal'nosvitohljadnoji poziciji H.S. Skovorody v istoriko-filosofs'kych doslidžennjach*, in: I.P. Stohnij e P.Ja. Šabatyn (a cura di), *Hryhorij Skovoroda 250: Materialy pro vidznačennja 250-riččja z dnja narodžennja*, Kyjiv 1975, pp. 92-100.
- Ivan'o 1972: I. Ivan'o, *Etyka Skovorody i filosofija Epikura*, in: V.M. Ničyk, (a cura di), *Vid Vyšens'koho do Skovorody (Z istoriji filosofs'koji dumky na Ukrajinii XVI-XVII st.)*, Kyjiv 1972, pp. 125-134.
- Ivan'o 1983: I. Ivan'o, *Filosofija i styl' myslennja Hryhorija Skovorody*, Kyjiv 1983.
- Jerčić 1980: V. Jerčić, *Manujl Kozačinskij i njegova Traedokomedija*, Novi Sad-Beograd 1980.
- Joukovsky 1976: A. Joukovsky, *L'Académie de Kiev, lieu de formation de Skovoroda*, in: P. Pascal (a cura di), *Skovoroda philosophe ukrainien: Colloque tenu le 18 janvier 1973 à l'Institut d'Études Slaves de Paris à l'occasion de la naissance de Skovoroda*, Paris 1976, pp. 17-31.
- Kašuba 1972: M. Kašuba, *Traktuvannja Heorhiem Konys'kym problemy materiji*, in: V.M. Ničyk (a cura di), *Vid Vyšens'koho do Skovorody (Z istoriji filosofs'koji dumky na Ukrajinii XVI-XVII st.)*, Kyjiv 1972, pp. 96-102.
- Kašuba 1979: M. Kašuba, *Georgij Konisskij*, Moskva 1979.
- Kašuba 1992: M. Kašuba, *Etyka H. Konys'koho i H. Skovorody*, in: V.M. Ničyk, M.Ja Stratij, (a cura di), *Skovoroda Hryhorij: doslidžennja, rozvidky, materialy: Zbirnik naukovych prac'*, Kyjiv 1992, pp. 188-195.

- Litvinov 1984: V. Litvinov, *Ideji rann'oho prosvitnyctva u filosofs'kij dumci Ukrajinjy*, Kyjiv 1984.
- Lošic 1972: Ju. M. Lošic, *Skovoroda*, Moskva 1972.
- Mirčuk 1934: I. Mirčuk, *Christian Vol'fa ta joho škola na Ukrajinj, Žovka 1934.*
- Ničyk 1972a: V.M. Ničyk, *Do pytannja pro scholastyčnist' filosofs'kych kursiv u Kyevo-Mohyljans'kyj Akademiji*, in: Eadem (a cura di), *Vid Vyšens'koho do Skovorody (Z istoriji filosofs'koi dumky na Ukrajinj XVI-XVII st.)*, Kyjiv 1972, pp. 54-74.
- Ničyk 1972b: V.M. Ničyk, *Filosofs'ki poperednyky H.S. Skovorody u Kyevo-Mohyljans'kij akademiji. Do 250-riččja vid dnja narodžennja H.S. Skovorody*, "Filosofs'ka dumka", 1972, 2, pp. 46-60.
- Ničyk 1978: V.M. Ničyk (a cura di), *Iz istorii otečestvennoj filosofii konca XVII-načala XVIII v.*, Kyjiv 1978.
- Ničyk 1985: V.M. Ničyk, *Filosofs'ki poperednyky H.S. Skovorody*, "Filosofs'ka dumka", 1985, 2, pp. 69-80.
- Ničyk 1997: V.M. Ničyk, *Skovoroda i Kyevo-Mohyljans'ka Akademijska*, in: Eadem (a cura di), *Skovoroda Hryhorij, obraz myslitelja: Zbirnik naukovych prac'*, Kyjiv 1997, pp. 174-185.
- Ničyk 2001: V.M. Ničyk, *Kyevo-Mohyljans'ka Akademijska ta nimec'ka kul'tura*, Kyjiv 2001.
- Ničyk 2002: V.M. Ničyk, *Symon Todors'kyj i hebrajistyka v Kyevo-Mohyljans'kij akademiji*, Kyjiv 2002.
- Ničyk 2003: V.M. Ničyk, *Kyevo-Mohyljans'ka Akademijska: osnovnye naprjamy filosofuvannja i H. Skovoroda*, in: I.P. Stohnij (a cura di), *H.S. Skovoroda: idejna spadščina i sučasnist'*, Kyjiv 2003, pp. 7-29.
- Petrov 1902: N. Petrov, *Pervyj (malorossijskij) period žizni i naučno-filosofskogo razvitija Grigorija Savviča Skovorody*, "Trudy Kievskoj duchovnoj akademii", III, 1902, 12, pp. 588-618.
- Prokopovič 1961: F. Prokopovič, *Sočinenija*, Moskva 1961.
- Pylypjuk 1997: N. Pylypjuk, *In Search of Hryhorij Skovoroda*, "Journal of Ukrainian Studies", XXII, 1997, 1-2, pp. 125-143.
- Rohovyč 1975: M. D. Rohovyč, *M. Kozachyns'kyj i H. Skovoroda*, in: I.P. Stohnij, P.Ja. Šabatyn (a cura di), *Hryhorij Skovoroda 250: Materialy pro vidznačennja 250-riččja z dnja narodžennja*, Kyjiv 1975, pp. 134-143.

- Shevelov 1994: G. Shevelov, *Prolegomena to the Study of Skovoroda's Language and Style*, in: R.H. Marshall, Th.E. Bird (a cura di), *H.S. Skovoroda: An Anthology of Critical Articles*, Edmonton 1994, pp. 93-132.
- Skovoroda 1973: H.S. Skovoroda, *Povne zibrannja tvoriv u dvoch tomach*, Kyjiv 1973.
- Sumcov 1918: M. Sumcov, *Skovoroda i Ern*, "Literaturno-naukovyj visnik", 1918, 1, pp. 41-49.
- Uškalov 1999: L. Uškalov, *Z istoriji ukrajins'koji literatury XVII-XVIII stolit'*, Charkiv 1999.
- Vakulenko 2004: S. Vakulenko, *Slavizzazione della terminologia scolastica nella Filosofia Aristotelica all'avviso dei Peripatetici di Manujlo Kozačyns'kyj*, in: G. Siedina (a cura di), *Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società*, Alesandria 2004, pp. 541-563.
- Valjavko 2003: I. Valjavko, *Džerela mistyčnogo svitohljadu Hryhorija Skovorody: sprobna naukovoij retrospektyvy*, in: I.P. Stohnij (a cura di), *H.S. Skovoroda: idejna spadščyna i sučasnist'*, Kyjiv 2003, pp. 96-120.

Le comunità armene di Leopoli e Kiev. Dinamiche di integrazione e assimilazione

Aldo Ferrari (Università di Venezia)

1. *Introduzione*

La diaspora armena è un fenomeno storico collegabile principalmente alle devastanti invasioni che distrussero dapprima, nell’XI secolo, i regni nazionali dell’Armenia storica, quindi, nel 1375, quello di Cilicia (Alpôyaçean 1941-1961; Abrahamyan 1964-1967). Questi eventi determinarono la dissoluzione del tradizionale sistema socio-politico del popolo armeno. La società armena passò allora da un sistema a “maglie strette”, nel quale i membri della nazione vivevano su un territorio circoscritto costituendone l’elemento dominante, ad uno a “maglie larghe”, con vasti intervalli spaziali tra i nuclei armeni, separati tra loro da comunità diverse per razza e religione (Manoukian 1986: 76-77). Gli eventi storici posero quindi il popolo armeno dinanzi ad una sfida – nel senso toynbiano del termine – la cui risposta ha determinato un caso notevole di trasformazione antropologica. Lo sviluppo delle capacità mercantili e finanziarie, che non facevano parte della loro antica struttura sociale e culturale e che hanno in seguito fortemente caratterizzato gli armeni, è stato quindi una risposta vitale ed energica allo sradicamento forzato dal territorio ancestrale ed alla necessità di adattarsi alla realtà diasporica. La dispersione del popolo armeno, destinata a rafforzarsi progressivamente in seguito al peggioramento delle condizioni di vita nella madrepatria, si estese nel corso di alcuni secoli sino all’India ed al Tibet, all’Etiopia ed alla Russia, con esiti di grande originalità storica e culturale. Ovunque le condizioni esterne fossero favorevoli, le colonie armene mostrarono, infatti, una notevole capacità di integrarsi nei più diversi contesti politici e sociali, mantenendosi fedeli al tempo stesso all’essenziale della propria identità culturale (Zekiyan 2000: 140-141).

2. *Le colonie armene in Ucraina*

Le colonie armene in Ucraina sono state studiate in maniera approfondita da numerosi autori in un arco temporale ormai molto lungo. Il più antico testo concernente gli armeni di questi territori venne scritto in effetti negli anni 1679-1680 da L.M. Pidou de Saint-Olon, capo della missione teatina a Leopoli: *Breve relazione dello stato, principi e progressi della missione apostolica agli Armeni*

di Polonia e Valachia e provincie circonvicine e dell'erectione e fondatione del collegio pontificio di Leopoli per la medesima nazione Armena sotto la cura dei PP. Chierici Regolari detti volgarmente Teatini, sin al 1 avrile 1669. Si tratta di un testo inedito, del quale esiste però una traduzione polacca (Pawiński 1876). Di particolare interesse sono anche le opere ottocentesche di Minas Bžškeanc' (Bžškeanc' 1830) e Sadok Baraçz (Baraci 1869), nonché numerose pubblicazioni di epoca recente (*Istoričeskie svjazi* 1961; 1965; Daškevič [Dachkévitich] 1962; 1967; 1968; 1969; 1972; 1973-1974; 1975-1976; 1980; 1986; Grigor'jan 1980; Zekiyani 1996; Galstean 1996). Le colonie sorte nelle attuali terre ucraine hanno in effetti costituito uno dei più vasti e duraturi insediamenti diasporici armeni. Tratterò qui solo alcuni tra gli aspetti principali di queste colonie, con particolare riferimento alle città di Leopoli e Kiev, oggetto del presente convegno.

Le tracce più antiche della presenza armena nelle terre ucraine risalgono all'XI secolo, presumibilmente in seguito alle invasioni selgiuchidi del territorio nazionale e alla caduta della capitale, Ani (Dachkévitich 1968: 330). Si deve tener presente che l'insediamento armeno in Ucraina era strettamente collegato a quello della Crimea. La presenza armena in Crimea, che dal 1236 era sotto la sovranità dei mongoli, divenne consistente soprattutto a partire dal XIII secolo, grazie ad ondate di immigrati provenienti tanto dalla Cilicia quanto dai territori dell'Armenia storica, anch'essi devastati dall'invasione mongola (Macler 1930; Mik'ayelyan 1964; Schütz 1980: 116-135; Balard 1996: 139-141; Donabédian 2001: 188-191). In questa fase gli armeni erano così numerosi in Crimea da far sì che questa regione venisse per qualche tempo chiamata anche "Armenia marittima" (Donabédian 2001: 189). Nel corso dei secoli numerosi armeni di Crimea si trasferirono nelle terre ucraine, con un flusso migratorio continuo, che si intensificò dopo che nel 1475 gli Ottomani strapparono Caffa ai Genovesi. Oltre che dalla Crimea, molti armeni si insediarono nei territori ucraini a partire dalle comunità della Moldavia, soprattutto nei secoli XVI-XVII (Dachkévitich 1968: 330).

Gli armeni in Ucraina erano in prevalenza mercanti ed artigiani. Proprio per questa particolare composizione socio-economica la popolazione armena in Ucraina non fu mai stabile, ma sempre ampiamente variabile secondo il modificarsi delle opportunità di vita e lavoro. La continuità plurisecolare di molte comunità armene d'Ucraina non escludeva cioè una notevole mobilità dei loro membri. Questo lungo, anche se fluttuante, insediamento ha avuto da un lato un ruolo importante nella vita del popolo armeno sino al XVIII secolo, dall'altro ha contribuito notevolmente allo sviluppo dell'Ucraina, soprattutto nell'ambito cittadino, commerciale e artigianale. Assai limitato, o perlomeno poco segnalato nelle fonti di cui disponiamo, è stato invece il contributo degli armeni alla vita rurale dell'Ucraina. Sono stati invece segnalati alcuni casi, rari ma interessanti, di un loro inserimento nelle formazioni cosacche, sin dal XVI secolo (Ševčenko 1965). Di rilievo è anche la partecipazione di alcuni armeni delle terre ucraine al cosiddetto movimento di liberazione nazionale degli anni 1722-1730, verificatosi in seguito alla spedizione nel Caucaso di Pietro il Grande nel 1722 (Ferrari 2000).

È possibile distinguere quattro diversi livelli di insediamento degli armeni in Ucraina. Il primo, che vedeva l'insediamento di famiglie isolate nei villaggi e nelle città, risultava estremamente effimero e portava ad una rapida assimilazione. Il secondo livello era costituito da comunità urbane sufficientemente numerose da ottenere libertà religiose dal re o dai magnati. Queste piccole colonie possedevano di solito una propria chiesa ed alcune strutture comunitarie. Il terzo livello era contraddistinto da colonie più grandi, che godevano di un'autonomia giuridica e amministrativa sancita da privilegi regali o magnatizi e fondata sull'antico codice (*Datastanagirk'*) di Mxit'ar Goš, redatto nel XII secolo (Thompson 2000). In alcuni casi si arrivava ad un livello di organizzazione ancora maggiore, con la creazione nella sfera amministrativa di organismi autonomi locali e in quella religiosa di vescovati e arcivescovati (Dachkévitich 1968: 335-336; Petrowicz 1967: 321-354).

L'epoca d'oro delle colonie armene in Ucraina va collocata con ogni probabilità tra la metà del XV e quella del XVI secolo, prima dei radicali cambiamenti determinati dalle scoperte geografiche sul commercio tra Oriente e Occidente (Dachkévitich 1968: 366). Queste colonie risentirono inoltre pesantemente negli anni Trenta-Settanta del Seicento dei contrasti confessionali tra gli armeni uniti a Roma e quelli rimasti fedeli alla Chiesa nazionale, nonché delle violente guerre che sconvolsero in questo periodo l'Ucraina (Ter-Oganian 1990: 13). Ebbe allora inizio un forte processo di assimilazione ed emigrazione che portò quasi alla scomparsa della presenza armena in Ucraina nel corso dei secoli XVIII e XIX.

3. *Le colonie armene a Kiev e Leopoli*

Tra le comunità armene più consistenti e durature dell'Ucraina vi furono quelle di Kiev e Leopoli, che ebbero tuttavia sorti alquanto differenti. La storia degli armeni a Kiev è certamente più antica di quella di Leopoli, ma anche particolarmente controversa. Alcuni studiosi hanno probabilmente esagerato l'antichità dei rapporti tra gli armeni e questa città, facendoli risalire in maniera poco attendibile addirittura al IX secolo. A questa interpretazione se ne contrappone un'altra, forse ipercritica, secondo la quale invece i rapporti degli armeni con Kiev sarebbero stati estremamente limitati e solo dopo il XIV secolo la loro presenza in Ucraina sarebbe divenuta consistente (Daškevič 1973-1974: 305-307).

Le affermazioni riguardanti la presenza armena nella capitale della Rus' già nel 1060 o 1062 sembrano poco attendibili, mentre più sicure sono quelle che la segnalano tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo (Dachkévitich 1968: 344). Nel periodo successivo la comunità di Kiev si rafforzò e, nonostante il colpo notevole arrecato dalla conquista mongola del 1240, gli armeni – prevalentemente mercanti e artigiani – continuarono per secoli ad essere abbastanza numerosi e ben organizzati (Myško 1965: 114-115). Il declino, in parte collegato allo spostamento verso Occidente delle principali vie commerciali, era però evidente

nel XVI secolo. Nel 1552 troviamo a Kiev solo 14 famiglie armenie e nel 1622 questa ormai piccola comunità si pose sotto l'autorità della diocesi armena di Leopoli. Alla fine del XVII secolo non esisteva più a Kiev una colonia armena strutturata (Dachkévitč 1968: 345).

La storia della colonia armena di Leopoli, pur se meno antica di quella di Kiev, appare più ricca e interessante nell'ambito dei rapporti armeno-ucraini. L'arrivo degli armeni in questa città risale al XIII secolo e, nonostante la crisi religiosa di metà Seicento, sino alla fine del XVIII secolo vi fu una comunità assai ben organizzata. Un privilegio del re Casimiro III del 1356 riconobbe agli armeni locali un'amministrazione municipale autonoma, che venne però soppressa nel 1469 e fu sostituita – sino al 1784 – da un organo di amministrazione autonoma guidata da un ecclesiastico (Daskevič 1969). Nella città esisteva, del resto, un vescovo armeno sin dal 1364. La popolazione armena di Leopoli era piuttosto consistente: nel 1407, su un totale di 1593 abitanti, 301 erano armeni. Nel 1575 l'ambasciatore veneziano Lippomano parlò di 60 famiglie armenie residenti nella città. Altre fonti parlano di 100 famiglie nell'anno 1600. Intorno al 1630 la comunità armena a Leopoli doveva contare circa 2500 persone tra la città e i villaggi limitrofi. In questo periodo la presenza armena era del resto consistente in tutta l'Ucraina occidentale, dove esistevano numerose altre colonie, tra le quali quelle di Kamjanec-Podilskyj, Ivano-Frankivsk e Brody (Grigorjan 2005).

Nei decenni successivi, però, la popolazione armena di Leopoli e dell'intera Ucraina diminuì rapidamente a causa dei violenti contrasti religiosi che la coinvolsero allorché l'arcivescovo Nikołos T'orosean (Torosovyč) impose nel 1634 ai suoi connazionali riluttanti l'unione con la Chiesa cattolica (Petrowicz 1950; 1971; 1988; Bileckij 1965). Come è stato osservato

Un motivo di particolare interesse nella storia degli Armeni del Regno polacco è dato dalle travagliate vicende della loro Unione con la Chiesa di Roma: unione attuata attraverso modi e metodi che spiccano di toni e caratteristiche particolari, pur nell'ambito delle unificazioni alla Chiesa di Roma perseguite conformemente ai criteri e orientamenti del clima religioso della Controriforma cattolica (Zekiyan 1996: 530).

Questa Unione ecclesiastica deve peraltro essere vista nel più ampio contesto delle lotte politico-religiose dell'Ucraina dell'epoca, anche in parallelo all'Unione di Brest del 1596 (Dachkévitč 1967: 279). L'avversione della maggior parte della comunità armena di Leopoli all'Unione provocò una forte emigrazione e nel 1674 erano rimaste in città solo 14 famiglie armenie, che sarebbero peraltro aumentate nei decenni successivi, tornando ad essere 73 nel 1704 e 61 nel 1734. Tuttavia, si trattava ormai soprattutto di armeni cattolici che si assimilarono progressivamente, sino alla sostanziale scomparsa della comunità armena a Leopoli e nell'Ucraina occidentale nel corso dei secoli XVIII e XIX (Akopjan 1965: 212-213; Dachkévitč 1968: 367).

Prima di questo declino, fu a Leopoli che la vita culturale degli armeni delle terre ucraine raggiunse il suo livello più elevato, fornendo alcune personalità

di particolare rilievo. Proprio da Leopoli prese le mosse Simeon Lehac'i (cioè il Polacco, 1584-1637), per compiere un lungo viaggio sino a Gerusalemme, al quale avrebbe poi dedicato un libro famoso, pubblicato nel 1612 (Hairapetian 1996: 454). Di questa città erano originari anche il filosofo Step'anos di Leopoli che visse tra l'inizio del XVII secolo ed il 1687 (Čalojan 1965), e l'erudito Step'anos Step'anean Rošk'a (Roszka), autore del primo "Thesaurus" della lingua armena, purtroppo perduto. Ancora a Leopoli ebbe luogo, nel 1683, la prima rappresentazione teatrale in armeno, all'interno del Collegio dei Padri Teatini (Zekiyani 1996: 534; 545).

Vorrei infine soffermarmi su un aspetto particolarmente interessante della produzione culturale armena in Ucraina, vale a dire la lingua. Come è noto, gli armeni hanno un'antica e ricchissima tradizione letteraria a partire dall'invenzione dell'alfabeto nazionale nel 405 d.C. La lingua letteraria classica, il *grabar*, ha continuato ad essere utilizzata sin quasi ai giorni nostri, ma prima della nascita della lingua letteraria moderna – nelle due varianti occidentale e orientale – intorno alla metà del XIX secolo, gli armeni hanno utilizzato anche altri strumenti linguistici. Oltre al volgare – *ramkôrçn*; definito anche *ašxarhabar*, "lingua mondana" e *k'aûak'akan hayerçn*, "lingua civile" (Zekiyani 1997: 58; Nichanian 1988: 272-282) – è qui di particolare interesse il cosiddetto armeno-*kipchak*. Come si è detto in precedenza, numerosi armeni insediatisi nelle terre ucraine provenivano dalla Crimea e parlavano la lingua turca locale, vale a dire il *kipchak* (Deny 1957; Schütz 1961a; 1961b; 1962; 1963; Deny, Tryjarski 1964; Dachkévitçh 1979; 1982). Il luogo di origine di questa letteratura, che usava i caratteri armeni per trascrivere il *kipchak*, è presumibilmente la Crimea, ma le città ucraine, soprattutto Leopoli e Kamjanec-Podil'skyj, sono state i suoi centri principali di diffusione (Deny 1957: 1-2). Buona parte dei libri armeni scritti in Ucraina, soprattutto nel XVI secolo e nella prima metà del XVII, sono in effetti in questa lingua. Si tratta principalmente di testi redatti per soddisfare i bisogni teologici e liturgici del clero armeno delle regioni ucraine del regno di Polonia, di documenti e atti ufficiali dei tribunali e delle parrocchie armene, nonché di dizionari armeno-*kipchak* (Deny, Tryjarski 1964: 802-803). La grande maggioranza di questa produzione è costituita da manoscritti, ma alcuni volumi in armeno-*kipchak* vennero anche stampati dalla tipografia armena fondata nel 1616 a Leopoli dal sacerdote Yovhannes Karmateanc' (Deny, Tryjarski 1964: 805). Senza poter qui approfondire le particolarità di questa letteratura, il cui valore estetico è comunque limitato, mi sembra che la sua stessa esistenza costituisca da un lato una riprova del carattere fortemente composito della popolazione urbana dell'Ucraina in questo periodo, dall'altro un esempio quanto mai caratteristico della polivalenza culturale che caratterizza la diaspora armena. È da segnalare che a partire dalla seconda metà del XVII secolo tra le comunità armene dell'Ucraina l'armeno-*kipchak* cominciò a cedere il passo al polacco, inizialmente scritto anch'esso con caratteri armeni (Grigor'jan 2005: 240). Si tratta di un segnale chiaro dell'incipiente polonizzazione delle comunità armene dell'Ucraina occidentale. Del resto il già citato Simeon Lehac'i osservava nel 1612 che gli Armeni di Leopoli non parlavano l'armeno, ma solo il polacco

ed il *kipchak*, *xbč'akrcn* (Simeon Leahac'i 1997: 196). L'identità armena della comunità di Leopoli – e più in generale dell'Ucraina – non poggiava cioè sull'aspetto linguistico, ma principalmente su quello religioso, almeno sino alla cattolicizzazione.

4. *Conclusion*

Come è stato osservato, le colonie armene d'Ucraina – insieme ad altre dell'Europa orientale, dalla Crimea alla Transilvania – hanno costituito a lungo l'esempio migliore di quello che è stato definito il modello di “integrazione differenziata” della diaspora armena (Zekiyan 1996: 530). Un modello che si distingue nettamente sia da quello assimilatorio, in cui la comunità diasporica perde la sua specificità e viene assorbita dalla società circostante, sia da quello “di ghetto”, in cui la sopravvivenza è assicurata a prezzo di una chiusura – volontaria o coatta – all'ambiente esterno. Integrazione differenziata significa cioè mantenimento dei caratteri fondamentali della propria identità (religione, cultura, lingua) in un contesto di inserimento nella società circostante, della quale si assorbono al tempo stesso alcuni, se non tutti, gli elementi salienti. Al tempo stesso, proprio l'assimilazione delle comunità armene dell'Ucraina dopo l'Unione forzata alla Chiesa cattolica mostra quanto l'equilibrio di questa “integrazione differenziata”, dipendente in primo luogo dalla conservazione della specificità confessionale, fosse delicato e sempre minacciato dalle circostanze esterne.

Bibliografia

- Abrahamyan 1964-1967: A. Abrahamyan, *Hama'ot urvagic hay galt'avayreri patmu'yan*, I-II, Erevan 1964-1967.
- Alpôyačean 1941-1961: A. Alpôyačean, *Patmut'iw n hay galt'akanut'ean*, I-III, al-Qāhira 1941-1961.
- Akopjan 1965: V.A. Akopjan, *Armjanskije istočniki ob Ukraine i ukraincach*, in: *Istoričeskie svjazi i družba ukrainskogo i armjanskogo narodov. Sbornik materialov vtoroj ukrainsko-armjanskoj naučnoj sessii*, Kyjiv 1965, pp. 69-76.
- Balard 1996: M. Balard, *Les Arméniens à Caffa du XIIIe au XVe siècle*, in: *Arménie entre orient et occident, 3000 ans de civilization*, Paris 1996, pp. 139-141.
- Barącz 1869: S. Barącz, *Rys dziejów ormiańskich*, Tarnopol 1869.
- Bileckij 1965: S.T. Bileckij, *Bor'ba l'vovskich armjan protiv unii i Vatikana*, in: *Istoričeskie svjazi i družba ukrainskogo i ar-*

- mjanskogo narodov. Sbornik materialov vtoroj ukrainsko-armjanskoy naučnoj sessii*, Kyjiv 1965, pp. 89-92.
- Bžškeanc' 1830: M. Bžškeanc', *Čanaparhordut' iwn i Lehastan ew yayl kolmans bnakeal i haykazanc' sereloc' i naxneac' Ani k'alak'in*, Venetik 1830.
- Čalojan 1965: V.K. Čalojan, *Stefan L'vovskij iz L'vova v Armenii*, in : *Istoričeskie svjazi i družba ukraïnskogo i armjanskogo narodov. Sbornik materialov vtoroj ukraïnsko-armjanskoy naučnoj sessii*, Kyjiv 1965, pp. 105-112.
- Dachkévitch 1967: Ya. Dachkévitch, *Sur la question des relations arméno-ukraïnniens au XVIIe siècle*, "Revue des Etudes Arméniennes", IV, 1967, pp. 261-296.
- Dachkévitch 1968: Ya. Dachkévitch, *L'établissement des arméniens en Ukraine pendant les XIe-XVIIIe siècles*, "Revue des Etudes Arméniennes", V, 1968, pp. 329-367.
- Dachkévitch 1972: Ya. Dachkévitch, *Les historiens arméniens en Ukraine au XVIII siècle*, "Revue des Etudes Arméniennes", IX, 1972, pp. 385-424.
- Dachkévitch 1973-1974: Ya. Dachkévitch, *Les arméniens à Kiev (jusqu'à 1240)*, I, "Revue des Etudes Arméniennes", X, 1973-1974, pp. 114-131.
- Dachkévitch 1975-1976: Ya. Dachkévitch, *Les arméniens à Kiev (jusqu'à 1240)*, "Revue des Etudes Arméniennes", II, 1975-1976, pp. 323-375.
- Dachkévitch 1979: Ya. Dachkévitch, *Armjano-kipčakskij jazyk. Bibliografija literatury (1802-1977)*, "Rocznik Orientalistyczny", 1979, 2, pp. 79-86.
- Dachkévitch 1982: Ya. Dachkévitch, *Who are Armeno-Kipchaks (On the Ethnical Substrate of the Armenian Colonies in the Ukraine)*, "Revue des Etudes Arméniennes", XVI, 1982, pp. 357-416.
- Dachkévitch 1986: Ya. Dachkévitch, *Les arméniens à Kiev (de la deuxième moitié du XIIIe au XVII siècle*, in: D. Kouymjian (a cura di), *Armenian Studies/Etudes Arméniennes in Memoriam Haïg Berbérian*, Lisboa 1986, pp. 185-214.
- Daškevič 1962: Ja.R. Daškevič, *Armjanskije kolonii na Ukraine v istočnikach i literature XV-XVIII vekov*, Erevan 1962.
- Daškevič 1969: Ja. R. Daškevič, *Armjanskoe samoupravlenie v L'vove v 60-80ch gg. XVII v.*, "Banber Matenadarani", IX, 1969, pp. 213-140.
- Daškevič 1973: Ja.R. Daškevič, *Armjanskije obščestvennye pečati na Ukraine (XVI-XVII vv.)*, "Banber Matenadarani", XI, 1973, pp 233-251.

- Daškevič 1980: Ja.R. Daškevič, *Armjanskije častnye pečati na Ukraine (XVI-XVIII vv.)*, "Banber Matenadarani", XIII, 1980, pp. 139-191.
- Deny 1957: J. Deny, *L'arméno-coman et le "Ephémérides" de Kamieniec (1604-1613)*, Wiesbaden 1957.
- Deny-Tryjarski 1964: J. Deny, E. Tryjarski, *La littérature arméno-kipchak*, in: L. Bazin, A. Bombaci, P.N. Boratav, G. Deny, K. Grønbech (a cura di), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, II, Wiesbaden 1964, pp. 801-808.
- Donabédian 2001: P. Donabédian, *Gli armeni di Crimea in epoca genovese*, in: Cl. Mutaflan (a cura di), *Roma-Armenia*, Roma 2001, pp. 188-191.
- Ferrari 2000: A. Ferrari, *Gli armeni d'Ucraina e il movimento di liberazione in Transcaucasia (1722-1730)*, in: A. Pavan, M. Ferraccioli, G. Giraud (a cura di), *L'Ucraina del XVIII secolo: crocevia di culture*, Padova 2000, pp. 94-103.
- Galstean 1996: Z. Galstean, *Haykakan galt 'avayreri a'ajac 'umə Ukrainayum ev Lehastanum*, in: V. Barxudarean, Z. Ekahaeen (a cura di), *Çfer hay gaüt 'avayreri patmut 'ean*, Erevan 1996, pp. 77-98.
- Grigor'jan 1980: V.R. Grigor'jan, *Istorija armjanskich kolonij Ukrainy i Pol'si (Armjane v Podolii)*, Erevan 1980.
- Hairapetian 1996: S. Hairapetian, *A History of Armenian Literature*, Delmar- New York 1996.
- Istoričeskie svjazi* 1961: *Istoričeskie svjazi i družba ukrainskogo i armjanskogo narodov. Sbornik materialov ukrainsko-armjanskoj naučnoj sessii*, Erevan 1961.
- Istoričeskie svjazi* 1965: *Istoričeskie svjazi i družba ukrainskogo i armjanskogo narodov. Sbornik materialov vtoroj ukrainsko-armjanskoj naučnoj sessii*, Kyjiv 1965.
- Macler 1930: F. Macler, *Arménie et Crimée*, Paris 1930.
- Manoukian 1986: A. Manoukian, *La struttura sociale del popolo armeno*, in AA.VV., *Gli Armeni*, Milano 1986, pp. 69-81.
- Mik'ayelyan 1964: L. Mik'ayelyan, *Lrimi haykakan galut 'i patmut 'yun*, Erevan 1964.
- Myško 1965: D.I. Myško, *O žizni armjan v XV–pervoj polovine XVII vv.*, in: *Istoričeskie svjazi i družba ukrainskogo i armjanskogo narodov. Sbornik materialov vtoroj ukrainsko-armjanskoj naučnoj sessii*, Kyjiv 1965, pp. 113-121.
- Nichanian 1988: M. Nichanian, *Ages et usages de la langue arménienne*, Paris 1988.

- Pawiński 1876: A. Pawiński, *Dzeje zjednoczenia Ormian polskich z kościołem rzymskim w XVII w.*, Warszawa 1876.
- Petrowicz 1950: G. Petrowicz, *L'Unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686)*, Roma 1950.
- Petrowicz 1967: G. Petrowicz, *L'organisation juridique des Arméniens sous les monarques polonais*, "Revue des Etudes Arméniennes", IV, 1967, pp. 321-354.
- Petrowicz 1971: G. Petrowicz, *La Chiesa Armena in Polonia. Parte prima, 1350-1624*, Roma 1971.
- Petrowicz 1988: G. Petrowicz, *La Chiesa Armena in Polonia e nei paesi limitrofi. Parte terza, 1684-1954*, Roma 1988.
- Schütz 1961a: E. Schütz, *On the Transcription of Armeno-Kipchak*, "Acta Orientalia Hungarica", XII, 1961, 1-3, pp. 139-161.
- Schütz 1961b: E. Schütz, *An Armeno-Kipchak Print from Lvov*, "Acta Orientalia Hungarica", XIII, 1961, 1-2, pp. 123-130.
- Schütz 1962: E. Schütz, *Armeno-Kipchak texts from Lvov (A.D. 1618)*, "Acta Orientalia Hungarica", XV, 1962, 1-2, pp. 291-309.
- Schütz 1963: E. Schütz, *Notes on the Armeno-Kipchak Script and Its Historical Background: Aspects of Altaic Civilisation*, in: D. Sinor, D. Francis (a cura di), *Proceedings of the Fifth Meeting of the Permanent International Altaistic Conference Held at Indiana University, June 4-9, 1962*, Bloomington 1963 (= Indiana University Publications – Uralic and Altaic Series, 23), pp. 145-154.
- Schütz 1980: E. Schütz, *The Stages of the Armenian Settlements in Crimea*, in: *Transcaucasica II. Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia*, Venezia 1980, pp. 116-135.
- Simeon Lehač'i 1997: Simeon Lehač'i, *Ulegrut 'yun*, Erevan 1997.
- Ševčenko 1965: F.I. Ševčenko, *Armjane v ukraïnskom kazackom vojske v XVII-XVIII vv.*, in *Istoričeskie svjazi i družba ukraïnskogo i armjanskogo narodov. Sbornik materialov vtoroj ukraïnsko-armjanskoj naučnoj sessii*, Kyjiv 1965, pp. 93-100.
- Ter-Oganian 1990: L. Ter-Oganian, *Armenians in Poland*, "Ararat", 1990, 3, pp. 4-36.
- Thompson 2000: R.W. Thompson (a cura di), *The Lawcode [Datastana-girtk'] of Mxit'ar Goš*, Amsterdam-Atlanta (GA) 2000.
- Zekiyani 1996: B.L. Zekiyani, *Gli Armeni a Lvov e nei dintorni: un caso storico di integrazione differenziata*, in: *L'Ucraina del*

XVII secolo tra occidente ed oriente d'Europa. I Convegno Italo-Ucraino, 13-16 settembre 1994, Kyjiv-Venezia 1996, pp. 530-555.

Zekiyan 1997:

B.L. Zekiyan, *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, Venezia 1997.

Zekiyan 2000:

B.L. Zekiyan, *L'Armenia e gli armeni. Polis lacerata e patria spirituale: la sfida di una sopravvivenza*, Milano 2000.

“Leopoli è ovunque”: alcune considerazioni su *Due città* di Adam Zagajewski¹

Luca Bernardini (Università di Milano)

La città per chi passa senza entrarci è una, e un'altra chi ne è preso e non ne esce; una è la città in cui s'arriva per la prima volta, un'altra quella che si lascia per non tornare; ognuna merita un nome diverso; forse di Irene ho già parlato sotto altri nomi; forse non ho parlato che di Irene.

Italo Calvino, *Le città invisibili*²

Il tentativo di chiarire il ruolo svolto da Leopoli nel sistema culturale polacco risulta agevolato se facciamo ricorso alla definizione di “confine” come luogo di tangenza “fra due o più personalità individuali o collettive”³. Michail Bachtin (2001: 20) chiarisce come la sfera culturale non abbia un territorio interno, ma sia “tutta disposta ai confini”. Ogni atto culturale, infatti, “vive essenzialmente ai confini”, al punto che l'individuo stesso si trova tutto e comunque “al confine”, così come l'evento di vita del testo, la sua essenza originale, scorre sempre lungo la zona di interazione fra due coscienze.

È inutile sottolineare il rilievo assunto per la letteratura e la storia polacche dal termine *kresy*. Accettando l'invito di Czesław Miłosz paragoniamo il destino dei *kresy*, i confini sud-orientali dell'antico *commonwealth* polacco-lituano, a quello di un'Atlantide sommersa dai flutti della storia⁴, possiamo immagina-

¹ Il contributo qui presentato è una nuova stesura della postfazione alla traduzione italiana di *Dwa miasta* (Due città) di Adam Zagajewski, uscita per i tipi di Adelphi nel 2007 (Zagajewski 1991). Il lettore italiano potrebbe chiedersi (e un recensore lo ha fatto), come mai far seguire una postfazione intitolata *Memoria e nostalgia della città celeste* a un volume intitolato *Tradimento*. Per ragioni editoriali non del tutto chiare a chi scrive, ma che a quanto pare hanno ricevuto l'avvallo dell'autore – si è scelto infatti di pubblicare l'edizione italiana di *Dwa miasta* col titolo di un altro saggio comparso nella raccolta uscita nel 1991, *Tradimento (Zdrada)*. Titolo inopinatamente appropriato all'operazione, visto che *Dwa miasta*, tutto giocato sul contrasto tra la brutta Gliwice “post tedesca” e l'aerea Leopoli “polacca”, è di gran lunga – non solo nell'opinione dello scrivente – il testo migliore del volume (sia concesso per una volta esprimere un giudizio di valore!). È pacifico che per una migliore comprensione del contributo, una lettura di *Dwa miasta* possa essere d'aiuto. Rimane comunque da esprimere gratitudine all'editore Adelphi, grazie al quale anche il lettore italiano è adesso in grado di accostarsi a una delle opere fondamentali per l'analisi del testo “Leopoli”.

² Calvino 2007: 126.

³ Vedi quello che scrive S. Salvestroni (1985: 23).

⁴ Scrive in *Rodzinnia Europa* Czesław Miłosz (1959: 129-130): “Un paese o uno

re che la sommità del continente corrisponda a quel *wysoki zamek*, il “castello alto” che per secoli aveva proiettato la sua ombra protettiva su Leopoli⁵. Leopoli: Lwów in polacco, L’vov in russo, L’viv in ucraino, Lemberg in tedesco. La stessa varietà dei nomi segnala quel carattere di polisemia caratteristico tanto dei luoghi di confine, quanto delle città, che occupano un posto particolare nel sistema dei simboli celebrati dalla storia della cultura (Lotman 1985: 225)⁶. Polisemia che permea a fondo il nucleo stesso della tradizione culturale polacca. Romanzieri come Julian Strykowski o Andrzej Kuśniewicz, lo scrittore di fantascienza e filosofo *sui generis* Stanisław Lem, il compositore Wojciech Kilar, l’attore e organizzatore teatrale Adam Hanuszkiewicz, il regista Andrzej Żuławski, l’attivista (e poi ministro) Jacek Kuroń, poeti come Aleksander Wat, Zbigniew Herbert, Adam Zagajewski, si trovano a condividere con Copernico, Chopin e Mickiewicz il fenomeno dell’appartenenza a una patria di elezione al contempo familiare ed estranea⁷. Sono nati o sono vissuti per qualche tempo a Leopoli, nutrendo nei confronti della città quella fedeltà assoluta destinata in genere solo all’amore, quasi a contraccambiare la lealtà dimostrata da Leopoli per quella Polonia rispetto alla quale fu sempre “ai margini”, “a guardia della frontiera”. Fondata intorno alla metà del XIII secolo dal principe della Rus’ galiziana Danylo Romanovyč, che le diede il nome del figlio Lev, nel corso dei

Stato dovrebbero durare più di un individuo. Ciò, comunque, sembra conforme all’ordine delle cose. Oggi invece incontriamo continuamente gli abitanti delle varie Atlantidi scampati al cataclisma. I loro continenti, con l’andar del tempo, si trasformano nella loro memoria e acquistano tratti non più verificabili”.

⁵ Troviamo in *Wysoki zamek* di Andrzej Czołowski, pubblicato a Leopoli nel 1910: “Fra i monumenti dell’antica Leopoli che sono scomparsi per sempre dalla scena, il posto d’onore spetta al *Wysoki zamek*” (Czołowski 1910: 1).

⁶ “L’occhio non vede cose ma figure di cose che significano altre cose: la tenaglia indica la casa del cavadenti, il boccale la taverna, le alabarde il corpo di guardia, la stadera l’erbivendola. Statue e scudi rappresentano leoni delfini torri e stelle: segno che qualcosa – chissà che cosa – ha per segno un leone o delfino o torre o stella” (Calvino 2007: 13).

⁷ E ancora sono nati a Leopoli – fra gli altri – il commediografo romantico Aleksander Fredro, gli scrittori positivisti Władysław Bełza, Maria Konopnicka e Gabriela Zapolska, il colonnello Julian Ordon, che Adam Mickiewicz celebrò nel poema *Reduta Ordona*. Sul coté austriaco, forse la personalità più celebre nata a Leopoli è quella di Leopold von Sacher-Masoch, autore non solo di *Venere in pelliccia* (la cui protagonista, Wanda Dunajew, è – per l’appunto – “una principessa di Leopoli”) e de *La donna divorziata* (1870), ma anche di racconti di ambientazione galiziana (*Galizische Geschichten*, 1875, ed. it.: Leopold von Sacher Masoch, *Racconti di Galizia*, versione, introduzione e note di G. dall’Ongaro, Roma 1997), nonché ebraico-polacca (*Polnische Ghetto-Geschichten*, 1886). Da notare il fatto che oggi un sito ucraino di presentazione del re-taglio culturale cittadino sottolinea come Leopoli sia conosciuta nel mondo per aver dato i natali a Von Sacher Masoch e a Stanisław Lem: “If you ask men and women in the streets of Lviv to name a couple of people who were born in Lviv, resided in Lviv for some time and later became world famous, almost invariably two names would be given: Leopold von Sacher-Masoch and Stanislaw Lem.” Vedi: *Welcome to Ukraine*, <<http://www.wumag.kiev.ua/index2.php?param=pgs20044/70>> (15/07/2007).

suoi primi anni di storia la città di Leone scivolò progressivamente nell’orbita dell’influenza polacca, ma a sua volta seppe attrarre una molteplicità di genti diverse: polacchi, ruteni, tedeschi, ebrei, armeni e persino scozzesi e italiani. Conquistata in ultima istanza da Casimiro III il Grande, che negli anni fra il 1353 e il 1370 la ricostruì dotandola di un “campidoglio in pietra”, Leopoli divenne definitivamente un possedimento della Corona polacca per volontà del principe lituano Ladislao Jagellone, divenuto re di Polonia, in base a un privilegio con cui il sovrano si impegnava a far sì che mai venisse ceduta ad altri principi. E così fu, dal momento che la città sulla Peltwa resistette a un’infinità di assedi e di incursioni, ora dei lituani, ora dei tatarsi, vuoi dei turchi, vuoi dei moldavi, e ancora dei cosacchi e poi degli svedesi. Più di una volta il *wysoki zamek* fu preso e distrutto, per essere poi ogni volta ricostruito con la volontà di farne, forse ancor più che “l’antemurale della cristianità e della Polonia”, un’alta torre di guardia da cui osservare con sgomento l’infinità della steppa persa nella lontananza. E per un ennesimo paradosso, a smantellare definitivamente la roccaforte – sulla quale si erano abbattute le armate di Bohdan Chmel’n’yc’kyj, alla cui ombra Giovanni Casimiro aveva giurato fedeltà alla Polonia nella sua ora più buia, e che aveva visto Giovanni III Sobieski sconfiggere con uno stratagemma forze tatariche sette volte più numerose delle sue – non furono né i cosacchi, né gli svedesi, né i tatarsi, ma i più pacifici fra gli invasori della Galizia: a venire in possesso, nel 1772, durante la prima spartizione della Polonia, furono gli austriaci, cui la città – per la prima volta nella sua storia – si arrese senza combattere. Una tale cedevolezza non fu sufficiente a far desistere i nuovi amministratori dal proprio intento di cancellare le tracce degli antichi splendori militari della *Rzeczpospolita*. Si deve però sottolineare come a contribuire alla sparizione definitiva del *wysoki zamek* fu anche lo zelo patriottico dei sudditi galiziani dell’Imperial Regio, che ne abbattono le ultime vestigia e le rimpiazzarono con un tumulo eretto “al modo degli antichi slavi” per celebrare, nel 1869, il trecentesimo anniversario dell’unione fra il regno di Polonia e il Granducato di Lituania. Strano modo di dimostrare l’attaccamento alle proprie origini, verrebbe da dire, ma forse si tratta soltanto dell’ennesimo paradosso che costella la storia di Leopoli.

All’indomani della disintegrazione dell’impero asburgico, la Polonia combatté due importanti battaglie per assicurarsi il possesso di una città di 350.000 abitanti, di cui poco più della metà era polacca, un terzo ebrea e solo un quinto ucraina. Nel novembre del 1918 furono in buona misura i liceali a resistere – per ben ventun giorni – al tentativo degli ucraini di annettere Leopoli al loro nuovo stato, e nell’agosto del 1920 saranno di nuovo dei giovanissimi volontari a immolarsi – in quelle che sono state definite le “Termopili polacche” – per fermare l’avanzata della celebre Armata a cavallo di Budënyj, ponendo così fine al progetto di inglobare la città nell’Ucraina bolscevica. L’amore per la Polonia di cui ancora una volta Leopoli aveva dato prova non venne però pienamente corrisposto dal governo della Repubblica polacca risorta dopo la prima guerra mondiale: da capitale della Galizia – qual era sotto il governo degli Asburgo – la città si ritrovò semplice capoluogo di provincia. Nel ventennio fra le due guerre, il rifiuto opposto da Varsavia alle istanze autonomistiche della “minoranza” ucrain-

na preparò il terreno per le operazioni di pulizia etnica che vennero ripetendosi con sempre maggior ferocia ogni qual volta lo status della regione mutò insieme alle sorti del secondo conflitto mondiale, prima con l'occupazione sovietica (1939), poi con quella tedesca (1941) e di nuovo con quella sovietica a partire dal 1944. Quattro anni di guerra civile in territorio polacco e ucraino (1944-48) non influenzarono le decisioni prese a Jalta, con la conseguente "restituzione" alla Repubblica Sovietica Ucraina della Galizia occidentale e di Leopoli, e il relativo "rimpatrio" dei suoi abitanti polacchi, ovvero la loro deportazione in Slesia, regione che era entrata a far parte, con la Varmia e la Pomerania, di una Polonia "popolare" ed "etnica" bruscamente slittata verso ovest. Dalla fine della guerra in poi, Leopoli sarebbe divenuta la città dei sogni degli abitanti di Breslavia, Gliwice e Stettino. Fino al 1989, non solo i poeti, infatti, ma ogni cittadino sapeva che sarebbe potuto tornare a visitare la città "dove dormono i leoni" soltanto in sogno. Nel sogno o nella letteratura, dacché nel 1966 Stanisław Lem fu fra i primi a ripercorrere le strade, non più di pietra, ma di carta e di ricordi, che si snodavano ai piedi del "castello alto" nell'omonimo romanzo *Wysoki zamek* (Lem 2006). Quando finalmente qualche anno dopo sarebbe stato possibile dirlo apertamente, l'autore di *Solaris* ammise di aver perso per sempre "la mia patria, quella mia piccola patria leopolitana" (Janicki 1993: 120)⁸. In realtà, dopo la sua scomparsa dalle carte geografiche polacche, Leopoli ha assunto nella coscienza culturale di quel paese un ruolo mitopoietico, tanto a livello sociale, quanto individuale. A livello sociale, si può ricordare come sia l'unica città polacca insignita della più alta onorificenza militare nazionale, la *Virtuti militari*, concessale nel 1921 dal maresciallo Józef Piłsudski. Ancora oggi la tomba del milite ignoto a Varsavia ospita i resti di uno degli "aquilotti" che l'aveva difesa nel 1918. Ma è soprattutto a livello personale, e poetico, che Leopoli per lungo tempo ha esercitato e forse ancora esercita la sua funzione mitologica⁹. "Nostalgia" e "memoria" sono le due parole chiave per comprendere il rapporto fra la sensibilità culturale polacca e la città galiziana, ma lo stato emotivo prodotto da questi due elementi in realtà precede – in modo solo apparentemente paradossale – lo stesso avvenimento della perdita della città.

Nell'immaginario sociale polacco, i *kresy*, le frontiere sud-orientali della "Repubblica delle due nazioni" nobiliari, quella polacca e quella lituana, costi-

⁸ Jerzy Jarzębski (2006: 148) ha definito *Wysoki zamek* senza mezzi termini come "uno dei ritratti della Leopoli del periodo fra le due guerre più belli e completi di cui disponga la nostra letteratura, il cui titolo [...] corona l'immagine della città esattamente come quest'ultima è coronata dal rilievo del castello".

⁹ Scrive Lotman (1985: 226-227): "Nello spazio semiotico il fatto che la città abbia una posizione centrale è legato all'immagine della città sulla montagna o sulle montagne. Questa città appare intermedia fra la terra e il cielo. Intorno ad essa si concentrano i miti genetici (alla sua fondazione partecipano di solito gli dèi). Essa ha un inizio, ma non una fine: è una città eterna (*Roma aeterna*)". Direi che è perfino superfluo sottolineare il ruolo giocato dal *wysoki zamek* nel far assumere una dimensione mitologica a Leopoli. "Quello che il cielo è per un cristiano, scrive Lem, per ciascuno di noi lo era il *wysoki zamek*" (Lem 2006: 63).

tuivano il baluardo estremo di una “polonità” caratterizzata in senso culturale, politico e religioso, ancor più che etnico, in opposizione agli “infedeli” della più diversa specie, dai tatars e i turchi islamici ai cosacchi e ai ruteni ortodossi. L’avvenuta unione statale fra Regno di Polonia e Granducato di Lituania (1569), con la conseguente subordinazione alla sovranità regia di ampi territori dell’Ucraina sud-orientale, aveva finito col trasferire il nucleo dell’autoidentificazione culturale da un centro etnicamente omogeneo verso una periferia multiconfessionale e pluriethnica. La vera *polonitas* poteva trovare una compiuta espressione là dove il suo sistema di valori, basato su un cattolicesimo di impronta controriformistica e sui principî della *aurea libertas* nobiliare, fosse entrato in una relazione dialettica con ciò che di questa identità culturale sembrava costituire la negazione: l’Islam, la religiosità scismatica, la propensione orientale alla tirannide. I *kresy* nel corso della storia polacca vennero contraendosi in un moto centripeto causato dalla progressiva erosione dei territori della *Rzeczpospolita*. La funzione di *limes* culturale (e, al contempo, di centro della *polonitas*) fu assunta progressivamente da tutti quei centri dove l’identità nazionale polacca si trovava ad interagire con istanze etniche “diverse”. Con le spartizioni (1773-1795) e la nascita del Regno del Congresso (1815) i *kresy* tradizionali vennero isolati dalla Polonia “etnica” e inglobati nell’Impero russo. L’esperienza della perdita di questa “patria di frontiera”, di queste “piccole Polonie” poste a presidio dei confini del grande Commonwealth nobiliare, non coinvolse solo l’Ucraina sud-orientale, ma anche regioni che in senso stretto *kresy* di fatto non erano, come la Lituania. Nella visione lirica della poesia romantica polacca, e soprattutto in quella sua specifica variante geo-politica costituita dalla poesia dell’emigrazione, il paesaggio centrale è quello bucolico del “paese degli anni dell’infanzia”, una vera “piccola patria” che non sostituisce quella maggiore, ma la incarna nella prospettiva del ricordo e in quella dell’attesa messianica del ritorno. Si tratta di una patria minore, privata, “tanto più felice e cara, – scriveva Maurycy Gosławski – in quanto ci ha donato l’ispirazione!” (citato in Kolbuszewski 1997: 73). L’infanzia e il suo paesaggio divengono un “allora” e un “là” alternativi alla maturità del “qui e adesso”, opponendo un tempo sacro a quello profanato dell’oggi. Con la repressione dell’insurrezione nazionale del 1830-31 e la conseguente ondata di emigrazione politica, le piccole patrie dell’infanzia vengono osservate da una distanza spazio temporale sempre maggiore: l’idra del ricordo tiranneggia la persona in esilio. A partire da questo momento, nella cultura polacca retrocedere al tempo dell’infanzia significherà tornare ai *kresy* intesi come luogo dello spirito. Dalla prospettiva del *déraciné* la nostalgia per la propria patria “maggiore”, pertinente alla dimensione politica, diverrà tutt’uno con la nostalgia per la propria piccola patria individuale, fulcro della sfera privata. In quella che Bolesław Hadaczek (1999: 9-40) ha definito una vera “geo-poetica”, a ricevere l’appellativo di *ziemia rodzinna*, “terra familiare” possono indifferentemente essere interi stati, quali la Lituania, l’Ucraina, la Bielorussia, regioni, quali il distretto di Vilna, la Polessia, la Volinia, la Podolia, la terra degli Huculi, o città come Drohobycz, Krzemieniec, Vilna o Leopoli. Il fatto che queste terre di confine risultino essere il vero “nucleo”, il centro stesso del sistema culturale

polacco, è paradossale solo in apparenza¹⁰. Il progresso della cultura dipende infatti dalla presenza di un partner, di un interlocutore, giacché ogni comunità ha fuori dei suoi confini – territoriali, sociali, – un mondo estraneo con il quale interagisce non in modo diretto, ma attraverso una serie di mediazioni che consentono la creazione di una lingua comune e l’interiorizzazione dell’“estraneo” all’interno del proprio mondo. Lotman (1985: 14) spiega come non si possa in buona sostanza avere “uno sviluppo immanente della cultura senza affluire di testi dall’esterno”¹¹. E là dove la sfera culturale acquista carattere territoriale, il confine assume un senso spaziale nel suo significato più elementare, conservando al contempo la propria funzione di cuscinetto, di filtro, capace di trasformare l’informazione in un blocco di traduzione *sui generis* (Lotman 1985: 61).

È facile allora capire come nel caso dei testi *kresowe* sia il *genius loci* ad improntare di sé l’opera letteraria, nella convinzione, sostanzialmente romantica, che esista una sorta di legame magico fra la personalità (anche artistica) di un individuo e il suo luogo di nascita. Quasi che sia la terra stessa a creare l’autore, soggetto – come Anteo – a perdere la propria forza qualora venga meno il contatto con l’*humus* in cui è cresciuto¹². La poesia di Czesław Miłosz, ad esempio, appare profondamente radicata nel paesaggio lituano. Scrive in *Piosenka zamorska* (Canzone d’oltremare): “[...] ché non è l’abilità della mano / a scriver versi, ma le acque, gli alberi, / E il cielo, a noi caro, ancorché scuro / Qual videro i genitori e i genitori dei genitori / E i genitori di quei genitori / Nel tempo che fu” (Miłosz 1983: 139-140). (Né cambia molto nel caso della prosa: i personaggi di Tadeusz Konwicki – e, in fondo, lo scrittore stesso – parlano incessantemente di Vilna, pur non essendovi mai stati). Vilna (così per i russi, ma Wilno per i polacchi, Vilne per gli ebrei, Vilnius per i lituani, Wilna per i tedeschi...) e Leopoli sono le “due città” che costituiscono il mito fondante di una Polonia “altra” da quella esistente¹³, la patria di cui va in cerca un poeta *heimatlos*¹⁴. E

¹⁰ Luigi Marinelli (2007: 65) parla di “paradosso del trattamento come ‘eliminare’ di una realtà assolutamente ‘centrale’ per questa letteratura come quella dei cosiddetti *kresy* e della ‘confinarietà’ dei tanti scrittori provenienti da quelle parti d’Europa”.

¹¹ Vedi anche Salvestroni 1985: 21-24.

¹² Cfr. S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie* (Warszawa 1984), cit. in Hadaczek 1999: 26.

¹³ *Dwa miasta*, “Due città”, è il titolo di un poema dedicato da Józef Relidzyński a Vilna e Leopoli, pubblicato a Gerusalemme nel 1946. Per quanto riguarda la “ricerca di una patria” di Czesław Miłosz, rimando a Cz. Miłosz *Szukanie ojczyzny* (Kraków 2001) e, in italiano, Marinelli 2005.

¹⁴ Scrive Cz. Miłosz in uno dei saggi che compongono *Ogród nauk* (Miłosz 1981: 135, 136): “La letteratura polacca ha oggi i suoi santuari all’estero”. Miłosz si riferisce ovviamente a Vilna e alla Lituania, ma le sue osservazioni relative ai lituani, che “nelle condizioni più difficili svolgono la funzione di guardiani delle ‘chiese del ricordo’, preservando le chiavi del santuario”, potrebbero essere estese con facilità agli ex abitanti di Leopoli. Sulla Vilna di Miłosz si veda il *Dizionario delle vie di Vilna* pubblicato su *Adelphiana* (6 maggio 2004: *Adelphiana. Pubblicazione permanente*, <<http://www.adelphiana.it/2004/sommario2004.htm>> 12/07/2007). Su Vilna come “città letteraria” quasi introvabile il bel saggio di Pietro Marchesani, *Andare a Vilna, “città senza nome”*,

per vivere questa sorta di sdoppiamento della personalità, divisa fra il “là” di un’arcadia infantile trascorsa in una piccola patria “sepolta dalla lava” (nella definizione che ne dà Czesław Miłosz) e il “qui” della contemporaneità “metropolitana” non occorre aver realmente conosciuto il paesaggio dei *kresy*, ma esserne stato in qualche modo spiritualmente partecipe. Si tratta infatti di un’esperienza che Czesław Miłosz (1977: 231) vede alla base di un certo tipo di sensibilità romantica entrata a far parte del carattere nazionale: “La vera patria, perduta, si trova nel passato. Il presente è sentito come esilio”. È infatti per tutti i suoi cittadini che la Polonia prebellica è scomparsa, sostituita sulle mappe da “un organismo dallo stesso nome, ma dalle frontiere diverse” (Miłosz 1959: 130). Finanche la capitale, completamente distrutta dai nazisti come rappresentazione per l’insurrezione nazionale del 1944, sembra – a chi conosceva la Varsavia d’anteguerra – un’entità che ne ha usurpato le funzioni, ma che è di fatto estranea al suo spirito e alla sua storia¹⁵. Nemmeno Cracovia, sopravvissuta pressoché intatta al secondo conflitto mondiale, sarebbe riuscita a evitare lo snaturamento connesso con i subitanei mutamenti dello sfondo geo-politico. Kazimierz Brandys in *Miesiąc* (Brandys 1981: 90) avrebbe scritto del “carattere secondario e surrogato” della vita che si conduceva nell’antica capitale polacca subito dopo la guerra, quasi che la “viva materia” della realtà prebellica fosse stata rimpiazzata da “forme simili, ma meno plastiche e che non aderivano all’originale”, al punto che perfino il teatro Słowacki assumeva le apparenze di uno pseudo-teatro, “dell’ombra di un teatro”, mentre il suo sipario quelle di un succedaneo del sipario storico. Città come Vilna e Leopoli rimasero al sicuro dagli effetti della *diminutio* storico-sociale. Cristallizzate nella memoria, purificate dalla nostalgia, avrebbero assunto lo status eterno di sacrari, di luoghi mitici che forse – ci spiega Adam Zagajewski (2003: 161) – “non è opportuno visitare”. Chi lo abbia fatto, come il poeta, si è reso conto di trovarsi davanti a una “città assolutamente estranea e altrettanto conosciuta, dimenticata, salutata per sempre, abbandonata, compianta e fucilata, eppure esistente nella forma più vera, illuminata nel modo più violento e reale, concreta e viva, una città di cui ero stato immediatamente in grado di distinguere le chiese più importanti, e la cui topografia generale non aveva per me alcun segreto, distesa là in basso, nascosta fra le colline, tranquilla e maestosa”. Esistente e concreta, quindi, ma al contempo “impossibile a scorgere, vedere, afferrare”¹⁶. Una città che non è la propria,

in G. Cianci, M.R. Cifarelli (a cura di), *La città, 1830-1930* (atti del Seminario interdisciplinare, Genova, 2-3 maggio 1988), Fasano (BR) 1991, pp. 323-339.

¹⁵ Scrive ancora Miłosz in *Rodzina Europa*: “I viaggiatori che visitano Varsavia dopo la seconda guerra mondiale non sono in grado di immaginare che una volta, negli stessi luoghi, esistesse una città completamente diversa. [...] La Varsavia di un tempo scomparve spiritualmente nel 1939, e poi scomparve fisicamente, distrutta dai nazisti alla fine della guerra: costruita (piuttosto che ricostruita) più tardi senza grazia, essa ha conservato alcuni aspetti della sua atmosfera di sempre, [...] ma è scomparsa la spensieratezza che la caratterizzava un tempo, mentre si è rafforzato un altro suo difetto o virtù: la brutalità” (Miłosz 1959: 243-244).

¹⁶ Mi sia permesso ancora una volta coinvolgere Jurij Lotman. Scrive S. Sal-

ma della quale si sa molto, una città che è la propria, ma della quale si sa poco, una città estranea di cui si sa molto “e che è un po’ anche la propria”. Come se “la bella definizione *docta ignorantia* avesse abbandonato le pagine dei libri per divenire una ferita aperta sulla verde mappa dell’Europa” (Zagajewski 2003: 162), giacché nella contemporaneità non è dato di orientarsi con le mappe delle città d’anteguerra. È lo stesso Zagajewski ad ammettere che chi come lui abbia visitato il sacrario di una memoria insieme familiare e nazionale, rispettandone “il mito e i ricordi”, di fatto è come assorto in un sogno narcisistico. Dal quale il viaggiatore è costretto a svegliarsi per l’intervento della folla che oggi “usurpa” quei luoghi, una folla diversa dai fantasmi che occupavano la Leopoli – mai vista – del passato, ma anche dalle persone concrete che percorrono le strade di Varsavia, Cracovia o Gliwice. Nella percezione di questa estraneità “odierna” (la propria e quella degli altri), il poeta-viaggiatore è però affratellato da coloro che nello stesso momento stanno visitando Cracovia in cerca della Kazimierz dei loro antenati ebrei o la Danzica in cui avevano suonato un tamburo di latta. O che magari sono tornati a Gleiwitz¹⁷. Non da turisti, ma da spiriti invisibili, spettri che rifiutano ciò che è reale, la “vita nuova” (altrui, ma anche la propria), dal momento che una nuova vita – nelle città vecchie, nelle proprie piccole patrie private – appare “imperfetta, casuale, provvisoria, perfino superflua” (Zagajewski 2003: 163). In altre parole, Leopoli (quella di un tempo), inserita nella dimensione metafisica del sogno, ovvero del ricordo e del desiderio, porta il segno della trascendenza, mentre Gliwice (ma anche la Leopoli d’oggi), radicata in un presente empirico, è il regno dell’immanenza. Leopoli e Gliwice incarnano la città celeste e quella terrena¹⁸. Nell’itinerario fra le due, compiuto attraver-

vestroni (1985: 42) a proposito dello studioso di Tartu che “come al Wittgenstein dei *Pensieri diversi* [...] gli interessa non tanto ‘ciò a cui si può arrivare con una scala’ o ‘il prendere in mano una pietra dietro l’altra’ o ‘innalzare un edificio’, quanto soprattutto ‘vedere in trasparenza dinanzi a sé le fondamenta degli edifici possibili’”. L’esperienza cui allude A. Zagajewski è quella di Marco Polo nelle *Città invisibili* (Calvino 2007: 26-27): “vede qualcuno in una piazza vivere una vita o un istante che potevano essere suoi; al posto di quell’uomo ora avrebbe potuto esserci lui se si fosse fermato nel tempo tanto tempo prima [...]. Ormai, da quel suo passato vero o ipotetico, lui è escluso; non può fermarsi; deve proseguire fino a un’altra città dove lo aspetta un altro suo passato, o qualcosa che forse era stato un suo possibile futuro e ora è il presente di qualcun altro”.

¹⁷ Leopoli, “luogo sacro”, finisce col riaccostarsi ad altre città che per loro natura sono, almeno in parte, “santuari della memoria”: Vilna, Cracovia, ma anche Breslavia, Danzica, e – per certi aspetti – la stessa Varsavia, una volta scomparsa quasi totalmente quella d’anteguerra. Città “trasparenti” e della memoria, quindi, i cui fantasmi si proiettano – senza sovrapporsi – su quelle attuali.

¹⁸ In *Obrona żarliwości*, Zagajewski (2003: 15) accenna al “*metaxu*” di Platone, ovvero alla condizione dell’intellettuale inguaribilmente sospesa, a metà strada (“*niewleczalnie w pół drogi*”), in un moto continuo nel perenne “fra” (“*po między*”) immanenza e trascendenza. La comunicazione a doppia direzione è una caratteristica portante del confine, in questo caso non più attinente a una dimensione di orizzontalità, ma a quella metafisica della verticalità.

so la storia, il ricordo e la nostalgia per approdare ai lidi di una contemporaneità contingente e provvisoria, il viaggiatore-poeta si scopre provvidenzialmente “straniero a se stesso”¹⁹. Solo attraverso il ricorso all’“altro” riesce infatti a recuperare il senso compiuto della propria identità. È un giovane ucraino, uno storico innamorato di Leopoli e della letteratura polacca, a guidare Zagajewski alla scoperta della sua Leopoli privata e trascendente nell’immanente e usurpata città terrena²⁰. La guida è colui che nell’“altro” permette di scorgere il proprio volto. Czesław Miłosz in *Rodzinna Europa* ha scritto che la Polonia odierna “realizza per ironia i sogni dei nazionalisti, in quanto oramai sostanzialmente priva di minoranze etniche” (Miłosz 1959: 130). È una constatazione amara, che in una qualche misura può essere considerata valida per l’intero complesso dell’Europa orientale, e non solo. Oggi, quello che a Leopoli, Cracovia, Danzica o Gliwice cercano i viaggiatori narcisisticamente trasognati giunti dalle loro città “terrene”, è “la vita di prima della catastrofe, la folla di prima della catastrofe, le nuvole, le vetrine, i cespugli di sambuco di prima della catastrofe” (Krajewski 2003: 164). Prima della tempesta che ha spinto Miłosz da Štećinai a Varsavia, Parigi, Berkeley e poi a Cracovia. Zagajewski da Leopoli a Gliwice, Cracovia, Berlino, a Houston e poi di nuovo a Cracovia. Sempre stranieri a se stessi e sempre in cerca di una patria, nella consapevolezza di aver perduto la propria nel momento in cui gli è stato impedito di abitarvi accanto a chi è “diverso” da un “noi” concepito nel segno della preclusione o finanche dell’esclusione etnica. Per dirla con le parole di un altro celebre figlio di Leopoli: “Per me la Polonia senza Ebrei, senza Ucraini, senza Armeni, così com’era a Leopoli, senza Valacchi, senza le famiglie d’origine italiana, ha smesso di essere la Polonia. Detto in breve: l’ideale di uno stato mononazionale è un ideale fascista. Ed è un crimine, giacché alla cultura polacca la plurinazionalità offriva opportunità colossali” (Herbert 1988: 191).

Post scriptum (in luogo di conclusioni)

Per una sorta di nemesi generazionale, oggi in Polonia è il turno delle città “tedesche” a essere indagate con gli occhi dell’“altro”. Viene da pensare, più che alla Danzica di Paweł Huelle²¹, alla saga breslaviana di Marek Krajewski

¹⁹ Cf. Kristeva 1988. Riprendo la suggestione da Marinelli 2005: 53.

²⁰ Scrive Lotman (1985: 127): “il dinamismo delle coscienze ha bisogno – a qualunque livello culturale – della presenza di un’altra coscienza che, autonegandosi, cessa di essere ‘altra’ nella stessa misura in cui il soggetto culturale, creando nuovi testi nel processo di scontro con un altro, cessa di essere se stesso”. Sostituendo la parola “scontro” con “incontro” abbiamo una glossa finanche letterale a spiegazione dell’episodio narrato da Zagajewski.

²¹ È da notare come, in effetti, “Danzica dei padri” di *Wejser Dawidek* (Huelle 1987) in *Mercedes Benz* (Huelle 2002) rivesta il ruolo della città “peggiore” (rispetto a Leopoli, *ça va sans dire!*), esattamente come la Gliwice di Zagajewski.

(Krajewski 1999; 2003; 2005; 2006). Gli autori troppo giovani per poter rivendicare radici *kresowe* trovano in queste e in altre città i segni di una Polonia “non polacca”, ovvero più o meno felicemente diversa da quella tradizionale e monoetnica. Al punto che in *Morte a Breslavia* uno dei protagonisti, Herbert Anwaldt, tedesco, incontra il proprio lotmaniano “doppio enantiomorfo” scoprendo in realtà di essere di origini polacche e di chiamarsi Anwald (Krajewski 1999: 231-235). Si tratta di una vera e propria fuga verso il “confine”: in mancanza di un confine “esterno” se ne recupera uno “interno” che “esterno” è per l’altro²². È un atto – più che di rifiuto – di disconoscimento del “centro”²³. Un centro tanto disconosciuto che oggi una delle più promettenti voci della letteratura polacca risiede, con un apprezzabile senso del paradosso, sul lago Onega, autodefinendosi “uno scrittore russo di lingua polacca”²⁴. Viene ancora una volta da rivolgersi a Lotman (1985: 62): “Avere coscienza di se stessi nel rapporto semiotico culturale, significa avere coscienza della propria specificità, del proprio contrapporsi ad altre sfere”. Il fenomeno di uno scrittore “polacco” che abbia coscienza della propria specificità attraverso una contrapposizione alla sfera della *polonitas* ha nella storia letteraria un’infinità di ipostasi, che non si riducono ai “canonici” Adam Mickiewicz o Czesław Miłosz, ma si allargano agli “extra canonici” (in senso letterale e letterario) Jan Potocki, Joseph Conrad e Jerzy Kosiński, giacché segno del confine non è solo la polisemia, ma anche il poliglottismo. Non possiamo escludere, dopotutto, che un giorno Mariusz Wilk da “scrittore russo che scrive in polacco” possa trasformarsi (*malgré soi?*) in uno “scrittore polacco che scrive in russo”. Con la benedizione del “genio polacco d’Inghilterra”.

²² Scrive Zagajewski in una delle sue composizioni più famose, *Andare a Leopoli*: “ogni città / deve farsi Gerusalemme e ogni / uomo Ebreo e adesso in fretta / fare i bagagli / sempre, quotidianamente / e andare a perdifiato, andare a Leopoli, perché / esiste, tranquilla e linda come / una pesca. Leopoli è ovunque”. (“*każde miasto / musi stać się Jerozolimą i każdy / człowiek Żydem i teraz tylko w pośpiechu / pakować się, zawsze, codziennie / i jechać bez tchu, jechać do Lwowa, przecież / istnieje, spokojny i czysty jak / brzoskwinia. Lwów jest wszędzie.*”).

²³ Nota Marinelli (2007: 65): “Ma del resto lo sanno bene anche alcuni scrittori nostri contemporanei, fra gli altri, uno dei più noti all’estero, Andrzej Stasiuk che, con un’operazione apparentemente alternativa e quasi di protesta, ha abbandonato lo pseudo-centro *Warszawka* in favore di quello che anch’egli considera il vero centro delle lettere patrie: per lui, il paesino di Czarne...”.

²⁴ “Non hai pensato di passare al russo? Come il vostro Conrad all’inglese?’ ‘Fino ad ora, no. Anche se ho sempre più spesso l’impressione di essere uno scrittore russo che scrive in polacco.’ [...] L’intervista fu pubblicata con un mio ritratto accompagnato dalla didascalia: ‘Lo scrittore polacco che scrive in russo’ (Wilk 2006: 22).

Bibliografia

- Bachtin 2001: M. Bachtin, *Estetica e romanzo*, introduzione di R. Platone, Torino 2001.
- Brandys 1981: K. Brandys, *Miesiące 1978-1979*, Paris 1981 (trad. it.: *Mesi*, trad. e note di G. Tomassucci, introduzione di Vittorio Strada, Roma 1983).
- Calvino 2007: I. Calvino, *Le città invisibili*, Milano 2007 (Torino 1972¹).
- Czołowski 1910: A. Czołowski, *Wysoki zamek*, Lwów 1910.
- Hadaczek 1999: Bolesław Hadaczek, *Polska literatura kresowa; jej dominanty, mity i metodologia*, in: Id. *Kresy w literaturze polskiej: studia i szkice*, Gorzów Wielkopolski 1999, pp. 9-40.
- Herbert 1988: Z. Herbert, *Wypluć z siebie wszystko*, in: J. Trznadel (a cura di), *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Paris 1988, pp. 181-223.
- Huelle 1987: P. Huelle, *Wejser Dawidek*, Gdańsk 1987 (trad. it. *Cognome e nome Weiser Dawidek*, a cura di V. Verdiani, Milano 1990).
- Huelle 2002: P. Huelle, *Mercedes-benz: z listów do Hrabala*, Kraków 2002 (trad. it. *Mercedes-Benz. Da alcune lettere a Hrabal*, a cura di R. Belletti, Roma 2007).
- Janicki 1993: J. Janicki, *Cały Lwów na mój głów*, Warszawa 1993.
- Jarzębski 2006: J. Jarzębski, *Posłowie: “Dziecko, którym byłem”* in: S. Lem, *Wysoki zamek*, Kraków 2006, pp. 147-152.
- Kolbuszewski 1995: J. Kolbuszewski, *Kresy*, Wrocław 1995.
- Krajewski 1999: M. Krajewski, *Smierć w Breslau*, Wrocław 1999 (trad. it. *Morte a Breslavia*, a cura di V. Parisi, Torino 2007).
- Krajewski 2003: M. Krajewski, *Koniec świata w Breslau*, Warszawa 2003.
- Krajewski 2005: M. Krajewski, *Widma w mieście Breslau*, Warszawa 2005.
- Krajewski 2006: M. Krajewski, *Festung Breslau*, Warszawa 2006.
- Kristeva 1988: J. Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris 1988.
- Lem 2006: S. Lem, *Wysoki zamek*, Kraków 2006 (1966¹).
- Lotman 1985: J. M. Lotman, *La semiosfera*, Venezia 1985.
- Marinelli 2005: L. Marinelli, *Ricerca di una patria: l'Europa familiare di Miłosz fra Šeteiniai e la baia di San Francisco*, in: *I Nobel letterari polacchi*, Pessano (MI) 2005, pp. 49-65.

- Marinelli 2007: L. Marinelli, *Centri/periferie/confini. Aspetti e problemi del polonocentrismo nella storiografia letteraria*, “pl.it. Rassegna italiana di argomenti polacchi”, 2007, pp. 51-71.
- Miłosz 1959: Cz. Miłosz, *Rodzinnia Europa*, Paris 1959 (trad. it. *La mia Europa*, a cura di F. Bovoli [alias P. Marchesani], Milano 1985).
- Miłosz 1977: Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Paris 1977 (trad. it. *La terra di Ulro*, a cura di P. Marchesani, Milano 2000).
- Miłosz 1981: Cz. Miłosz, *Język, narody*, in: Id., *Ogród nauk*, Paris 1981, pp. 121-137.
- Miłosz 1983: Cz. Miłosz, *Piosenka zamorska* (dal poema *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*), in: Id., *Poezje*, II, Paris 1983.
- Salvestroni 1985: S. Salvestroni, *Nuove chiavi di lettura del reale alla luce del pensiero di Lotman e dell’epistemologia contemporanea*, in: J. M. Lotman, *La semiosfera*, Venezia 1985, pp. 7-46.
- Wilk 2006: M. Wilk, *Dziennik północny. Dom nad Oniego*, Warszawa 2006.
- Zagajewski 1985: A. Zagajewski, *Jechać do Lwowa*, in: *Jechać do Lwowa i inne wiersze*, London 1985, pp. 35-37.
- Zagajewski 1991: A. Zagajewski, *Dwa miasta*, Paryż-Kraków 1991 (ed. it. a cura di L. Bernardini, *Tradimento*, trad. di V. Parisi, Milano 2007).
- Zagajewski 2003: A. Zagajewski, *Czy należy odwiedzać miejsca święte?* in: Id., *Obrona żarliwości*, Kraków 2003.

Il viaggio sentimentale dei polacchi a Leopoli

Bożena Myciek (Università di Venezia)

“Le città sono formate dalla gente,
non dalle mura o dalle case”

(Muras 2004: 197)

Leopoli, Leopolis, Lwów, L’viv, Lemberg, Lovenburg – questi nomi della stessa città in svariate lingue, preannunciano già la sua eccezionalità e la sua singolare storia. Il nome di Leopoli deriva da Lev, figlio del principe Daniele di Galizia, che la fondò verso la metà del XIII secolo. Già dal XIV secolo in questo territorio si impose la dominazione polacca.

La favorevole posizione geografica della città, posta all’incrocio di due importanti vie commerciali che portavano attraverso i Balcani fino alla Grecia, la prima, e dal nord fino alla Persia, la seconda, diede luogo a intensi scambi, che fecero arrivare da molte parti, anche lontane, diversi gruppi nazionali ed etnici: polacchi, tedeschi, cechi, ungheresi, romeni, armeni, caraiti, ebrei, tatarsi, italiani, greci, lituani e turchi. Alcuni di loro si stabilirono definitivamente, contribuendo al suo sviluppo e conferendole un carattere di città multinazionale e multi-etnica. Le differenze tra questi popoli diedero a Leopoli un clima specifico e una cultura irripetibile e portarono alla creazione della sua straordinaria singolarità:

Tutti vivevano qui in particolare simbiosi, gli uni imparavano dagli altri. I leopolini erano da sempre molto tolleranti, provavano simpatia per tutti i popoli, avevano un ottimo rapporto con gli altri, così con la propria gente, come con gli stranieri, nessuno qui si poteva sentire emarginato (Hollankowie 1990: 6).

Le diverse popolazioni che vi si stabilirono, lasciarono nella città la loro impronta in tutti i campi, cominciando da quello religioso. Furono eretti molti edifici per i diversi culti: il duomo armeno e quello latino, chiese per il culto dei cattolici, degli ortodossi e degli evangelisti, delle sinagoghe. La diversità religiosa costituì la caratteristica non della sola Leopoli, ma di tutto il territorio della Galizia: “Tutti vivono qui dispersi fra i fedeli delle altre religioni e nessuno è in maggioranza” (Chłopecki, Madurowicz-Urbańska 1995: 12).

L’architettura della città fu arricchita in vari stili: dal rinascimento al manierismo, dal barocco al rococò, integrati con elementi provenienti dai Paesi Bassi e dalle province orientali armene, che le diedero un particolare fascino. Fra le costruzioni più belle spiccano: il complesso della Chiesa Valacca, la Cappella di Boim, la Chiesa dei Bernardini, l’Arsenale Reale, la Chiesa dei Domenicani, la Chiesa greco-cattolica di S. Giorgio, per non parlare di molte fastose residenze nobiliari.

L'architettura di Leopoli, ma anche di tutta la Galizia Orientale, divenne così un bellissimo miscuglio, unico nel suo genere, che racchiudeva gli stili dei diversi popoli che vi abitavano:

Solo l'arte poteva produrre questo più vero umanesimo che in armonia esisteva qui da secoli, l'arte di molti popoli provenienti da varie parti del mondo, di diverse tradizioni, che coesistevano qui in un unico e irripetibile modo, l'arte a tutti indispensabile, confusa nel paesaggio e nella sensazione umana di bellezza e di dignità, sostenuta da questo sentimento (Chciuk 2002: 24).

Alla fine del XVIII secolo, in seguito alle tre spartizioni della Polonia, Leopoli passò sotto la dominazione austriaca. Chiamata anche "piccola Vienna", con ormai 20.000 abitanti, diventò il centro della provincia. Dopo la capitale, dopo Budapest, Praga e Trieste, era ormai la quinta città dell'Impero per ordine di grandezza.

Geograficamente posta nella parte orientale dell'Impero, Leopoli, definita "grande città polacca, avanguardia della civiltà occidentale sulla steppa ormai quasi asiatica", era considerata in modo diverso a seconda dei punti di vista: per l'Occidente era una città orientale, ma per l'Europa Orientale era una città di tipo occidentale e in realtà possedeva le caratteristiche di entrambe le culture.

Mentre nella Galizia Orientale era diffusa la povertà, Leopoli prosperava così bene da risultare in netto contrasto con il resto del territorio. Leopoli, sotto gli Asburgo

[...] era la sede del Parlamento, dell'Ufficio Statale, del Governatore, e per questo motivo riuniva mille interessi. [...] Leopoli (in confronto a Cracovia e alla Galizia, piuttosto impoverita dall'asservimento all'Austria) sprizzava vitalità: nascevano e sparivano come bolle di sapone banche grandi e piccole, commerci con l'Oriente, grandi e piccoli affari; vi regnavano il buon umore, la lena, la gioia. Leopoli si distingueva per un felice accostamento di sangue: polacco, ruteno (come allora si diceva), armeno; vi si incontravano donne belle e piene di vita e melodiosità, con il fuoco nelle vene. [...] Per questi motivi Leopoli guardava con sufficienza a quella silenziosa e poverissima Cracovia, mentre Cracovia, dalle vette dei suoi splendori culturali, guardava a Leopoli come un signore decaduto guarda un parvenu. Ma il fatto è che a Leopoli esisteva un altro clima (Boy-Żeleński 1998: 8-9).

Il suo carattere multinazionale, multietnico, multiculturale e multireligioso continuò ad essere la sua particolarità anche nella nuova realtà politica, determinata dalla dominazione asburgica, anzi si arricchì ulteriormente con l'arrivo, in cerca di lucrativi incarichi nel settore amministrativo, di tedeschi, cechi, ungheresi e perfino emigranti francesi (Fras 1999: 19), ma pur sempre predominava su tutti l'elemento polacco.

La potenza dello spirito polacco a Leopoli e in tutta la Galizia Orientale da secoli era talmente forte, che molte famiglie mandate qui per germanizzare questo territorio si erano invece polonizzate e molti loro membri rinforzarono perfino le schiere dei partigiani polacchi durante i vari tentativi cruenti per l'indipendenza del paese.

Questo fenomeno suscitò enorme sorpresa nello stesso imperatore Francesco I, che a tal proposito, in occasione dell'Insurrezione del Novembre 1830, avrebbe detto: "Che lo facciano i polacchi, non sono affatto sorpreso, hanno sempre avuto teste calde. Ma che cosa cercano i figli dei miei impiegati, non riesco a comprenderlo." (Fras 1999: 102).

Del famoso polacco di origini tedesche Wincent Pol fu scritto che: "Pensa e parla come se il sangue polacco da tempo immemorabile scorresse nella sua famiglia. Ma lui è figlio di un tedesco! Anche la famiglia di sua madre ha radici straniere." (Fras 1999: 105).

La polonizzazione interessò perfino alcuni ebrei, come per esempio "il fervido Polacco", Ostap Ortwin, che fu battezzato in tarda età e nel 1939, nella Leopoli occupata dall'Armata Rossa pubblicamente urlava con la sua famosa voce leonina: "Qui è Polonia. Qui da seicento anni è Polonia." (Nicieja 1998: 50). Ma il popolo che subì maggiormente questo processo fu quello ruteno/ucraino.

Come risulta dal censimento eseguito a Leopoli nel 1869, il gruppo più consistente dei suoi abitanti era quello dei polacchi (53%); al secondo posto gli ebrei (30,7%) e infine i ruteni/ucraini (14,2%). Ma ci vivevano anche, come già accennato, discendenti di famiglie tedesche, ceche e poi armene, lituane, slovacche, ungheresi, russe e un numero significativo di altre nazionalità. A Leopoli risiedevano quindi molte famiglie polonizzate con cognomi stranieri: Hornung, Riedl, Mozer, Prohasko; Torosiewicz, Stec, Mryc, Kipa, Tępa, Uhma, Ohly, Pazdro, Kysiak, Schubuth, Quest, Nahlik, Krzehlik, Najssarek Pitolaj, Sałaban, Kadernożka, Beacock, Passakas, Mikolasch, Chamajdes, Kikenis, Zuliani, Pludra. (Wittlin 1991: 82-83). Uno scrittore dell'ambiente ebraico-polacco-austriaco, Joseph Roth, chiamò Leopoli "la città delle frontiere svanite." (Nicieja 1998: 23).

All'inizio del XX secolo, la conclusione della Grande Guerra riportò, dopo 123 anni, la Polonia sulla carta politica dell'Europa e le decisioni della Conferenza di Parigi permisero alla Galizia Orientale, con la sua capitale, di farne parte. La battaglia polacco-ucraina del 1918-19 per questo territorio segnalava già l'esistenza di una contesa fra le due parti per la sua appartenenza.

Leopoli, nella storia e nella tradizione polacca, era da sempre una delle sue città più importanti e nella II *Rzeczpospolita* era la terza in ordine di grandezza, dopo Varsavia e Łódź, con più di 300.000 abitanti nel 1931 (Nicieja 1998: 59).

Ma Leopoli era soprattutto un famoso centro culturale. L'Università, fondata già nel 1661, ebbe un fiorente sviluppo nel periodo fra le due guerre mondiali, diventando una delle più prestigiose in Europa. Questa città divenne la culla del pensiero filosofico polacco, con a capo Kazimierz Twardowski, e vi si formò la scuola matematica polacca, con il suo più eminente rappresentante, Stefan Banach. Qui era attivo anche un gran numero di eccellenti polonisti e storici, esistevano biblioteche e istituzioni culturali, delle quali la più famosa era l'Osolineum, creato nel 1817, importante istituto scientifico e, nel contempo, biblioteca e casa editrice, attiva tutt'oggi a Wrocław (Nicieja <<http://www.us.edu.pl/universytet/wieczory/rozd4.php>>).

Bisogna sottolineare che tutte queste istituzioni, di così alto livello, potevano operare nella Polonia indipendente, in quanto erano l'eredità delle libertà delle quali avevano potuto godere Leopoli e la Galizia sotto il regime austriaco, libertà che nelle altre spartizioni, quella russa e quella prussiana, erano del tutto sconosciute.

In questa città operavano organizzazioni culturali, politiche, economiche, sportive, ecc., non solo polacche e non venivano stampati solo giornali o libri in polacco, ma anche altre nazionalità (ucraina, ebraica, armena, ad esempio) trovarono qui un loro ampio spazio per svilupparsi in tutti questi ambiti.

Dopo soli due decenni però la pace in Europa fu interrotta dallo scoppio della II Guerra Mondiale. Le decisioni prese dagli Alleati alla sua conclusione, spostarono le frontiere della Polonia verso ovest, lasciando la maggior parte della Galizia Orientale, Leopoli compresa, all'Ucraina sovietica.

La guerra stessa e il nuovo assetto geopolitico, imposto dagli accordi di Jalta, sconvolsero completamente il volto della città. Al gran numero di persone fuggite da Leopoli ancora durante i combattimenti, si aggiunse adesso quell'enorme parte della popolazione che fu deportata in Polonia e insediata soprattutto nelle zone fra Cracovia, Breslavia e Bytom. Solo negli anni 1945-46 dovettero lasciare la città 125.000 leopolini, mentre dall'Unione Sovietica cominciarono ad arrivare i nuovi abitanti.

Il popolo polacco non accettò con facilità la perdita di una delle sue città più importanti, l'unica che dal XVII secolo portò il nome *Semper Fidelis*, in quanto, durante le varie guerre che si erano succedute, non fu mai conquistata dagli invasori.

Con il passare del tempo, l'amore, la nostalgia e anche la rabbia della gente di Leopoli esiliata e dispersa per tutto il globo, produssero innumerevoli testimonianze, sotto varie forme letterarie, come racconti, poesie, memorie, aneddoti, che con malinconia ricordano il loro mondo scomparso per sempre.

Per i primi decenni questi testi poterono essere pubblicati solo all'estero, in quanto nella Polonia comunista erano considerati argomenti proibiti. Nacque così l'immagine di una Leopoli che, fino al 1939, era stata una città unica nel suo genere, una città straordinaria, una città pressoché magica, quasi surreale, con un clima singolare:

Strana città, il suo nome è formula magica e codice di fede, programma politico e comandamento. Solo un piccolo cerchio sulla mappa. E in questo cerchio sono contenute tante cose buone, le migliori, le più polacche sotto il sole (Schleyen 1999: 6).

Kornel Makuszyński scrisse: "Si può togliere una spina dal cuore e qualche scheggia dall'anima – ma questa maledetta città, né dal cuore, né dall'anima non riuscirai a levarti." (Malec <<http://www.lwow.com.pl/semper/malec.html>>)

Mirosław Żuławski, nelle memorie "L'album di casa" descrive così il suo legame con Leopoli:

Ho vissuto in sedici città: Nisko, Wieliczka, Bielsko, Katowice, Tarnowskie Gory, Dobromil, Zakopane, Turka nad Stryjem, Lwów, Żółkiew, Lublino, Łódź, Varsavia, Parigi, Praga, Dakar. Ognuna di queste mi ha lasciato qualcosa. A quale allora di tutti questi posti più spesso, più volentieri e più a lungo torno con il pensiero, con il ricordo? A Leopoli. Ho vissuto là per dodici anni, così come a Parigi, ma a Parigi il pensiero torna solo qualche volta, invece a Leopoli forse tutti i giorni. Può essere perché ho vissuto in questa città gli avvenimenti più importanti, forse perché ero così giovane o proprio perché era una città meravigliosa. Quando ho deciso di andare all'università, ho chiesto a mio padre che tipo di città fosse, perché anche lui aveva studiato a Leopoli. (Abbiamo anche avuto alcuni professori in comune). Sai – mi rispose – questa città è così....signorile. Ed era proprio una città signorile! (Janicki 1993: 224).

Per Marian Hemar, i sei anni della sua giovinezza, vissuti a Leopoli, erano diventati i più importanti della sua vita, quelli che gli avevano dato e insegnato di più, tutti gli altri erano a confronto solo gli anni delle delusioni e delle promesse non mantenute. Hemar non sarebbe sorpreso di non essere capito o creduto, ma afferma che nemmeno lui era riuscito a comprendere il fascino di questa città:

Perché solo noi, quelli di Leopoli, vecchi e giovani, polacchi, ebrei, o ruteni, maschi e femmine, ricchi o poveri, ci lasciamo trascinare così dalla nostra esaltazione nostalgica, senza distinzioni, sia che, in quegli anni, fossimo stati meglio o peggio, più o meno felici? Da dove nasce questo nostro patriottismo regionale, che non incontrerai nei viennesi né nei parigini, negli scozzesi né negli ungheresi, negli emigranti di Roma, né di Venezia o di Atene? Doveva esserci stato qualcosa in questa città che ci aveva incantato fino alla fine. In questa piccola città viveva una popolazione con l'intelligenza e l'educazione di una città grande, con temperamento e curiosità, con le buone maniere, l'umore e le usanze di una città grande. La gente di Leopoli era povera, doveva stare attenta a come spendeva i soldi, ma come nessuno in Polonia comprava libri e quadri, faceva collezioni di argenteria e di porcellana, frequentava teatri e concerti. Leopoli aveva tutti i pregi di una città piccola e tutti i pregi di una città grande – e non aveva i difetti di nessuna delle due.[...] Doveva essere qualcosa che non riesco a spiegare a nessuno che non sia di Leopoli, e a nessuno di Leopoli c'è bisogno di spiegarlo (Schleyen 1999: 12).

Jerzy Janicki, per comprovare l'eccezionalità della sua città rispetto alle altre, scherzando assicura che a Leopoli perfino il chilogrammo era più pesante e il metro più lungo (Janicki 1993: 5). Questa esaltazione, ai limiti dell'irrazionalità, dipende però da fatti oggettivi, per i quali chi era originario di Leopoli si sentiva orgoglioso e privilegiato.

Prima di tutto, non Varsavia o Cracovia, ma proprio Leopoli, in quel periodo, era senza dubbio la città più allegra e vivace di tutta la Polonia. Un'opera bellissima, almeno tredici cinema, teatri, hotel, grandi sale da ballo negli alberghi "Grand" e "George" e in diversi ristoranti, caffè all'aperto, palcoscenici e orchestre nei parchi ne sono alcuni esempi. Leopoli era impregnata dell'allegria di tutti i suoi abitanti, senza alcuna esclusione. Essi erano ottimisti, avevano una

costante serenità dell'anima, un grande senso dell'umorismo, un'arguzia ed una prontezza di spirito eccezionali. Le caratteristiche dei leopolini erano un'eredità derivata ancora dai tempi del Medioevo, dal fondersi nel crogiolo di Leopoli di tante nazionalità, dall'essere stata miscuglio dei più diversi popoli e tribù, che nel corso dei secoli avevano attraversato quella terra. Era anche il risultato della continua e assidua ricerca dell'accordo sociale, espressione dell'equilibrio della società multinazionale, che durava da secoli (Krzyżewski 1995: 7).

Le caratteristiche fondamentali degli abitanti di Leopoli erano quindi vivacità, intraprendenza, allegria, umorismo e così erano riconosciuti in tutta la Polonia (Szolginia 1993: 187-188). Ancora nel 1939, il già citato K. Makuszyński scrisse: "Il sorriso di Leopoli è il tesoro comune dei suoi abitanti e questa formula magica, che li unisce. [...] Quando viene nominato, là si eleva attorno a loro: Leopoli." (Malec <<http://www.lwow.com.pl/semper/malec.html>>).

Jerzy Michotek così descrisse questo fenomeno: "La città allegra, allegra la gente, i tempi allegri..." e aggiunge che l'atmosfera che esisteva a Leopoli avrebbe potuto essere paragonata solo a quella della Marsiglia francese o della Napoli italiana – città innamorate della libertà, famose per la leggendaria ospitalità e un campanilismo che arriva quasi all'assurdo.

Un francese di origini polacche fece delle considerazioni circa le caratteristiche di alcune nazionalità: secondo lui i francesi sanno mangiare, gli inglesi far politica e gli ebrei il commercio, nel lavoro sono bravi giapponesi e tedeschi, ma vivere, vivere sanno solo quelli di Leopoli (Michotek 1990: 9, 41, 77).

Perché la vita a Leopoli era diversa? Michotek spiega:

Quando ci si ferma al Castello Alto, avendo di fronte la Stella Polare, vedremo Berlino, Parigi, New York, San Francisco [...] troveremo la gente che guadagna i soldi per...aver i soldi. Più ne hanno, più cresce in loro la voglia di averne, e più diventano senza scrupoli, avidi, cattivi. Cominciando dal bancarellista e salendo sempre più su, si arriva al miliardario, pronto al suicidio perché dei suoi diciassette miliardi gliene sono rimasti solo quattordici. Quando guarderemo a destra, vedremo quelli che vogliono il potere per...aver potere. E più ne hanno, più cresce in loro il desiderio di averne ancora di più, diventando avidi, senza scrupoli, crudeli. [...] Posseduti dal [...] vitello d'oro, disprezzano quest'autorità dietro alla quale non sta la montagna d'oro. Drogati dal potere disprezzano mammona. Per loro conta solo il pugno, capace di distruggere la più dura mascella. Adesso ci giriamo e vediamo *La Città-confine* e qualche centinaio di esempi che dimostrano che invece la vita può essere vissuta normalmente, in modo umano. Il primo che capita [...] il signor Edzio, "datore di lavoro", chiamato Atlas, che si autodefiniva: "Per metà ebreo, per metà polacco, ma tutto leopolino". Proprietario di un ristorante, [...] guadagnava un patrimonio, e dopo aver aggiunto a questo patrimonio qualche spicciolo, [...] buttava tutto questo, come se fosse carta senza nessun valore, agli artisti... agli amici... ai bisognosi. [...] E si ritrovava senza soldi. Gli piaceva essere sfruttato di propria volontà. Sapeva che "dare" è più prezioso che "prendere", come "essere" di "avere." Come ogni *batiar*¹ di razza di Alto Castello era un poeta della vita, la amava di un amore corrisposto, viveva con dignità, viveva con signorilità,

¹ Monello, ragazzo di strada, dopo la guerra ha assunto un significato positivo.

“semplicemente alla Leopoli”. I soldi servivano lui e non era lui a servire i soldi. (Michotek 1990: 154-155).

A un leopolino non piacevano la falsità e la pateticità:

Per lui il bianco era bianco e il nero nero, gli piaceva o non gli piaceva, voleva o non voleva – ecco così! E questo sembra la cosa più difficile nella vita. Ha il dono di semplificare le situazioni e non le complica inutilmente. Le parole gli servono per esprimere il pensiero, e non per nascondere. [...] Possiamo immaginarci Mussolini che con oratoria teatrale tiene un discorso di successo a Leopoli? Un qualsiasi batiar dal loggione gli avrebbe chiuso la bocca, rovinando la sua carriera politica (Szolginia 1993: 18-19).

Dell’odio per la menzogna scrive anche Michotek, ricordando le parole del padre e proponendo un paragone con i tempi moderni:

Fa paura l’odierno sistema di togliere alla gioventù le basi per dire la verità: menti, se vuoi mantenerti a galla e non passare per sottosviluppato. In questo modo dalla “bugia intelligente” si crea il modo di vivere. La stessa menzogna, invece, nella nostra famiglia, nella nostra città era considerata un errore imperdonabile e poteva essere spiegato solo con la vigliaccheria (Michotek 1990: 15).

A Leopoli esisteva una legge morale, non scritta, ma riconosciuta da tutti e che era il risultato delle condizioni storiche e geografiche

[...] alla quale l’*homo leopolensis* era stato costretto dalle circostanze. Ogni mercante di Leopoli imbrogliava a modo suo, litigava per i prezzi, contrattava, imboniva. Ma questo accadeva nei limiti dell’accordo non scritto, quasi per gioco. Se però il cliente avesse dimenticato il portafoglio pieno di soldi, lo stesso commerciante imbrogliatore lo avrebbe cercato per restituirlo, ma chiedendo una ricompensa (anche doppia) per la fatica fatta. Questo succedeva a causa del ben percepito interesse proprio: Non aiuterai – non ti aiuteranno! Imbroglierai – sarai imbrogliato! Lascerei nel bisogno – lasceranno anche te... E l’onore di Leopoli? Perderai questi valori e non avrai che fare a Leopoli. [...] Oggi, invece, si è imposta la legge: “Morte agli ingenui” (Michotek 1990: 15; 155).

Una bella descrizione delle caratteristiche degli abitanti di Leopoli la dobbiamo al già citato K. Makuszyński, che ha scritto a tal proposito:

[...] Più solidali dei massoni, più solidali di tutte le società segrete conosciute e sconosciute, più solidali della stirpe d’Israele, insomma i più solidali in tutto il mondo sono gli abitanti di Leopoli. Essi costituiscono una mafia – una società più stretta – ma disinteressata. [...] Un leopolino triste è un paradosso, o un errore della natura, o sicuramente un inganno. Da che cosa sono uniti questi matti? E proprio qui sta il segreto di Leopoli, l’incantevole, bel segreto dell’anima di questa città. La causa è la magia che questa città spande su ciascuno, su chi vi è nato oppure si è fermato per un lungo tempo. Ciascuno di noi ama la propria città, qualche volta la adora, sempre ne sente la nostalgia. Il sentimento che uno di Leopoli ha per questa

città, non è più l'amore, è – a volere essere sinceri – un'ossessione. Il turco non ama così Maometto. Qualche volta il figlio non ama così suo padre [...]. E dà la mia parola d'onore, parola d'onore di leopolino. [...] Tutto ciò che proviene da questa città, è per lui oggetto del più vivo e tenero amore – così le persone come una focaccia dalla pasticceria....Un leopolino è ossessionato dalla grande strega – l'anima di Leopoli. [...] Ogni persona, anche se fosse stata una sola volta a Leopoli, si sarebbe subito innamorata di lei (Szolginia 1993: 17).

Sulla solidarietà che univa i leopolini, ci arriva un bellissimo racconto di un giovane ragazzo che tornava a casa con il treno per passare le feste in famiglia. Durante il lungo viaggio egli si addormentò e, svegliandosi, con sorpresa vide seduti accanto a sé sei poliziotti, anch'essi di ritorno per le feste. Il giovane, informato che il treno si avvicinava ormai a Leopoli, si rattristò e spiegò ai suoi compagni di viaggio che, per mancanza di soldi, aveva acquistato il biglietto solo fino a Przemyśl, dove pensava di scendere per farsi dare un prestito dallo zio, al fine di raggiungere la sua città. Era molto preoccupato per le conseguenze che sarebbero potute derivare dalla mancanza del biglietto. La soluzione del problema fu subito trovata dai poliziotti: essi, una volta arrivati a destinazione e scesi dal treno, finsero di essere la sua scorta, riuscendo a superare il posto di controllo dei biglietti senza problemi. Subito dopo, “questo pericoloso bandito” fu liberato e, accompagnato dagli auguri di buone feste, poté recarsi a casa (Schleyen 1999: 153).

L'atmosfera dominante nella società leopolina era la cordialità. Le persone erano gentili, sensibili e disponibili, come in nessun altro posto:

Da un'altra parte le persone non si sorridono con così tanta gentilezza! Dalle altre parti, quando qualcuno ha mal di denti, non se ne preoccupa nemmeno un cane. Invece a Leopoli, quando sul tram c'è un uomo sofferente, tutti cercano di consolarlo e ciascuno cerca di dargli un buon consiglio. Come si può vivere in un altro, freddo luogo? (Krzyżewski 1995: 216).

Secondo Stanisław Wasylewski, Leopoli aveva un tipo particolare di popolo, paragonabile, per esempio, a quello di Venezia, non borghesia o proletariato, ma un vero popolo cittadino (Szolginia 1993: 13).

Qui esisteva perfino un gergo urbano chiamato *balak*. Era una secolare combinazione della terminologia nata dalle lingue usate dagli abitanti di questa città, conteneva quindi parole provenienti dal polacco, dall'ucraino, dall'yiddish, dal tedesco, dall'italiano, dal greco, dall'ungherese, dal tartaro, dal turco, con anche qualche espressione prestata dal gergo della malavita. Era usato da tutti i ceti sociali di Leopoli, a cominciare dalla servitù fino ai professori universitari (Kapralska 2000: 215). Szolginia lo descrive con grande tenerezza:

Parlano in modo strano – dolcemente, usano i loro accenti, usano le parole, che non riesci a trovare in nessun vocabolario [...] In questa parlata c'è così tanto amore e così tanta chiarezza, che non esiste nella poesia tempestata dalle parole piene di brillanti. Da questa parlata si riconoscono come gli uccelli che cantano in maniera simile (Szolginia 1993: 17).

Oltre al *balak*, a Leopoli e in tutta la Galizia Orientale la gente conosceva bene pure la lingua dei propri vicini, anche se il polacco e l'ucraino erano comunque le lingue più diffuse. Il motivo era molto semplice, la quotidianità obbligava a tale conoscenza: “La vita fra le persone di diverse nazionalità, confessioni e tradizioni era un fatto normale [...] Anche gli ucraini erano i nostri vicini, il negozio adiacente era gestito da un Ebreo. Nella scuola polacca fino alla seconda classe insegnavano la lingua rutena”, ricorda Bajcar (in Jasiewicz 1999: 346-347).

Grazie alla descrizione di Roman Lypka, possiamo conoscere la composizione degli abitanti di un tipico palazzo di Leopoli:

Qui risiedero polacchi, ucraini ed ebrei; ci furono una famiglia tedesca e una armena ed anche una famiglia di emigranti russi. Tutti provenivano da diverse classi sociali, di fianco ai ricchi abitavano i poveri, ed anche molto poveri. Il mio cortile di Leopoli rispecchiava l'atmosfera della città, concentrando in questa piccola società, come in una lente, i suoi problemi nazionali, confessionali, sociali e di costume. Queste persone vivevano in accordo una di fianco all'altra, ma dovevano affrontare sicuramente diverse situazioni a causa delle loro origini sociali ed etniche (in Jasiewicz 1999: 461).

Nei palazzi di dimensioni più grandi l'elenco dei vicini era ancora più complesso. Si racconta che esisteva un edificio nel quale abitavano famiglie con i seguenti nomi: Stec, Mryc, Kipa, Tępa, Uhma, Pazdro, Kysiak, Popławski, Schubuth, Quest, Nahlik, Krzehlik, Nadolski, Nowosad, Najssarek, Pitołaj, Sałaban, Kadernóžka, Dokupil. Nel vicino centro armeno-ebraico si risiedevano le famiglie: Beacock, Passakas, Garapich, Romaszkan, Mikolasch, Teodorowicz, Chamajdes, Chajes, Czaczkes, Klakoczere, Katzenellenbogen, Kibenis e Rappaport (Krzyżewski 1995: 211-212).

Se aggiungiamo anche il fenomeno dei matrimoni misti, dal punto di vista religioso e nazionale (i più diffusi erano quelli polacco-ucraini), possiamo allora pensare alla Galizia Orientale e a Leopoli come ad una piccola Babilonia. Solo negli anni 1895-1909, per esempio, nella Galizia Orientale, 42.000 donne polacche si erano sposate con ucraini e altrettanti uomini polacchi avevano contratto matrimonio con ragazze ucraine (Jagiełło 2000: 273).

La gente dei *Kresy* “era più liberale e aperta alle differenze etniche e religiose di quella di ceti e livello d'istruzione analoghi, abitante nella parte occidentale del paese [...]. Qui quotidianamente si incontravano al mercato Cristiani, Ebrei, Musulmani; il Cosacco ucraino parlava e beveva con il polacco, il nobile si comportava forse in maniera arrogante con l'ebreo. Ma convivevano insieme, facevano affari, parlavano e probabilmente spesso si aiutavano” (Sapa 1998: 171).

Le differenze religiose non furono fonte di conflitto, ma anzi diventavano spesso motivo di curiosità e di arricchimento culturale. Così un ragazzo cristiano racconta del suo incontro con il rito religioso ebraico: “Guardavo per molto tempo dentro una grande stanza nella quale pregavano gli ebrei. Questa visione mi portò subito in un mondo estraneo. Mi pareva come se stessi dando

un'occhiata fra le segrete fessure e oltre i muri del semplice mondo quotidiano" (Vincenz 1980: 54). Un altro adolescente ricorda affascinato una messa di rito armeno: "Mi aveva lasciato un'enorme impressione: vesti dorate, volute di fumo dai turiboli, anche se in nessun modo potevo comprendere perché questi magnifici sacerdoti avevano un aspetto da ebrei, con lunghe barbe e grandi nasi." (Chrzanowski 2001: 54).

O un altro suo coetaneo, questa volta ebreo, attratto dal mondo cristiano "si era fermato ascoltando sotto il muro del cimitero davanti alla chiesa, come se fosse incantato dal fascino delle preghiere cristiane" (Vincenz 1980: 51). Si possono ricordare gli alberi natalizi, le icone ortodosse e i quadri dei santi cattolici appesi sopra i letti matrimoniali, le tradizioni in uso fra le famiglie ebraiche. Oppure la consuetudine di andare per le case, in occasione delle differenti festività, prima dalle famiglie cattoliche, poi da quelle greco-cattoliche, intonando canti natalizi o augurando Buon Anno; usanze alle quali partecipavano insieme bambini cattolici, greco-cattolici e perfino ebrei. Basta pensare a tutto questo per capire che questa mescolanza culturale e religiosa fu caratteristica tipica della Galizia Orientale. Al funerale del rabbino Schreier nella vicina città di Drohobycz, per esempio, era presente tutta "la nazionalità galiziana": ebrei, polacchi e ucraini e, oltre ai rabbini, non mancarono nemmeno i sacerdoti cattolici e i greco-cattolici (Chciuk 2002: 13).

"Il fenomeno di Leopoli si basava sul fatto che la città si distingueva, da una parte per la sua varietà, dall'altra per essere un organismo sbalorditivamente omogeneo." (Nicieja <<http://www.us.edu.pl/uniwersytet/wieczory/rozd4.php>>).

Questa convivenza fra le diverse religioni portava anche a delle situazioni paradossali. In una barzelletta si racconta che quando ad un ebreo mancò la moglie, lo sconsolato vedovo, dopo essere tornato a casa dal funerale, piangeva davanti alla foto della consorte, lamentandosi di essere stato abbandonato dalla sua amata, esternando il malessere della sua solitudine e chiedendosi quando avrebbe potuto rivederla e risentire la sua bella voce che tanto gli mancava. Sarebbe stato possibile dopo la risurrezione?... Questa storiella costituisce un esempio del fatto che le varie culture si influenzavano vicendevolmente, anche quelle apparentemente più ermetiche, come la cultura ebraica.

L'uomo del territorio di confine, indipendentemente dal suo desiderio e volontà, è una figura culturalmente sincretica. La specificità di questa zona è [...] la sua polifonia, policentricità e un'identità multilinguistica. La condizione dell'esistenza di questa particolarità, quindi anche il suo fattore determinante, è la convivenza delle culture, dei modelli di civiltà e di altre strutture della coesistenza sociale (Jagiełło 2000: 434).

Probabilmente solo qui poteva esistere il fenomeno del cosiddetto bipartitismo, in quanto alcuni attivisti appartenevano contemporaneamente al partito socialista polacco e a quello ucraino (Chłopecki, Madurowicz-Urbańska 1995: 20).

Forse proprio questa ricchezza culturale, religiosa e linguistica portò i Leo-

polini a essere spensierati, e questa era una delle loro caratteristiche principali. Non per nulla Jan Lam, in una delle sue opere, arriva alla seguente conclusione: “Vedo chiaramente che in questo mondo non vale per niente la pena irritarsi, né maledire, né prendersela. L’unica cosa degna di un filosofo, a mio parere, è il riso.” (Lam 1885: 124). J. Kozielicki ricorda così la particolare atmosfera che si respirava a Leopoli:

A Leopoli dominava uno stile di vita ludico e rilassante. Gli abitanti erano cordiali e sereni; più raramente erano soggetti allo stress e ai conflitti. Perfino gli sconosciuti venivano salutati con un sorriso. La vita fioriva nei molti caffè e pasticcerie ebraiche, nelle taverne. Gli studiosi dopo il Consiglio di Facoltà andavano a cena in un ristorante esclusivo, il “George.” La città viveva la fase del ballo, dell’astrologia, dell’ipnosi. Tutto era impregnato di aneddoti, aforismi, barzellette e scherzi, quelli simpatici, quelli subdoli e quelli cattivelli. [...] Gli abitanti di questa città galiziana apprezzavano il suo clima irripetibile. Per questo motivo si sentivano estranei nelle altre città o regioni del paese (Kozielicki 1999: 43).

Perfino il tempo scorreva in modo diverso rispetto alle altre parti. A Leopoli non si correva, non ci si affrettava, in quanto tutti avevano molto tempo a disposizione. Così perfino gli orologi segnavano ciascuno un proprio tempo. Quando, per esempio, al portiere di un hotel fu chiesto perché su ogni piano gli orologi indicassero ore diverse, la sua risposta fu molto semplice: “Ma che differenza fa?”, qualche minuto in più o in meno in fondo non avrebbe cambiato nulla. Perfino l’orologio della chiesa dei Padri Bernardini andava avanti di cinque minuti, ma questo aveva una motivazione storica. Si racconta che in un lontano passato le mura della città venivano chiuse alle cinque di pomeriggio, secondo l’ora di questa chiesa. Un giorno un frate, vedendo dalla torre arrivare il nemico, spostò l’orologio in avanti di cinque minuti, salvando così la città e i suoi abitanti (Schleyen 1999: 49-50).

A Leopoli solo un orologio era sempre esatto: quello della torre del municipio; quando qualcuno chiedeva un incontro “secondo municipio”, era segno che veniva richiesta una grande puntualità (Schleyen 1999: 50). Jerzy Janicki rievoca un frammento del testo di una canzone molto popolare in questa città che dice: “qui il ricco e il povero sono come fratelli”, a comprovare che le differenze sociali erano meno sentite che dalle altre parti (Janicki 2004: 26).

Secondo Wittlin, perfino le amicizie erano più intense e più vere che altrove. Egli ricorda che aveva amici dei più diversi ambienti e strati sociali, dai banditi, ai poliziotti, ai preti. Come sottolinea, non è difficile amarsi quando si appartiene allo stesso clan, popolo, partito, quando si è legati dagli stessi interessi e avversioni. L’amore autentico, l’amicizia e la fratellanza cominciano solo laddove esistono chiare differenze e contrasti, e il legame che unisce riesce a superarli (Wittlin 1991: 90).

A Leopoli si disdegnavano la solennità e la pompa, che piacevano invece nelle altre parti della Polonia. Makuszyński scrive che chi prendeva se stesso o il suo impiego troppo sul serio veniva definito un solenne imbecille (Wittlin 1991:

12). Ancora sotto l'Impero Asburgico, per esempio, tutto ciò che era austriaco veniva trattato con un certo disprezzo o noncuranza, oppure veniva deriso. A cominciare dal nome stesso che gli occupanti diedero ai territori conquistati, chiamandoli "Regno di Galizia e Lodomeria", il quale fu trasformato nel nuovo, divertente, ma anche purtroppo corrispondente alla realtà, "*Regno di Golicja i Glodomeria*", cioè il "*Regno della Povertà e della Fame*". Invece, l'abbreviazione delle parole *Kaiserlich und Königlich*, "*K. und K.*", usata molto frequentemente, era stata modificata in *Kakania* (Chrzanowski 2001: 62). I poliziotti austriaci venivano soprannominati "salami" e le mezzelune che portavano sulle divise nere per i leopolini erano dei cornetti, e diventavano spesso oggetto di divertimento dei bambini.

Anche il municipio era oggetto di scherzi e barzellette. Il termine "ordine municipale" era diventato sinonimo di "disordine" (Schleyen 1999: 85).

I cechi germanizzati venuti a Leopoli come impiegati dell'Impero, erano definiti con disprezzo *precliczki*. Essi non erano ben visti dalla gente, in quanto

creavano in queste terre la prima moderna amministrazione [...]. Il nobile polacco, che da secoli non sapeva cosa fosse la burocrazia, che sapeva fare quasi a meno dei documenti in quanto bastava *verbum* nobile, che non era abituato a pagare metodicamente le tasse, arrabbiato perché veniva fatta la stima delle sue entrate e scontento di qualsiasi controllo da parte dello stato, cosa fino ad allora a lui sconosciuta, mostrava loro [i *precliczki*] il suo disprezzo, dietro al quale si nascondeva la paura. Ai suoi occhi questo impiegato era una creatura strana, un miscuglio tra il leccapiedi e l'occupante: l'impiegatuccio dotato di potere (Czuma, Mazan 1998: 381).

Riferendoci ancora ai tempi dell'Impero austro-ungarico, possiamo ricordare due divertenti esempi della solidarietà che univa i leopolini, anche in situazioni molto delicate, in quanto coinvolgevano la figura stessa dell'imperatore.

Si ricorda l'aneddoto secondo cui nel 1913 un uomo spavaldo, ma anche un po' brillo, avrebbe detto pubblicamente e ad alta voce in quale parte del proprio corpo stesse "la Sua Illustre Maestà", l'Imperatore Francesco Giuseppe ("l'Imperatore ce l'ho dove non batte il sole"). Egli fu subito arrestato e sottoposto a processo. Il giudice, dopo una breve considerazione del fatto, lo condannò... "per diffusione di false notizie sul posto dove si trova Sua Maestà", motivo che indubbiamente contribuì ad abbreviare la pena (Szolginia 1993: 227).

Un altro 'affronto' fu rivolto a Francesco Giuseppe da un ufficiale polacco, che aveva onorato il Chiarissimo Imperatore con l'espressione "*stary pierdola*" [vecchio rimbambito]. Il tribunale austriaco si era rivolto ai più competenti polonisti, professori dell'università per la traduzione di tale formulazione. Dopo acute analisi e approfonditi studi, il collegio dei professori arrivò alla conclusione unanime che l'ufficiale polacco, pronunciando le succitate parole, desiderava esprimere che l'imperatore era un "*vecchietto bonario*". (Czuma, Mazan 1998: 346).

Trattando il tema di Leopoli nei primi decenni del XX secolo non si può non raccontare dei suoi più famosi ristoranti, caffè e taverne, dove la gente passava

molto del proprio tempo. Solo nella piazza principale se ne trovavano diciotto, per non parlare di tutti gli altri, dispersi nei vari quartieri della città. Ognuno di loro accoglieva gente diversa, a seconda del livello, da *minorum a maiorum gentium*, a seconda delle disponibilità economiche, ma soprattutto in base agli interessi che li univano.

Senza dubbio il locale più famoso in quegli anni era l'“Atlas”, che si trovava al numero 45 di Piazza Vecchia. Il suo nome proveniva dal primo proprietario, l'ebreo M.L. Atlass, che era anche un creatore di molte ottime vodkae. L'“Atlas”, come ricordano i suoi assidui clienti, non aveva uguali, né in Polonia, né nel resto del mondo:

Questo locale era una scuola di vita, accademia di letteratura, di bon ton e di umorismo, luogo per concorsi di oratoria e di recitazione, concerti e dispute artistiche, incontri quotidiani e per festeggiare delle ricorrenze, fucina di barzellette e di battute pungenti. Costituiva un mondo a sé e senza soluzione di continuità, qui venivano i padri e in questo mondo introducevano i loro figli. Qui si potevano incontrare tutte le celebrità di Leopoli e non solo (Szolginia 1994a: 187).

Le sue pareti erano ricoperte di caricature, accompagnate da poesie, scritte da famosi artisti. Qui, a questi celebri clienti del locale, si poteva anche commissionare una poesia per qualche ricorrenza familiare, dei versi d'amore, un quadro o un'orazione per un funerale. L'“Atlas” aveva anche un suo “regolamento”, composto da 20 punti, di carattere artistico ed umoristico:

1. Gli ospiti, che casualmente, o per sbaglio, pagano il conto in contanti, hanno lo sconto del 100%.
2. Il credito è illimitato per tutti fino alla sua revoca da parte del proprietario.
3. Dopo la revoca del credito, le pietanze e le bevande saranno servite solo dopo aver depositato un pegno (orologio, cappotto, non necessariamente propri).
4. Il proprietario concede volentieri agli ospiti prestiti fino a mille *zloty* per chi intende restituirli, invece per quelli non restituibili, fino a cinquanta *zloty*.
5. I piatti, i bicchieri e le sedie non possono essere usati come argomentazione delle proprie opinioni politiche o religiose.
6. Agli ospiti di norma è proibito portare a casa i coltelli e le forchette; in caso contrario, non più di un paio al mese.
7. Non è permesso bere meno di una birra piccola e più di quarantanove birre grandi.
8. Una certa quantità di alcool consumata dà diritto ad essere riaccompagnati gratuitamente al proprio domicilio.
9. Se il cliente rimane nel locale un'ora, la ditta risponde per i suoi denti, il cappello, la borsa, il bastone ed eventualmente l'amante.
10. L'ospite innervosito può picchiare il proprietario (nei limiti di un lieve danno al corpo), e nello stesso tempo al proprietario non spetta il diritto di difesa o di rivalsa.

11. Sparare nel locale è permesso solo agli ospiti in possesso del porto d'armi, ma solo alla condizione di avvisare prima il proprietario della propria intenzione, a causa dell'alto prezzo del sapone.
12. Nel caso di un servizio scadente si chiede ai gentili ospiti di aver pazienza, aspettare, mangiare, bere e lasciare il locale senza litigare e senza pagare.
13. (Questo paragrafo non esisteva nel regolamento, in quanto il tredici, come risaputo da tutti, è sempre ferale.)
14. I rapporti con la signora della toilette devono essere pagati e devono essere decorosi, senza proposte indecenti.
15. Per gli ospiti che non osano chiedere credito al proprietario, si consiglia di chiederlo quando lo stesso è partito per la stazione termale all'estero per sciacquare i reni e i piedi.
16. L'incitamento a far partire il grammofono è sottoposto alla pena pecuniaria da venti a cento *zloty*.
17. A tutti gli ospiti che pranzano nel locale si consiglia di iscriversi alla Società di Buona Morte e di assicurarsi.
18. Il proprietario, anche se padroneggia tutte le lingue della Galizia Orientale, è libero di parlare come vuole.
19. L'onomastico del proprietario è nei seguenti giorni: santi Edward, Lazzaro, Batory, Mechl e Tutti i Santi. Si può tentare anche negli altri giorni, si potrebbe ottenere qualcosa.
20. Contro chi definisca il locale una bettola, il proprietario assolutamente ricorre al tribunale (Szolginia 1994a: 194-195).

All'"*Atlas*" si incontrava l'*élite* di Leopoli e dintorni: poeti (da Jan Kaspro-wicz a Henryk Zbierzchowski, da Zygmunt Kurczyński a Tadeusz Nittman), attori (Szczepek, Tońko, Stefan Jaracz e Ludwik Solski), pittori (Bruno Schulz), politici e tanti, tanti altri (Szolginia 1994a: 184).

Ma soprattutto, come ricorda A. Chciuk, ciò che lo caratterizzava era un'atmosfera cosmopolita:

Era qui che tutto questo coesisteva insieme e insieme conviveva in accordo, in quanto questo era un locale sovranazionale, sovrapolitico e sovrareligioso, quasi extraterritoriale. Qui si sedevano, bevevano insieme e motteggiavano, un poeta tradizionale con un giovane d'avanguardia o con un cupo futurista, un pittore accademico con un inintelligibile astrattista. Seduti fianco a fianco vi si potevano trovare un rivoluzionario e un comunista, chi proveniva dalla nobiltà di campagna o da una ricca famiglia ebrea; e poi con loro fraternizzavano generali di Piłsudski e professori universitari, o del politecnico o della scuola superiore per il commercio estero, sacerdoti, redattori, un quasi-fratello, ubriaconi, petrolieri, consoli [...] scultori, musicisti e uomini di stato, studenti e attori: era un vero cosmo. [...] Era pieno di calore e della fantasia propria di quella terra, di quelle persone, di quei giorni (Chciuk 2002: 76, 87).

L'"*Atlas*" era aperto "sempre e ad ogni ora". Sono passati alla storia i "tre giorni di Zbierzchowski", quando il poeta si fermò nel locale per ben 36 ore a bere e ad assaporare la vita.

Un altro famoso locale di Leopoli era il caffè “*Szkocka*” [Scozzese], che si trovava in Piazza Accademia, vicino all’Università. Qui, quasi tutti i giorni, l’illustre matematico Stefan Banach (1892-1945) si incontrava con amici, collaboratori e studenti, fra i quali Stanisław Ulam (più tardi membro dell’*équipe* americana che realizzò la bomba a idrogeno), Hugon Steinhaus, Alfred Tarski, Władysław Orlicz, Stanisław Mazur, Antoni Łomnicki ed altri. Essi, uniti dal comune interesse per le scienze e in particolare per la matematica, trascorrevano parecchie ore fra caffè, cognac, sigarette, buona musica, partite a scacchi, racconti, barzellette e aneddoti. Ma il vero motivo per trovarsi là era quello di lavorare divertendosi. Spesso qualcuno di loro proponeva dei difficili problemi di matematica, di astronomia, di fisica e si cercava di risolverli insieme, anche scrivendo sul piano di marmo bianco del tavolino. Qualche volta, tornando il giorno dopo per continuare il lavoro su qualche quesito lasciato in sospeso, il gruppo trovava il tavolino pulito dalla cameriera e il lavoro distrutto. Col tempo, il proprietario imparò a lasciare “questi scarabocchi”, affinché gli scienziati potessero proseguire con il loro lavoro anche nei giorni successivi.

A volte essi rimanevano delle ore per cercare di risolvere il problema che si erano posti. Si ricorda che una volta l’incontro era diventato una vera maratona che durò ben 17 ore. Scrive il biografo di Banach:

Banach ha avuto la fortuna di vivere e lavorare nella Leopoli multiculturale, dove regnava un’atmosfera che aiutava la creatività [...] Leopoli era diventata la mecca degli scienziati. Era un fenomeno storico, che non può essere paragonato con niente di simile nella nostra storia (Kozielecki 1999: 38).

Grazie alla sua genialità e ad un carattere semplice, Banach, anche se il più giovane di tutti, era riuscito a creare a Leopoli una scuola matematica, cioè un gruppo di persone che avevano in comune una grande passione per le scienze, instaurando nel caffè “*Szkocka*” un’irripetibile atmosfera di collaborazione e di vera amicizia, senza badare a distinzioni di tipo gerarchico, fra i professori e gli studenti.

Qualche volta le situazioni diventavano umoristiche, e venivano ricordate poi frequentemente, come ad esempio quando ad uno dei clienti abituali del caffè fu sottratto un bellissimo cappello appena comprato, e ne venne lasciato un altro, non più tanto nuovo. Non avendo molta scelta, lo sfortunato fu costretto a prendersi il vecchio cappello. Ma quando gli chiedevano perché non lo puliva, rispondeva, con seccata dignità, che non avrebbe mai pulito il cappello di un ladro.

Nel 1935 la moglie di Banach acquistò un quaderno perché aveva notato che molte idee, molti quesiti, venivano dimenticati o addirittura persi. Con il tempo questo quaderno, chiamato “Libro Scozzese”, diventò la reliquia dei matematici di Leopoli e poi, tradotto in inglese da Ulman, una reliquia in tutto il mondo. All’epoca questo quaderno era custodito nel guardaroba del caffè ed ogni persona del gruppo, professori o studenti, in qualsiasi momento poteva chiederlo per annotarvi un nuovo problema. Negli anni 1935-1941 gli scienziati ne inserirono ben 193, molti dei quali ancor oggi irrisolti.

Per chi fosse riuscito a risolvere uno dei problemi, erano previsti dei bizzarri premi: birra, 100 g. di caviale, caffè, vino, spumante, whisky e perfino un'oca viva.

La fama della genialità di Stefan Banach era arrivata oltre oceano. Un americano, N. Wiener, padre della cibernetica, mandò per tre volte J. von Neumann a Leopoli con un preciso incarico. Durante l'ultima visita, svoltasi nel 1937, per il suo trasferimento negli Stati Uniti, il prof. Wiener offrì a Banach un assegno che cominciava con la cifra "uno" e allo scienziato veniva lasciata la scelta di quanti zeri aggiungere. Banach rispose solo che erano sempre troppo pochi soldi per lasciare la Polonia, Leopoli e gli amici.

Nello stesso caffè "Scozzese", si incontravano per discutere anche i creatori della scuola filosofica polacca: Kazimierz Twardowski, Tadeusz Kotarbiński, Władysław Tatarkiewicz, Roman Ingarden, K. Ajdukiewicz.

Banach, oltre ad essere un genio matematico, era anche una personalità originale. I dettami della moda gli erano estranei e si comportava in maniera non convenzionale per quell'epoca. Vestiva, per esempio, solo camicie con manica corta, andava alle partite di calcio, sport considerato allora di poca eleganza. Era lui a stabilire le regole della sua vita e non gli si potevano imporre convenzioni e obblighi sociali.

Un suo allievo ricorda che il geniale professore, qualche volta, alle lezioni di matematica che iniziavano alle ore otto, arrivava vestito in modo molto elegante, in frac, tanto che pareva un giovane diplomatico. Gli studenti all'inizio erano convinti che egli, al termine delle lezioni, dovesse avere un incontro con qualche persona molto importante. Con il tempo, notarono però che in quelle occasioni Banach era anche un po' trascurato, spettinato e non era sbarbato. Una volta perfino si addormentò in cattedra. Il segreto di questo suo comportamento fu presto svelato: gli piaceva divertirsi e di tanto in tanto, soprattutto nel periodo del carnevale, andava a ballare fino al mattino, per poi correre direttamente alle lezioni (Hollankowie 1990: 11).

Oggi Banach è unanimemente riconosciuto come uno dei più grandi matematici e la sua foto si trova nelle sale dell'ONU, vicino a quella di Einstein. Da una ricerca fatta negli Stati Uniti, risulta che solo negli ultimi anni sono stati scritti ben 11.000 importanti lavori scientifici contenenti nel titolo la frase "teoria di Banach."

Un altro personaggio originale e conosciuto in tutta Leopoli, era il conte Wojciech Dzieduszycki (1848-1909), chiamato comunemente Tunio, ritenuto uno degli uomini più arguti del suo tempo. Erano famosi in quell'epoca (e poi sono passati alla storia) gli scherzi che amava fare ad ogni occasione che si presentava.

Negli anni 1906-1907 era stato nominato ministro della Galizia e presidente del Circolo Polacco a Vienna. Durante un banchetto organizzato in occasione della pluriennale attività di F. Smolka, che per tanti anni aveva occupato la carica di presidente del Parlamento austriaco, fece il seguente intervento: "Gli antichi greci – disse solennemente, con un bicchiere di vino in mano – credevano che se una Musa bacia un neonato sulla fronte, il bambino diventerà un saggio,

se sulle labbra o sugli occhi, un eccezionale oratore o un pittore. E tu, insigne Festeggiato, dove sei stato baciato dalla Musa, se da tanti anni occupi la poltrona di presidente?” (Krzyżewski 1995: 148).

Un'altra occasione per fare uno scherzo non se la fece sfuggire quando alloggiava all'albergo “George”, durante le sedute del Parlamento a Leopoli. Una sera sentì, dall'appartamento accanto al suo, che un collega imparava a memoria, declamandolo ad alta voce, il discorso preparato per il giorno successivo. Il conte annotò tutto il discorso e all'inizio della seduta chiese al Parlamento di poter parlare per primo. Il suo vicino con grande stupore sentì quel giorno, ma non dalla propria voce, il discorso che aveva preparato con tanta fatica.

Il conte Dzieduszycki, pur se apparentemente frivolo e superficiale, politicamente era molto stimato dai suoi connazionali, in quanto era un uomo indipendente e non interessato alle onorificenze. Ad esempio, dopo la nomina a ministro, come da protocollo doveva essere presentato all'Imperatore, assieme al ministro ceco che, per l'occasione, indossava una nuovissima, ricca uniforme, mentre Dzieduszycki un vecchio frac. Egli ripeteva sempre un detto: “Vecchio conte, vecchio frac – nuovo conte, nuovo frac”. E, come dicono le fonti, a Francesco Giuseppe non restò che sorridere a questa trasgressione al rituale spagnolo in vigore alla corte.

Un altro aneddoto che merita di essere ricordato, si riferisce al ricevimento che Dzieduszycki organizzò in occasione della visita di un delegato giapponese. Dopo l'esibizione di alcune danze popolari, chiese all'ospite di mostrargli l'*harakiri*, essendo convinto che fosse una danza giapponese (Krzyżewski 1995: 150).

Ancora nel 1894 Tunio era stato nominato docente e, qualche anno dopo, professore di storia della filosofia ed estetica all'Università di Leopoli. Ed ecco come spiegava ai suoi studenti il motivo di questa nomina: “Quando ero già grande, spilungone come si deve, sono andato con mia madre dal ministro Taffee e lei chiese: “Eccellenza! Ecco mio figlio. Che cosa devo fare con lui?”. Taffee, dopo avermi osservato a lungo, alla fine rispose: “Per fare lo *starosta* [sindaco] mi sembra troppo stupido, ma professore all'università potrebbe anche essere”.

In verità, Dzieduszycki ottenne il dottorato di filosofia all'età di 23 anni, parlava correttamente il greco, il latino, il tedesco e l'inglese ed aveva pubblicato anche alcuni libri. Era una persona di grande cultura, che nutriva avversione per le imposizioni ed era contrario alla rigidità dei costumi in generale.

Egli considerava il suo impegno universitario come un momento di riposo dopo “la grande politica.” Spesso teneva le lezioni, ad un gruppo di studenti selezionati, nel suo appartamento in albergo, oppure in un caffè, dove offriva ai suoi ascoltatori bevande e pasticcini; alla conclusione del discorso di carattere filosofico-estetico, che in genere durava alcune ore, egli veniva accompagnato con entusiasmo in albergo da questi suoi fedeli studenti (Krzyżewski 1995: 150).

Un altro leopolino famoso per la sua allegria e spensieratezza era Henryk Zbierzchowski, chiamato da W. Szolginia “l'ultimo vate di Leopoli, *unus et ul-*

timus”. Dottore in Legge, per molti anni era stato un alto impiegato del Tesoro. Egli era però un autentico spirito libero e la sua passione era la vita scapigliata. Quando Zbierzchowski iniziava il giro dei ristoranti ed appariva, per esempio all’*“Atlas”*, allora cominciava lo spettacolo e il vero divertimento. Era l’anima della compagnia. Scrittore, pianista, autore di opere teatrali, di canzoni per cabaret, era anche un bravo poeta. Firmava le sue poesie con lo pseudonimo *Nemo* [Nessuno], ma era invece qualcuno, e grande. Capo redattore del giornale politico-satirico *“Szczutek”*, e collaboratore di molte riviste, viene ricordato come una persona sempre tranquilla, sorridente, senza soldi, ma in compenso con molto tempo a disposizione. I suoi amici non riuscivano a capire come Zbierzchowski potesse conciliare tutti i suoi incarichi. Molto spesso, durante le feste all’*“Atlas”*, veniva un ragazzo dalla redazione del giornale con la richiesta di una poesia. Su un tovagliolo di carta preso dal tavolino, in pochi minuti riusciva a comporre dei versi ed il giorno dopo sul giornale si poteva leggere una poesia veramente bella. Il suo lavoro di impiegato era però soltanto “nominale”; gli procurava tanta carta, l’inchiostro e le penne per scrivere, ma a causa della sua vita notturna, vissuta fra ristoranti e caffè, di mattina rendeva poco, perché semplicemente recuperava il sonno perduto. Come riporta un aneddoto, un giorno Zbierzchowski fu svegliato nel sonno profondo dal suo capo, che con molta gentilezza, prima di tutto scusandosi per averlo disturbato, gli annunciava il motivo di questa intrusione: lo voleva salutare prima di andare in pensione.

Zbierzchowski amava molto Leopoli, di un amore corrisposto. Ricevette dalla sua città due importanti premi letterari per le tante opere che le dedicò (in tutto venti volumi) (Szolginia 1994b: 9-13).

Fra i personaggi famosi di Leopoli ci furono anche delle persone chiamate in *balak “świrk”*, cioè gente “diversa” – svitata, matta. Questi personaggi godevano di popolarità, erano innocui e perfino benvoluti. Uno dei più originali, da tutta Leopoli era chiamato *Lolu* (Pazzo). Figlio di un ricco ebreo, avrebbe potuto far parte dell’*élite* della città e vivere nel benessere, ma *Lolu* aveva scelto un altro tipo di vita. Aveva abbandonato la sua famiglia prosperosa per vivere per strada. Vestito molto male, trasandato, era una persona buona e inoffensiva, un matto particolare, in quanto non del tutto privo di intelletto, uno svitato-filosofo dallo spirito libero. Disprezzava la ricchezza, alla quale lui aveva deciso di rinunciare, e criticava il padre per la sua ingordigia, per gli sforzi fatti per diventare sempre più ricco. Chiedeva spesso il senso di questo, si domandava se questa smania per il denaro gli potesse dare la felicità ed aggiungeva che una persona veramente felice era proprio lui. Tutti volevano bene a *Lolu* e veniva rispettato dalla gente, che non gli fece mai mancare il cibo, ma soprattutto la birra, che lui amava in modo particolare (Szolginia 1993: 145-146).

Un altro *świrk* era il “Maggiore Meier”, come gli piaceva essere chiamato. Anche lui, come *Lolu*, era ebreo. Il Maggiore portava la divisa di ufficiale dei dragoni dell’armata austriaca di Sua Maestà e passava le giornate a chiedere soldi alla gente. Lo faceva, però, in maniera un po’ particolare. Dopo aver scelto la sua vittima, si esibiva nel cerimoniale del saluto militare seguito da un complicato rapporto o comando di un’azione dell’esercito. Tutto in tedesco-polacco

e *balak*. E finché non aveva raggiunto il suo scopo, continuava a tormentare la persona. Il “Maggiore Meier” per molto tempo venne ricordato con affetto dagli studenti, perché quelli poveri, grazie al suo buon cuore, potevano contare su un pasto caldo, in quanto dava loro dei soldi. Si racconta in un aneddoto che quando una volta una sua vittima, il giovane conte Tunio Dzieduszycki, confessò di avere le tasche vuote, anche lui ricevette dal Maggiore qualcosa per potersi sfamare (Szolginia 1993: 149-150).

Il grande senso dell’umorismo e la prontezza di spirito dei Leopolini, caratteristiche menzionate sopra, fecero nascere molte situazioni divertenti che, raccontate e ricordate spesso dalla gente, sono poi diventate dei veri e propri gustosi aneddoti, come quelli già presentati del conte Dzieduszycki; anch’essi ci avvicinano all’atmosfera ludica dell’epoca. Purtroppo alcuni di essi non sono traducibili, in quanto costruiti su giochi di parole che diventano accessibili solo per coloro che conoscono la lingua polacca. Ma per fortuna alcuni, anche dopo la traduzione, sono comprensibili e riescono a far ridere anche oggi. Immergiamoci allora per qualche attimo in questo mondo, grazie ad alcune storielle spiritose.

Una volta, nella residenza di una famiglia di magnati che si trovava vicino a Leopoli, per un’anziana contessa ammalata furono chiamati due tra i migliori medici, Antoni Gluziński e Witold Ziembicki, fra l’altro professori della Facoltà di Medicina dell’Università. Terminata la visita, essi conferirono con il figlio e il medico dell’ammalata. Il giovane era un po’ arrogante e siccome i medici non gli prestavano l’attenzione che lui era abituato a ricevere, sentitosi offeso, tentò di infastidirli chiedendo al suo medico perché mai non fosse anch’egli docente universitario, cosa che secondo lui era facile. Antoni Gluzinski non si fece scappare l’occasione per dare una lezione al giovane. Dopo aver dato piena ragione al conte sul fatto che essere professore universitario era molto facile, disse che, però, diventarlo era molto difficile. Aggiunse anche che, invece, diventare aristocratico era facile, ma esserlo era veramente molto, molto difficile. Non si sa se questo insegnamento sia servito al giovane nobile (Szolginia 1993: 190-191).

Rimanendo nell’ambito degli aneddoti dell’ambiente medico, si racconta anche che un bravo medico internista, Władysław Dobrzaniecki, pure lui professore dell’università, da giovane lavorava come assistente di una delle cliniche della facoltà. Ogni tanto, nel laboratorio di analisi, gli piaceva prepararsi una miscela composta di miele, acqua distillata e alcool. Prima di berla, versava questo cocktail in alcune provette che riscaldava sul becco Bunsen. Un giorno, alcuni suoi colleghi assistenti lo trovarono occupato con questo composto di colore giallo paglia, che sembrava essere un liquido proveniente dal corpo umano. Alla domanda su cosa pensasse di fare con quell’urina, egli propose loro una scommessa: per pochi soldi l’avrebbe bevuta. Dopo aver raccolto i soldi, Dobrzaniecki bevve una dopo l’altra tutte le provette e quindi invitò i suoi colleghi a bere qualche sorso da un vasetto, che però conteneva realmente urina. Ma lo scherzo fu subito scoperto, in quanto gli effluvi che emanavano dai recipienti erano completamente diversi.

Sono anche rimasti nella memoria comune altri episodi divertenti pervenuti dall'ambiente ebraico. In uno di loro, si narra che il signor Izydor Rechen si recò al cimitero dal suo socio, scomparso di recente. Trovata la tomba vi lesse questo epitaffio: "Qui riposano le spoglie mortali di Salomon Kugelschwanz, un buon cittadino e un commerciante onesto." Asciugatosi le lacrime, il signor Izydor pensò con commozione al suo collega scomparso che, poverino, doveva stare troppo stretto in una tomba che condivideva con altre due persone (Szolginia 1993: 222).

Gli studenti di Leopoli erano fra i più felici del mondo, poichè avevano moltissimi giorni liberi dalle lezioni, a causa delle molteplici festività religiose, a cominciare da quelle cattoliche e greco-cattoliche, unite alle solennità civili. Perfino le ricorrenze asburgiche erano le benvenute, garantendo comunque giorni liberi da impegni scolastici e universitari (Schleyen 1999: 65).

L'esame di maturità in genere non costituiva fonte di ansia per gli esaminandi. La commissione era formata dai docenti interni e da un presidente esterno. Una volta, in una scuola era arrivato un ispettore poco ben visto. Al termine dell'interrogazione da parte del professore di matematica, che aveva come argomento i logaritmi, l'ispettore comunque invitò l'insegnante a formulare un'ulteriore domanda. Il docente, piuttosto seccato per l'intromissione, chiese se fosse sufficiente una sola domanda e, avendo ricevuto risposta positiva, si rivolse allo studente chiedendogli quanto facesse due per due. Il candidato superò l'esame, l'insegnante ebbe qualche problema, ma questo non fece altro che aumentare la stima dei suoi allievi (Schleyen 1999: 73).

I famosi traslochi degli studenti del Politecnico erano fonte di divertimento. In questa occasione, per la strada passava un vero corteo, composto dal protagonista, cioè il traslocante, che in genere veniva trasportato comodamente sul proprio letto. Seguivano i suoi colleghi che portavano valigie, fagotti e altri oggetti. La processione era aperta da un "portabandiera", che reggeva in mano un vaso da notte (Schleyen 1999: 74).

Veri maestri di umorismo erano gli attori del programma radiofonico "Sull'onda felice di Leopoli", che venne trasmesso a partire dal 1932. I più famosi, Szczepko (Kazimierz Wajda) e Tońko (Henryk Vogelfanger), con i dialoghi declamati in *balak* riuscirono a divertire prima tutta la città e poi, man mano che il segnale raggiungeva nuovi territori, tutta la Polonia. Da quel momento, ogni domenica pomeriggio in quasi tutti i luoghi la vita si fermava, perché la gente si riuniva davanti alla radio per ascoltare queste trasmissioni. Un'affiatata équipe, composta da molte individualità di spicco, sapeva creare delle vere perle di testi umoristici, che trattavano tutti i temi possibili: la storia della Polonia, la politica, le donne, il cinema, l'attualità, ecc. (Szolginia 1991: 19). Sulla scia di quel successo, pian piano i Polacchi delle altre regioni cominciarono ad usare espressioni provenienti dal *balak*.

L'interruzione delle trasmissioni avvenne il 1 settembre 1939 con lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale. La guerra sconvolse la vita di tutta la Polonia, compresa Leopoli. L'occupazione della città, prima da parte dell'esercito

russo, poi di quello tedesco e, alla fine, il ritorno definitivo dei russi, cambiò in modo radicale il volto della città e dei suoi abitanti.

Stanisław Nicieja, paragonando Leopoli ad un organismo nel quale le case, le vie, i parchi, le chiese costituiscono il corpo, mentre la gente costituisce il sangue che riempie questo essere, afferma che, nel 1945, a Leopoli furono tagliate le vene che, una volta svuotate, furono poi riempite con un nuovo, diverso sangue. Questo destino fu comune a tante altre città polacche (come Wilno, Krzemieniec, Stanisławów, Tarnopol, Grodno, Łuck Piński, Sambor), ma solo Leopoli fece nascere la leggenda dell'esilio (Nicieja <<http://www.us.edu.pl/universytet/wieczory/rozd4.php>>²).

Sotto la seconda occupazione sovietica, Leopoli diventò una città completamente diversa. Non vi era più la popolazione ebraica, di colpo diminuì il numero dei Polacchi, che sotto pressione o per paura di essere arrestati e deportati, in molti scelsero la vita raminga, lasciando la loro amata città. Molti vecchi abitanti di Leopoli, compresi gli ucraini, erano partiti ancora prima dell'arrivo dei sovietici. Dal profondo dell'Unione Sovietica cominciarono ad arrivare in questa bella città ondate di nuovi insediati che, dal punto di vista della civiltà e della cultura, le erano estranei. Aumentò il degrado sociale di Leopoli. Le scuole polacche vennero trasformate in russe (Jasiewicz 1999: 351-352)

Dopo la guerra, gli abitanti di Leopoli di lingua polacca vennero deportati negli ex-territori tedeschi, chiamati in Polonia *Terre Liberate*: a Wrocław, a Gliwice, a Bytom. Alcuni si rifugiarono a Cracovia o nelle altre città polacche, molti si dispersero per tutto il mondo. L'elemento polacco venne eliminato quasi completamente; oggi a Leopoli abita una minoranza di polacchi che arriva al massimo a ventimila persone (Podhorodecki 1993: 247). Ma, come riporta S. Nicieja, non esiste in Europa una grande città nella quale non si possano trovare questi Leopolini. Egli era stato ospite a casa loro a Monaco, a Nancy, a Parigi, a Glasgow, a Londra, a Maiorca (Nicieja <<http://www.us.edu.pl/universytet/wieczory/rozd4.php>>).

Jerzy Michotek incontrò i suoi concittadini in Perù, in Inghilterra, in Francia. Durante una visita alla sinagoga di Tbilisi, quando rivolse qualche domanda a sua moglie con quel suo inconfondibile accento leopolino, anche là trovò un ebreo che parlava la stessa lingua. E a Monte Carlo, quando chiese gentilmente in francese a un guardiano di poter oltrepassare una sbarra che limitava l'accesso a un posto panoramico, per poter aver una vista migliore e fare delle foto, in francese ricevette una secca risposta negativa. Un po' arrabbiato, in *balak* lo mandò "a quel paese": anche in quell'occasione ebbe la sorpresa di trovare un suo concittadino, che naturalmente gli permise di fare ciò che agli altri normalmente era vietato (Michotek 1990: 114).

Dai bardi di Leopoli (Wiktor Budzyński, Jerzy Michotek, Zbigniew Herbert, Jerzy Janicki e Witold Szolginia a Varsavia, Andrzej Chciuk in Austra-

² Questa affermazione viene contraddetta – ci pare in modo convincente – dal precedente articolo di L. Bernardini (Nota dei curatori).

lia, Wojciech Dzieduszycki a Wrocław, Marian Hemar e Kazimierz Śchleyen a Londra, Adam Kozłowski a New York, Stanisław Lem e Tadeusz Śliwiak a Cracovia, Adam Zagajewski a Gliwice) sono state create delle bellissime e commoventi pagine, in rima e in prosa, che narrano la fatica con la quale la gente di Leopoli era costretta a vivere lontano dalla sua città che era là, appena oltre il confine, ma ormai irraggiungibile. In questo modo è nata la leggenda di Leopoli come città abbandonata e dei leopolini senza la loro Leopoli.

Il più volte citato Witold Szolginia, in uno dei suoi libri scrisse:

Sono stato, sono e fino alla fine della mia vita sarò sempre un effettivo, vero Leopolino, nato a Górny Łyczaków. Nessuno mi ha esonerato da questo onore e da questo obbligo. Non l'ho rinnegato, né disconosciuto, non ho dimenticato e finché vivrò, apparterrò a Leopoli, anche se mi viene sempre più difficile vivere lontano da lei, non respirare la sua aria, non camminare per le sue vie. (Nicieja <<http://www.us.edu.pl/uniwersytet/wieczory/rozd4.php>>)

Per Marian Hemar, che fin dagli anni venti si era trasferito a Varsavia, Leopoli era diventata la sua ossessione. Quando scriveva “la mia città”, si trattava sempre del luogo della sua nascita. E quando, come corrispondente della “Gazeta Poranna”, mandava dall'Italia i suoi articoli, scriveva sempre più dell'amata Leopoli che dei temi della penisola, per i quali era stato inviato, con disapprovazione dei suoi lettori. Durante l'emigrazione a Londra, questo suo amore si riversò in centinaia di poesie, canzoni e articoli. In uno di questi scrisse: “Mi convinco sempre di più che solo i Leopolini sanno che cos'è l'amore per la città natale e la nostalgia per questa. Come questo amore possa essere vivo nell'uomo e diventare fastidioso [...] come gli corroda il fegato e non gli dia pace e come si trasformi in ossessione della speranza del ritorno” (Nicieja 1998: 54-55).

La poetessa Eugenia Nadler, dopo 50 anni dalla partenza da Leopoli, a Tel Aviv compose i seguenti versi, pieni di nostalgia:

Non sono stata mai in questa città una turista
 Non sono io a Leopoli, ma Leopoli abita dentro di me.
 [...]
 Dormi Leopoli dentro di me, ti nasconderò
 Finché vivrò io
 Non preoccuparti
 sono ancora viva.

(Nicieja 1998: 57)

Zbigniew Herbert conclude con queste parole una delle sue poesie:

ogni notte
 sto scalzo
 davanti al portone chiuso
 della mia città.

(Nicieja 1998: 57)

Uno dei più illustri polacchi, il famoso compositore Wojciech Kilar, durante un'intervista confessò: "Continuo a sognare questa città. Anch'io cammino sulle sue vie; come Hemar, non riesco ad aprire il portone della mia casa a Łyczaków, che ho lasciato all'età di nove anni, e anch'io ho idealizzato questo luogo." (<<http://www.us.edu.pl/universytet/wieczory/rozd4.php>>).

Una buona parte dei leopolini fu deportata nella città tedesca di Breslau, denominata dai polacchi Wrocław. Qui portarono usanze, costumi e stile di vita che gli erano propri, ed ebbero un importante ruolo nella ricostruzione di quella città. A Wrocław si trovò quasi tutta l'*élite* di Leopoli: professori universitari, medici, avvocati, impiegati di alto livello, artisti, ma anche ferrovieri e conduttori di tram. Nei primi anni dopo la guerra, nelle sue vie si sentiva spesso il *balak*. Vi furono anche trasferiti alcuni beni culturali di Leopoli, come una parte dell'Ossolineum, il monumento di Aleksander Fredro o "*Panorama Raclawicka*", che sono diventati i simboli della continuità delle sue tradizioni. I nomi dei ristoranti e dei negozi di parrucchieri, per esempio, cominciarono a richiamare quelli legati alla città abbandonata. L'intelligenza dell'Università di Leopoli ebbe un enorme merito nella creazione dell'ateneo di Wrocław, che divenne anche il centro spirituale per i leopolini in esilio. Nel suo clima vi era qualcosa di particolare, che non si poteva paragonare con la situazione delle altre università. Qui, per esempio, il divario fra studenti e docenti era minore rispetto a Cracovia, dove il professore, reputato quasi una figura dell'Olimpo, faceva pesare agli studenti questa distanza. Ancor oggi, per certi versi, Wrocław viene considerata una riproduzione della Leopoli dei tempi anteguerra.

Per i primi anni, la nostalgia era insopportabile per tutti gli esuli: basti pensare solo alle tombe dei genitori o di altri parenti che avevano dovuto abbandonare, per rendersi conto della tragedia che li toccò. Molte delle persone trapiantate, soprattutto quelle che a Leopoli avevano passato una buona parte della loro vita, in questa nuova situazione, per tanti anni o anche per tutta la loro esistenza, vissero nel mondo dell'illusione; essi sovrapponevano l'immagine di Leopoli al mondo nel quale vivevano e che non riuscivano ad accettare fino in fondo. Leopoli era diventata per loro un *sacrum* e l'unica realtà esistente. A. Zagajewski, nel saggio intitolato *Due città*, descrive le passeggiate fatte con il nonno a Gliwice, durante le quali al vecchio sembrava di trovarsi sempre nella sua amata Leopoli (Malec < <http://www.lwow.com.pl/semper/malec.html>>).

A volte, invece, il mantenere vivi questi ricordi non frenava, anzi perfino aiutava ad ambientarsi nella nuova realtà, come risulta dalle parole di Wojciech Dziędużycki, discendente del famoso conte Tunio. Nel suo caso, per esempio, è stato possibile il trapianto nel nuovo luogo, ma sempre in simbiosi con Leopoli e con il passato:

Dopo quaranta e passa anni che abito a Wrocław, quando sono ormai un suo vecchio cittadino, innamorato di questa città e perfino un po' campanilista, mi succede ogni tanto che, pensando di parlare di Wrocław, dico "da noi a Leopoli", oppure "telefonami a Leopoli." Così tanto fascino ha questa città, che se qualcuno, solo una volta, avesse respirato sotto il suo Castello Alto, chi una volta sola avesse

guardato da Kopiec Unii Lubelskiej verso le sue torri coperte dalla nebbia, non avrebbe potuto dimenticare mai più questa città che si trova sul più incredibile fiume (Nicieja 1998: 58-59).

Negli anni Ottanta del secolo scorso, la caduta del regime comunista in Polonia liberò dalla censura il tema, fino ad allora “tabù”, di Leopoli. Di conseguenza iniziarono a formarsi associazioni composte da persone provenienti dagli ex-territori polacchi occupati dai russi e si cominciarono a stampare pubblicazioni sull’argomento, che fino ad allora si potevano trovare solo all’estero. Si conta un numero di ben 300 libri solo su Leopoli.

Nella sopravvivenza di queste memorie, col passar del tempo, cominciarono ad essere coinvolte anche le generazioni successive, grazie ai racconti e alle testimonianze dirette dei familiari. Edward Poskier scrive:

I miei nonni provenivano da Leopoli e negli anni della mia giovinezza sentivo molto spesso diversi racconti su questa meravigliosa città polacca, città magica, finestra polacca sull’Est, città multinazionale, città che per i polacchi non esiste più, che è rimasta solo nei cuori dei Leopolini sopravvissuti. La sua grandezza e la sua bellezza meravigliavano tutti.

(Poskier <<http://www.nsik.com.pl/archiwum/121797.html>>)

I ricordi dell’infanzia e della giovinezza vengono sempre idealizzati, nella memoria rimangono soprattutto gli avvenimenti positivi e proprio questo mondo idealizzato è diventato il mito della vecchia Leopoli e dei suoi abitanti e, come afferma Józef Wittlin “Dopo anni di lontananza abbiamo nostalgia non tanto di Leopoli, quanto di noi stessi in quella Leopoli” (Wittlin 1991: 7).

Bibliografia

- Boy-Żeleński 1998: T. Boy-Żeleński, *Znasz-li ten kraj?*, Wrocław 1999.
- Chciuk 2002: A. Chciuk, *Ziemia księżycowa, Druga opowieść o Wielkim Księstwie Bałaku*, Warszawa 2002.
- Chłopecki, Madurowicz-Urbańska 1995: J. Chłopecki, H. Madurowicz-Urbańska (a cura di), *Galicja i jej dziedzictwo, Społeczeństwo i gospodarka*, Rzeszów 1995.
- Chrzanowski 2001: T. Chrzanowski, *Kresy czyli obszar tęsknot*, Kraków 2001.
- Czuma, Mazan 1998: M. Czuma, L. Mazan, *Austriackie gadanie czyli encyklopedia galicyjska*, Kraków 1998.
- Fras 1999: Z. Fras, *Galicja*, Wrocław 1999.
- Hollankowie 1990: A. Hollanek, E. Holanek, *I zobaczyć miasto Lwów...*, Rzeszów 1990.

- Jagiello 2000: M. Jagiello (a cura di), *Partnerstwo dla przyszłości. Szkice o polityce wschodniej i mniejszościach narodowych*, Warszawa 2000.
- Janicki 1993: J. Janicki, *Cały Lwów na mój głów. Alfabet lwowski*, Warszawa 1993.
- Janicki 2004: J. Janicki, *Krakidaly*, Warszawa 2004.
- Jasiewicz 1999: K. Jasiewicz (a cura di), *Europa Nieprowincjonalna. Przemiany na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej (Białoruś, Litwa, Łotwa, wschodnie pogranicze III Rzeczypospolitej) w latach 1772-1999*, Warszawa 1999.
- Kapralska 2000: Ł. Kapralska, *Pluralizm kulturowy i etniczny a odrębność regionalna Kresów południowo-wschodnich w latach 1918-1939*, Kraków 2000.
- Kozielecki 1999: J. Kozielecki, *Banach geniusz ze Lwowa*, Warszawa 1999.
- Krzyżewski 1995: T. Krzyżewski, *Księga humoru lwowskiego*, Warszawa 1995.
- Lam 1885: J. Lam, *Głowy do pozłoty*, Lwów 1885.
- Michotek 1990: J. Michotek, *Tylko we Lwowie*, Warszawa 1990.
- Muras 2004: J. Muras (a cura di), *Księga przysłów polskich*, Warszawa 2004.
- Nicieja 1998: S.S. Nicieja, *Łyczaków dzielnica za Styksem*, Wrocław 1998.
- Podhorodecki 1993: L. Podhorodecki, *Dzieje Lwowa*, Warszawa 1993.
- Sapa 1998: D. Sapa, *Między polską wyspą a ukraińskim morzem. Kresy Południowo-wschodnie w polskiej prozie 1918-1988*, Kraków 1998.
- Schleyen 1999: K. Schleyen, *Lwowskie gawędy*, Warszawa 1999.
- Szolginia 1991: W. Szolginia, *Na Wesolej Fali*, Olsztyn 1991.
- Szolginia 1993: W. Szolginia, *Tamten Lwów, My Lwowianie*, Wrocław 1993.
- Szolginia 1994a: W. Szolginia, *Tamten Lwów, Życie miasta*, Wrocław 1994.
- Szolginia 1994b: W. Szolginia, *Tamten Lwów, Rozmaitości*, Wrocław 1994.
- Vincenz 1980: W. Vincenz, *Z perspektywy podróży*, Kraków 1980.
- Wittlin 1991: J. Wittlin, *Mój Lwów*, Warszawa 1991.

Siti internet:

E. Malec, *Geniusz loci Lwowa we Wrocławiu?*

<<http://www.lwow.com.pl/semper/malec.html>>

S.S. Nicieja, *Lwów i Kresy w mitologii narodowej*

<<http://www.us.edu.pl/universytet/wieczory/rozd4.php>>

E. Poskier, *Dzieje Lwowskich browarów – czas lwowskich piw*

<<http://www.nsik.com.pl/archiwum/121797.html>>

Peripatetic History: Russian Travellers to Kyiv in the Early Nineteenth Century and how Ukraine's Past Was Forged

Oleksij Toločko (National Academy of Sciences – Kyiv)

Current narrative of Ukrainian history, as epitomized in what are now classical works by Myxailo Hruševs'kyj and scores of his imitators, is a “long” national history “from ancient times”. Hruševs'kyj ‘normalized’ Ukrainian history by presenting it as the result of a ‘scientific’ enterprise but also by adjusting its reach to other East European national histories. Ever since then, Ukrainian history has been in collision with neighbouring narratives (Russian and Polish) challenging them for ‘possession’ of significant chunks of the past. For many, this state of competition and contest now seems to be the natural state of Ukrainian history and even its intrinsic attribute. Yet it was not always so. Before the advent of nationalism, there were other ways of solving the issue and it is instructive to explore which solutions were employed.

In order to do so, we have to turn to the times when Ukraine's distinct history narrative was already in place, but was not yet set in modern national terms. The first decades of the nineteenth century seem an ideal period. However, a student of history-writing is confronted with some serious source problems. Historiography normally deals with published texts, preferably classics of the genre, so that filiations of ideas can be presented as a series of chronologically arranged titles. It is believed that books somehow make their way to a broad readership, thereby shaping popular historical consciousness. The channels whereby a refined idea descends to lower levels of awareness to become a conviction and a cliché are rarely scrutinized.

How should we proceed, however, for a period that produced no major historical synthesis, or even historical literature in the generally accepted sense of the term? Must we assume that people did not bother with history and had no awareness of their past? This is precisely the Ukrainian situation during the first two decades of the nineteenth century. Such periods are virtually closed to historiographic study and thus considered irrelevant.

The situation can be remedied, at least in part, by introducing an anthropological dimension – historiography understood not as a row of books on the shelf but as a series of recurring human activities. In this essay I focus on just one development. It is not what historiography would consider its primary subject, yet I would argue that it profoundly influenced the ways in which the history of the region has been regarded ever since. “Ukrainian tours” – the focus of this essay – may be considered an equivalent of what Benedict Anderson (Anderson 1999) has termed “pilgrimages”: repetitive journeys whose cumula-

tive effect is to circumscribe a particular space and establish a lasting image of it. People would travel the standard routes and visit the same sites, ‘recognizing’ them and validating their preconceived notions. Essentially, they would experience the same emotions and make predictable observations. These experiences are documented by numerous travelogues, letters written en route, memoirs and journals. In the field of Ukrainian studies, this literature, highly popular at the time, has never been treated as a potentially valuable source for the study of historical writing.

1. *Russian discovery of Ukraine*

When in February 1818 the first copies of Karamzin’s *History of the Russian State* hit the market, the young man of letters Aleksandr Puškin was ill. He devoured all the available volumes “в постеле с жадностью и со вниманием”. Later he recalled the effect of Karamzin’s history on the reading public:

Все, даже светские женщины, бросились читать историю своего отечества, дотоле им неизвестную. Она была для них новым открытием. Древняя Россия, казалось, была найдена Карамзиным, как Америка – Колумбом. Несколько времени ни о чем ином не говорили (Puškin 1978: VIII, 49).

[Everyone, even fashionable women, dashed off to read the history of their fatherland, which hitherto had been unknown to them. It was a real eye-opener. Ancient Rus’, it turned out, had been discovered by Karamzin, much as America had been discovered by Columbus. For some time the talk was of nothing else.]¹

For us, the most important element of this famous comment is the metaphor of a journey. In the early nineteenth century, well-read young men had no doubts about the fact that discoveries, including those about their own past, came from travelling. There is also another important aspect here: people could travel even if they were confined to a sick bed. Like the scores of so-called “armchair travellers”, Puškin read Karamzin’s *History* as a travelogue and followed the author in his tour of the past.

Travels for purposes other than those dictated by commercial or military needs are a distinct European phenomenon of the modern era.² Since the late

¹ We are indebted to R. Senkus for this translation. All other English translations have been done by the editors.

² Existing literature on travels and travelogues is immense. Here I will single out only those works that affect my own treatment of the subject. On European travels in general, see Pratt 1997; on the European travels of the seventeenth century, see Maćzak 1998; on travels to Greece, see Eisner 1993; on European travellers to Eastern Europe, see Wolff 1994, to which Malia 1998 and Poe 2000 are good companions; on Balkan travels, see Todorova 1997; on Russian travelogues, see Schoenle 2000. And, last but not least, a significant part of Edward W. Said’s famous *Orientalism* is devoted to European travels to the Orient.

seventeenth century, it was believed that travelling had an important edifying value and no gentleman's education was complete without it. By the eighteenth century, standard routes and sites were emerging and the whole endeavour was termed "the Grand Tour". The age of Classicism fashioned Italy as the culmination of the Grand Tour. Here, by the Roman ruins, contemplating the imposing Coliseum or the remains of the Forum, travellers could access the very source of European culture and civilization. It was believed that classical authors, such as Livy or Caesar, could only be properly understood in the original setting of classical sites. Later, when Greece entered the picture as an important destination, people would read Homer amidst the remains of (mistakenly identified) Troy to the same effect. Travelogues of the period are full of information on the sites and places adopted from learned literature either before the journey or else afterwards in a well-stocked library, while the actual experience serves as the frame for erudition. In effect, travelogues became a sort of a middle genre: entertaining reading but also edification.

Various people took to making journeys. After the publication in 1735 of the hugely influential *Systema Naturae* by Carolus Linnaeus, scientists interested in exploring the natural world would cross lands near and far in ever greater numbers, collecting samples of fauna and flora but also noting peoples' customs, their dress and language. Others would travel in order to vivify and relive the classical past. Yet a great many would go abroad simply because it became a matter of fashion, hallowed by certain emblematic travellers such as Goethe or Byron. The advent of Romanticism made the experience especially attractive.

In the wake of the growing interest in travel, travelogues emerged as a hugely popular read. For those unwilling or unable to travel it would provide a surrogate of an actual experience: some sense of adventure and thrill, some new information en route and a satisfying sensation of participation and achievement. The numbers of "armchair travellers", naturally, would far surpass those who actually travelled.

By the end of the eighteenth century, the Russian public already had some very important home-grown samples of this genre. But its début had been disastrous. In 1790, Aleksandr Radiščev was arrested and exiled for publishing *A Journey from St Petersburg to Moscow*, a social pamphlet styled as a travelogue. The second attempt was more fortunate. One month after Radiščev's arrest, Karamzin returned from his European tour. His *Memoirs of a Russian Traveller* heralded a new literary genre.

In the eighteenth century, several Russians went on a Grand Tour of Europe. On the Empress Catherine's insistence, baron Friedrich Melchior Grimm took two young brothers, Nikolaj and Sergej Rumjancev, on a tour of the Low Countries, France, Switzerland and Italy that lasted several years. At about the same time, Aleksej Musin-Puškin also travelled to Europe. None of them left a travelogue, but Nikolaj Rumjancev and Aleksej Musin-Puškin became the first and, for a long time, the most important Russian collectors of antiquities and promoters of historical inquiries.

Russia, however, adopted the habit rather late, and soon Europe was engulfed in the Napoleonic wars, which made the Italian tour practically impossible. The “Russian south”, featuring Ukraine as its major destination, emerged as a convenient substitute for the Italian journey. It offered a comparable experience: southern nature to admire, ancient ruins to discover, and the ultimate source of identity to re-appropriate as their own. Educated people from the northern capitals began to travel south. Many imagined Ukraine as the “Russian Italy” and the “Russian Hellas”. Thus came the “Russian discovery” of Ukraine.

Travellers to Little Russia represent various social strata and individuals. Some of them were personages of note, others are only known because of their travelogues. For some, Little Russia was the main destination, as it was for prince Petr Šalikov (*Putešestvie v Malorossiju*, 1803, *Drugoe putešestvie v Malorossiju*, 1804), for Vladimir Izmailov (*Sentimental'noe putešestvie v južnuju Rossiju*, 1800, 1802), for prince Ivan Dolgorukij (*Slavny bubny za gorami ili Putešestvie moe koe-kuda*, 1810 and *Putešestvie v Kiev*, 1817), or for Aleksej Levšin (*Pis'ma iz Malorossii*, ca. 1816). Others only passed through the country on their own way, like Pavel Sumarokov (*Dosugi krymskogo sud'i ili vtoroe putešestvie v Tavridu*, 1803), Dmitrij Bantyš-Kamenskij (*Putešestvie v Moldaviju, Valaxiju i Serbiju*, 1810) and A. Glagolev (*Zapiski ruskogo putešestvennika*, 1823). Mostly, the authors of travelogues were gentlemen travelers, with no particular purpose in mind. Yet among them there were scholars: the academician Vasilij Zuev explored the country's natural and commercial conditions (*Putešestvennye zapiski Vasil'ja Zueva po puti iz Sankt Peterburga do Xersona v 1781 i 1782 gg.*). The physician Otto von Gun travelled in order to register hospitals and pharmacies in the estates of count Razumovskij (*Poverxnostnye zamečanja po doroge ot Moskvy do Malorossii*, 1806). Aleksandr Ermolaev was a member of the first archeological expedition that set out to explore the classical sites of Tavrida and Taman' but ended up studying the Rus' antiquities of Kyiv and Černihiv.

However, the overwhelming majority of travellers were pilgrims from all over Russia, heading for Kyiv to worship at its sacred places. Whatever its fortunes, Kyiv never lost its appeal as one of the most important religious centres of Orthodox Slavdom. It was among the major pilgrimage destinations for the whole of Orthodox Eastern Europe and annually attracted tens of thousands of devotees from all parts of the Russian Empire. In a sense, it was these religious pilgrimages that led to the secular discovery of Kyiv, and the early travellers were both pious believers visiting the most treasured religious sites and tourists interested in historical rarities. Kyiv thus came to be regarded as a place where people could search for the ultimate origins of both the Russian faith and Russian history.

The ‘discovery’ of Little Russia came at a particular time in Russian history. Although technically speaking the province had been incorporated and increasingly integrated into Muscovy (and, later, the Russian Empire) since the 1650s, it actually constituted the autonomous Ukrainian Hetmanate until the 1760s. Not until the late eighteenth century did the province enter the Russian public's

field of vision. The continuous administrative reforms of that period, the partitions of Poland, and the annexation of the territories of the Crimean Khanate to the south created a totally new setting for Little Russia. It came to be viewed almost as an extension of the new imperial possessions. Emperor Paul I restored the unity of the Little Russian province, and under Alexander I the old legal code, the Lithuanian Statute (generally regarded as an extension of Polish legislation), was reinstated as the provincial code. Until the partitions of Poland, the provincial capital of Kyiv remained the only Russian possession in Right-Bank Ukraine among the territories of the Kingdom of Poland (Crown). As such, the city was considered a remote frontier town. Little Russia was thought of at one and the same time as an extension of the Polish past and of the Oriental world of the steppes. These new territories had a dubious status in the Russian mind: obviously they were not quite “Russian”, but at the same time it was generally believed that Russian history had first taken root there. Thus the discovery of Kyiv, considered as the “cradle” of Russian history, was part of a broader movement to reclaim the origins of Russia and appropriate Ukraine as part of Russian history.

Literature describing travels to Ukraine forms a significant part of the whole ‘literary production’ of Russia in the first decades of the nineteenth century. Judging by the number of titles and the frequency with which they appeared in the rather weak Russian book market, it must have been hugely popular. Travelogues took various forms: journeys were described in journals, letters and reports. For the historian, this literature is of particular interest: by tracing the course of a journey, a travelogue shows how sites were added to the route, what the traveller thought of a particular site, and what emotions he experienced while contemplating the scenery. They also reveal the traveller’s background – what he had read on the subject before his journey and how his preconceived notions were confirmed or altered by actual experience. Intended for the public at large, travel literature is full of commonplaces, clichés and conventional observations. In short, like no other type of literature, travelogues can expose the process whereby the image of a territory’s past is shaped. They are also important because, unlike serious writings on history, travelogues were widely read and served many people as their only source of historical knowledge.

2. *From “Russian Jerusalem” to “Slavonic Pompeii”*

According to one later remark, in the early nineteenth century, “people used to travel to Kyiv as they now travel abroad”. Kyiv was the culmination of the “Ukrainian tour”.

The city started its career as one of the principal pilgrimage destinations within the Russian Empire. In many travelogues, this religious importance was expressed in the cliché of “Russian Jerusalem”. Kyiv’s place in the collective imagination of what later became Ukraine was noted early on. Ivan Pereversev,

the author of *The Topographical Description of the Xarkov Gubernia* (1788), observed:

Жители Южной России, отлученные одни от других расстоянием, различным чиноправлением, гражданскими обычаями, речью, некоторые и религиею (униєю), обращают на себя взор зрителя, не без знания примечающего. Когда они собираются для поклонения в Киев с востока, от Волги и Дона, с запада, из Галиции и Лодомерии и ближе к Киеву лежащих мест, взирают один на другого не так, как на иноязычного, но будто однородца, однако много отчужденного в словах и поступках, что для обеих сторон показывается странным явлением; но вообще все сии разсеянные одноземцы и донине сохраняют сыновное почтение к матери древних своих жилищ, граду Киеву” (*Орпусу* 1991: 18).

[The inhabitants of Southern Russia, separated from each other by distance, different administration, civic habits, language, some of them even by religion (the Union of Brest), draw the attention of the knowledgeable observer. When they gather in Kyiv for religious adoration from the East, from the Volga and Don regions, from the West, from Galicia and Lodomeria and from Kyiv’s surroundings, they don’t see each other as strangers, but as countrymen, yet much is different in their words and actions, which seems strange to both sides. Yet all these scattered countrymen hold filial respect for the mother of their ancient dwellings, the city of Kyiv.]

Pilgrimage and worship in the principal monasteries and cathedrals of Kyiv was perhaps the most important function of the members of the Imperial family while visiting the city. There was a special ‘tour’ devised for blue-blooded (‘bagrjanorodnye’ – ‘purple-born’) pilgrims: the Caves monastery and the Dormition Cathedral, St. Sophia’s Cathedral, St. Michael’s monastery, the Caves with the famous relics of the saints, St. Andrew’s church.

Yet people travelled for a variety of reasons: piety, curiosity, or simply to keep up with fashion. More and more travellers began to embark on the journey to discover the vestiges of Kyivan Rus’ in the newly annexed territories. They would travel to validate the image of the Kyivan past that they had formed by reading historical accounts. What they actually encountered was startlingly foreign: no ancient Byzantine-style structures; no traces of historical memory of the “first princes.” The territory on which the Russian mind located the most treasured episodes of its early history – indeed, its very beginnings – proved remarkably barren of any visible traces. The “Kyivan” past in this disappointingly alien country was covered with a thick layer of recent Cossack history that had little to do with the Russian past.

Among the first enlightened travellers was, of course, empress Catherine who visited the city in the course of her famous journey of 1787. As she considered herself a competent historian and had indeed read everything there was to be read on Kyivan Rus’ history, she was an especially sharp observer. She was also well prepared: in 1785 a memorandum on Kyivan antiquities was drafted for her and the next year, in anticipation of the trip, a book titled *Putešestvie eja imperatorskogo veličestva v poludennyj kraj Rossii predpriemlemoe v 1787 g.*

was published with the description of Kyiv's topography and the city's history. The empress did not conceal her disappointment. As she wrote to her son,

Depuis que je suis ici je cherche où est la ville, mais, jusqu'ici je n'ai trouvé que deux forteresses et des faux-bourgs. Toutes ces pièces détachées s'appellent Kiew et font penser de la grandeur passée de cette ancienne capitale (*Istoričeskie materialy* 1873: 671-672)³.

When she asked the French ambassador how he found her ancient capital, count Louis-Philippe de Ségur answered with an aphorism: "Kyiv is the reminiscence and the aspirations of a great city".

Indeed, the contrast between the magnificent and glorious ancient city of the old chronicles and the town's humble appearance must have been striking. Had the fashion on travels started just a hundred years earlier, in the mid-seventeenth century, tourists would have been able to marvel at ruins that were still standing in abundance, and would have thought of 'reading' Nestor amidst the remains of medieval churches. By the mid-eighteenth century, however, the ancient structures were all gone, pillaged for new constructions and to renovate the few surviving old cathedrals. Even the memory of the famous sites described in the chronicles had disappeared.

In 1804, the metropolitan of Moscow Platon visited Kyiv. He was a pious pilgrim, of course, but also, as a man of letters, a knowledgeable archaeologist. He kept a detailed travelogue published in 1813. The learned metropolitan was taken on a tour of the city's 'historical sites', but the reading of his account leaves no doubt that what he saw were fakes: either the spot was wrong or the history attached to it was a recent invention. The only authentic thing the metropolitan saw – the remains of the famous Tithe church built by St Volodymyr after the conversion – aroused deep suspicion in the sceptical cleric: the appearance proved so insignificant and deplorable that he would not believe that he had been shown the real thing!

Platon's verdict was dismissive:

Весьма примечательно, что хотя церковь Софии, Печерская, Никольская и прочие, не только в Киеве, но и в Чернигове, суть древние, и иные более 700 лет, и где б мы ожидали найти следы древности, но явно видим, что во всех тех церквах образа, иконостасы, расписные стены все на показ древность, а представляется, что они или недавно писаны и деланы, или в 17 веке или в 18 столетии (*Putešestvie* 1837: 37).

[It is worth noting that, although St. Sophia's Church, the Monastery of the Caves, St. Nicholas – not only in Kyiv, but also in Černihiv – are old, and some others are more than 700 years old, and we would expect to find traces of the ancient times, nonetheless we clearly see that in all those churches the icons, the iconostases, the frescoes on the walls seem to be old, but they were in fact painted either recently, or in the 17th or 18th centuries].

³ According to the editor, the letters are written in French and the published text comes from the autographe of the Emperess. The text is preceded by a Russian translation in the edition given by "Russkaja starina".

In Moscow – he remarked – one could find many more traces of ancient times.

Prince Ivan Dolgorukij, then the governor of Vladimir, visited Kyiv six years after Platon. He was taken on the same tour, was shown the same ‘sites’ and told similar stories. He, too, was amazed at the wretched state of the Tithe church:

воздохнул, глядя на ее опустошение и бедность; нет еще ничего приманчивого для глаз, все опущено; одно воображение дает цену и месту тому и храму. Неоспоримо, что с такого отдаленного времени и Татары, и Поляки, и пожары, все подействовало на Десятинную церковь, и из великолепнейшей привело ее в убогое состояние. Но никогда бы я не подумал, что она так брошена и презрена, как я ее нашел (Dolgorukij 1869: 78).

[I sighed, looking at its state of decay and wretchedness. For now, there is nothing appealing for the eye, everything is abandoned; only imagination can give some value to the place and to the church. There is no doubt that since those remote times, Tatars, Poles, fires – and who knows what else have damaged the Desjatinna Church, and from its past magnificence, brought the building into a miserable condition. But I had never imagined it could be as neglected and abandoned as I actually found it.]

And he too, like Platon, compared Kyiv unfavourably to another ancient city, in his case, Novgorod the Great:

Киев стар, но древность его не так видна, не так осязательна, как Новгородская. Там столетия на всяком церковном здании, на всяком шпиге колокольни явственно изображены и свидетельствуют долговременность того города; здесь все что-то новое, больше моды, меньше старины (*Putešestvie* 1856: 38).

[Kyiv is old, but its antiquity is not as visible and tangible as it is in Novgorod. There centuries are clearly represented on every church and on every spire, bearing witness to that town’s ancient origins; here everything is somehow new, there is more fashion and less antiquity.]

The same year, a learned expedition came to explore Kyiv. Its principal expert was Aleksandr Ermolaev, who would later become a well-known historian and palaeographer. The expedition produced drawings of churches and sites, plans of structures, historical maps and so on: later all the materials were presented as a report to the emperor. Ermolaev, however, narrated his private impressions in a string of letters to his patron Olenin. Like his predecessors, he complained about the “new” appearance of the old churches, about the pitiful state of some ancient monuments, about neglect and about the indifference of the people of Kyiv to their own past⁴.

As usual, an enlightened traveller sees himself as an authority, called upon to explain to the ignorant ‘natives’ the true value of their culture, their past and

⁴ See *Dokumenty* 1998.

their future. Yet sometimes such expertise turns out to be questionable! Kyiv was said to look “modern”, but what was it exactly? It was certainly not “Byzantine”, but it was not “Russian” either. Travellers were definitely at pains to define the style that later came to be known as “Ukrainian Baroque.” Attempts would sometimes produce bizarre results. In 1824, on his way to Poland, a traveller named A. Glagolev visited Kyiv. His conclusions could be considered at once ‘expert’ and ‘bold’: the style,

не принадлежит ни Готическому, ни к Византийскому, а, вероятно, есть подражание вкусу Индийских пагодов, с которыми имеет разительное сходство. Желательно, чтобы археологи точнее определили его происхождение (Glagolev 1837: 135).

[belongs neither to Gothic, nor to Byzantium, but it probably imitates the style of Indian pagodas, with which it shares striking similarity. Archaeologists should determine its origin more precisely.]

All the travellers were, however, unanimous in pinpointing the cause of the city’s deplorable state: foreign invasions and wars with the Mongols, the Tatars and the Poles were the principal culprits.

Yet for all its shortcomings, Kyiv would not lose its appeal. Beneath its humble veneer, there were treasures to be discovered. In a letter dated 1814 and written after visiting Kyiv, count Nikolaj Rumjancev wrote:

Every state glories more in its antiquities, the more strongly they show the spirit of the people and the greatness of its feeling. Our blessed Motherland so far excels all known peoples in spirit and in feelings, that it can glory in and be proud of its antiquities the more particularly. I myself experienced recently in Kyiv, the holy city of Olga and Vladimir, how pleasant it is to the heart of a son of the Fatherland to see its celebrated antiquities, treading in the tracks where the great once walked; how pleasant it is even to the most distant descendant to convey himself in thought to their centuries, hidden in the mists of time, bringing to life in his memory their deathless existence (Saunders 1985: 205).

After his next trip in 1821, however, Rumjancev would add his voice to those lamenting negligence and indifference to Kyiv’s antiquities:

В Киеве сердце сокрушалось, видя, каковое там господствует нерадение к древностям нашим, никто ими не занят, и всякий почти убегает об них разговора, боясь обозначить не токмо беспечность; но даже и то, что мало историю древних наших времен знают (*Perepiska* 1882: 191-192).

[In Kyiv I felt deep sorrow for the state of overwhelming abandon of our antiquities. Nobody cares about them, people even avoid talking about them, for fear of revealing not only their own neglect, but also their ignorance about the history of our ancient times.]

However, he did not lose hope. In numerous letters, he urged a few an-

tiquarians of Kyiv to collect artefacts, to search for manuscripts, to study the city's past.

As a matter of fact, Russian travellers discovered Ukraine, a pleasant southern land with picturesque scenery, gentle inhabitants, and a heroic, if martial and ruinous, Cossack history. Ukraine was imagined as both an ancient and a recently created country whose people – ‘noble savages’ – were completely unaware of being heirs to a glorious civilization, or else were of a different race that came later and inherited the country without ever knowing its past. This discovery contributed to the fashion for things Ukrainian in Russian literature of the time. It also legitimized the Cossack version of Ukrainian history within the imperial setting.

Yet potentially – and most travellers never parted with the idea – the Kyivan past was still present beneath the overlay of ‘Ukraine’, only waiting to be discovered by the enlightened eyes of those equipped for the task. Travellers, always more competent than the local population, knew where and how to look. If they lacked authentic vestiges of Kyivan history, they used their imagination. To be sure, ancient churches had been remodelled in the “Polish fashion” not to resemble their Byzantine prototypes, but they still stood on the sites designated by Princes Volodymyr and Jaroslav. Ancient ruins were invisible, but one could always visit the sites of famous events and conjure up the past while contemplating “authentic” scenery. One expert proved to be especially effective in devising such a tour. Mykola (Nikolaj) Maksymovyč, the former rector of St Vladimir University and a noted historian, would lead his guests (among whom were such well-known figures as Nikolaj Gogol’, Mixail Pogodin, Žukovskij accompanying the young Grand Prince Aleksander, Turgenev) along the track of ancient sites, over the hills of Kyiv. The visitors would be shown the magnificent panorama of the Dnieper river, they would be invited to imagine the majestic city of the first princes, and indeed, they would be able to visualize (in the case of Gogol’: ecstatically!) the medieval splendour of Kyiv.

Still other people would draw “historical maps,” resurrecting forgotten place-names from the chronicles, and some even made the first attempts to unearth artefacts by means of archaeological digs.

In the early 1820s, the ancient ruins started to surface. Archaeology, as a new discipline, was brought in by the new metropolitan of Kyiv Evgenij (Bolxovitinov). A learned man, a historian and an antiquarian, he soon formed a group of people interested in the city's past. In 1823, they launched the first archaeological excavations on the site of the Tithe church. Their importance is not undermined by the fact that the plan of the ancient church was grossly inaccurate and that the most important discovery, the sarcophagus with the supposed remains of St Volodymyr, was wrongly attributed. This first attempt launched the systematic archaeological exploration of Kyiv, which by the end of the nineteenth century would convert the city's image in the public eye from “Russian Jerusalem” to “Slavonic Pompeii”. Archaeology would prove the most effective tool in revealing the truly “Kyivan” past of the city (and of the region as well).

Slowly, thanks to collective efforts, “Kyivan Russia” re-emerged from beneath “Ukraine”. This suggested that “southern Russia” did, after all, possess a certain unity. Even if its various historical provinces now differed in many important respects, one could imagine the region as a coherent space, for it rested on the hidden continent of “Kyivan Rus”.

Travels southwards had one more important consequence in forging visions of Ukrainian history. Indeed, travellers rarely limited themselves to visiting Little Russia alone. They went beyond, venturing into the newly incorporated steppes of New Russia, where recent Oriental history was still felt. They also visited Right-Bank Ukraine, which had an undeniably “Polish” character. All travellers noted the crossing of boundaries and sensed the difference between territories. Yet the journey had a peculiar effect on those who undertook it. For the traveller it constituted a single experience, and somehow the territories visited came to possess a certain unity. The reader of a travelogue who follows in the footsteps of an explorer – re-living his journey, as it were, by reading a report – is left with a similar impression.

As a result of these developments, one vision of the territory’s past was superimposed on another – the still visible “Cossack” history on the invisible but no less real “Kyivan Rus’ ” history. The tension between the two would soon become obvious, and Ukrainian history has struggled with the problem ever since.

3. *Two histories into one*

The territory we think of today as Ukraine was not designated as such at the turn of the nineteenth century. What now seems homogeneous was gradually stitched together from scraps of very different historical provinces. Cossack “Little Russia”, the Oriental steppes of Tavrija, and the “Polish” Right Bank – each had its own story, with very bleak prospects of integration into one account. Significantly, at the beginning of the nineteenth century, nothing in the prevailing Ukrainian narrative suggested that the whole region could be united around the ‘Cossack’ vision of the Ukrainian past. What, then, made it possible in just two generations to imagine “Ukraine” as a region possessing undeniable unity of history and national identity?

Roman Szporluk has convincingly argued that despite all the existing boundaries, real and imagined, the region did possess unity in the nineteenth century – that of Polish culture stretching eastward as far as Xarkiv University. It was within this space and in competition with it that the Ukrainian project evolved. I suggest that it possessed an additional dimension. Russian ‘pilgrimages’ to Ukraine created an imagined space of the ‘Kyivan past’ extending as far westward as Lemberg and Przemyśl. These pilgrimages effectively claimed the same territory for another type of historical narrative and launched, as it were, an intellectual *reconquista* of the region in favour of a broadly understood “Rus-

sian” (that is, non-Polish) history. The Ukrainian historical narrative benefited also from this situation: confined as it was until then to a tiny Left-Bank ‘Little Russia’, it was able to ‘cross the Dnieper’ and claim the Right Bank as well. And that development suggested for the first time that Ukrainian history might have a longer ‘narration’. The complex interplay between the ‘short’ Cossack history and the ‘long’ Kyivan one led to their amalgamation in the modern narrative of Ukrainian history as we know it.

References

- Anderson 1999: B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London-New York 1999.
- Eisner 1993: R. Eisner, *Travellers to an Antique Land. The History and Literature of Travel to Greece*, Ann Arbor 1993.
- Dokumenty 1998: *Dokumenty peršoji istoryko-arxeolohičnoji ekspedyciji v Ukrajinu*, “Kyjivs’ka starovyna”, 1998, 3.
- Dolgorukij 1869: I. Dolgorukij, *Slavny bubny za gorami, ili putešestvie moe koe-kuda*, “Čtenija v Obščestve Istorii i Drevenostej Rossijskix”, I-II, 1869, 2.
- Glagolev 1837: A. Glagolev, *Zapiski russkogo putešestvennika A. Glagoleva s 1823 po 1827 god. Čast’ I. Rossija, Avstrija, Sankt Peterburg* 1837.
- Istoričeskie materialy 1873: *Istoričeskie materialy v biblioteke dvorca goroda Pavlovska*, “Russkaja Starina”, VIII, 1873, pp. 649-690.
- Mączzak 1998: A. Mączzak, *Odkrywanie Europy. Podróże w czasach renesansu i baroku*, Warszawa 1998.
- Malia 1998: M. Malia, *Russia under the Western Eye. From the Bronze Horseman to Lenin Mausoleum*, Cambridge (MA) 1998.
- Opysy 1991: *Opysy Xarkivs’koho namisnyctva kincja XVIII st.*, Kyjiv 1991.
- Perepiska 1882: *Perepiska gosudarstvennogo kanclera N.P. Rumjanceva s moskovskimi učenyimi*, “Čtenija v Obščestve Istorii i Drevenostej Rossijskix”, Moskva 1882.
- Poe 2000: M. Poe, “A People Born to Slavery”. *Russia in Early Modern European Ethnography, 1476–1748*, Ithaca-London 2000.
- Pratt 1997: M.L. Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London-New York 1997.

- Puškin 1978: A.S. Puškin, *Polnoe sobranie sočinenij v desjati tomach*, Leningrad 1978.
- Putešestvie* 1837: *Putešestvie vysokopreosvjaščennogo Platona, metropolita moskovskogo, v Kiev i po drugim rossijskim gorodam v 1804 g.*, in: I.M. Snegirev, *Žizn' moskovskogo metropolita Platona*, Moskva 1837.
- Putešestvie* 1856: *Putešestvie vysokopreosvjaščennogo Platona, metropolita moskovskogo, v Kiev i po drugim rossijskim gorodam v 1804 g.*, in: I.M. Snegirev, *Žizn' moskovskogo metropolita Platona*, Moskva 1856² (1837¹).
- Saunders 1985: D. Saunders, *The Ukrainian Impact on Russian Culture. 1750–1850*, Edmonton 1985.
- Schoenle 2000: A. Schoenle, *Authenticity and Fiction in the Russian Literary Journey. 1790–1840*, Cambridge (MA)-London 2000.
- Todorova 1997: M. Todorova, *Imagining Balkans*, New York 1997.
- Wolff 1994: L. Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994.

L'epopea di Kiev nella memorialistica dell'emigrazione russa (1918-1920)

Giulia Lami (Università di Milano)

Se c'è un libro che rende in maniera magistrale l'atmosfera di Kiev nel 1918-1919 è senz'altro *La guardia bianca* di S. Bulgakov. Nelle memorie dei "bianchi" che hanno vissuto a Kiev nel 1918-1920 si ritrova in forma prosaica molto di ciò che lo scrittore ha posto nella trama dell'opera, descrivendo le vite dei Turbin e dei loro amici, dando corpo alle loro inquietudini, paure, stupori, sogni, speranze, disillusioni ed amarezze, sofferenze e tragedie.

L'espressione "bianchi", usata in epoca sovietica per contrassegnare gli emigrati russi, va tuttavia presa con cautela: nel nostro caso, non sono tutti "bianchi" coloro che hanno sentito il bisogno di scrivere della Città e del suo destino nell'agitato e confuso periodo della rivoluzione e della guerra civile, anche se, in generale, le memorie che ho preso in considerazione sono memorie di russi, di "piccoli russi", di ebrei – poi emigrati – che non riuscivano ad identificarsi con l'Ucraina che cercava di nascere come nazione dalle convulsioni della caduta dell'Impero zarista.

La rivoluzione d'Ottobre, le prime prove del potere bolscevico spinsero molti a cercare rifugio lontano da Mosca o da S. Pietroburgo, là, nelle regioni sud-occidentali, dove ancora sembrava scorrere una vita normale, dove si pensava, se non di stabilirsi, almeno di prendere fiato e di decidere le mosse future. È una fiumana di gente quella che si riversa su Kiev nel 1918, in particolare dopo la pace di Brest-Litovsk e l'insediamento dell'Etmano P.P. Skoropads'kyj, sotto l'egida degli Imperi centrali; non tutti abbandonano la città dopo la caduta dell'Etmano e la ritirata delle truppe tedesche e in vario modo assisteranno in rapida successione alla ripresa del potere da parte del Direttorio, all'arrivo dei bolscevichi, a quello dei bianchi, al ritorno dei bolscevichi, all'arrivo dei polacchi e poi ancora dei bolscevichi, cui, in generale, seguirà la fuga da Kiev e l'espatrio. Una serie di rivolgimenti, di cambi di potere e di prospettive, sempre segnati dall'incursione di truppe dalle divise e dalle bandiere cangianti, ma unite nel disprezzo per la situazione della popolazione civile, che a vario titolo, finisce per essere vittima di una serie lunghissima di vessazioni e prevaricazioni.

Come premette S. Sumskij ai propri ricordi dall'illuminante titolo *Undici rivolgimenti (La guerra civile a Kiev)*, "questo è il racconto di come, in una delle tante case di Kiev è stata vista la guerra civile, il racconto degli episodi che si sono più confitti nella memoria. Questo racconto potrebbero farlo tutti i kieviani." (Sumskij 1930: 99)¹.

¹ Si tratta di Solomon Gitmanovič Kaplun (1891-1940), giornalista, edito-

Gli fa eco A.A. Gol'denvejzer, che commentando l'arrivo delle truppe bolsceviche e la ritirata di quelle ucraine nel gennaio 1918 scrive "Allora per la prima volta vedemmo che nella guerra civile, nel momento del passaggio del potere, entrambe le forze in lotta sono ugualmente ostili e ugualmente pericolose per la popolazione. [...] Questa volta se ne andarono gli ucraini; e abbandonarono Kiev non come si lascia una città natale ed una capitale, ma come si evacua un territorio conquistato" (Gol'denvejzer 1930: 25)².

Il "grande e terribile" 1918 per Kiev nasce sotto tristi auspici. Come rievoca lo storico ucraino Dmytro Dorošenko, testimone e partecipe degli avvenimenti, quando nella vecchia sede del club ucraino sulla Grande Volodimirs'ka si riuni un centinaio di rappresentanti del mondo letterario e sociale ucraino per festeggiare il nuovo anno, nessuno aveva il coraggio di elevare un brindisi. Alla fine fu il capo del governo, V.K. Vynnyčenko, che, cedendo alle richieste del pubblico femminile, pronunciò un breve discorso permeato dal presentimento della catastrofe: "Che vi posso dire? Se non che il barbaro del nord è davanti alle nostre porte e minaccia di calpestare, di annullare tutte le nostre conquiste, di distruggere il nostro giovane stato, di spazzare via la nostra cultura..." (Dorošenko 1930: 91).

Di lì a pochi giorni gli avvenimenti precipitarono: a Kiev scoppiò una rivolta fomentata dai bolscevichi, che s'incentrò sulla conquista dell'arsenale da parte dei lavoratori – in maggioranza bolscevichi – e che dilagò nelle strade coinvolgendo vari strati della popolazione. Fu il primo assaggio della guerra civile. Da parte ucraina si mossero reparti di fucilieri galiziani della *Sič* e di volontari, che riuscirono a reprimere la rivolta, ma non certo a costituire un deterrente per le truppe sovietiche che decisero allora di muoversi verso la città. Questa venne colpita con l'artiglieria pesante dal Dnipro e da mezzi blindati dalla parte della stazione. Il bombardamento durò ben undici giorni, dal 15 al 26 gennaio, suscitando orrore nella popolazione non ancora abituata alla vita sotto assedio ed alle sue durezze, all'incertezza delle prospettive, all'angosciante sensazione di essere abbandonata – soprattutto dalla *Rada*, chiusa in seduta nello scantinato del Museo pedagogico – "un povero giocattolo nelle mani di incoscienti sperimentatori politici" (Gol'denvejzer 1930: 25).

re. Menscevico. All'epoca dei fatti era collaboratore di "Kievskaja Mysl", testata d'orientamento menscevico chiusa nel dicembre 1918 dal Direttorio. Ma sulla questione dei rivolgimenti a Kiev, Bulgakov scrive nel saggio *Kiev-gorod* che secondo il calcolo dei kieviani vi furono 18 rivolgimenti, anche se alcuni memorialisti ne contano 12, e afferma "io esattamente posso dire che furono 14 di cui ne ho vissuti personalmente 10" (cit. in Končakovskij, Malakov 1990: 215).

² Si tratta di Aleksej Aleksandrovič Gol'denvejzer (1890-1979), giurista, attivista ebraico membro della Volkspartei, emigrato nel 1921. Il saggio del 1922 è pubblicato in Alekseev, Popov 1930 in forma sintetica, non priva di tagli e censure ideologiche – mancano per es. i brani sui bolscevichi a Kiev: ci riferiremo tuttavia, ove possibile, a questa edizione perché grazie al reprint è più accessibile.

1. *I bolscevichi (gennaio-marzo 1918)*

Sul primo incontro con i bolscevichi, che dal 26 gennaio dominano in città, i racconti sono numerosi ed univocamente negativi: il rapporto del comitato centrale della Croce rossa russa parla di più di 2.000 ufficiali russi “trucidati” in quei pochi giorni d’occupazione (*Doklad* 1922: 339; Volkov 2001: 4)³. In realtà venivano presi di mira tutti coloro che si sospettava potessero avere partecipato alla difesa di Kiev, con un odio ed un risentimento che non distingueva fra soldato e soldato, fra combattente ucraino o ufficiale russo smobilitato, ma individuava in chiunque avesse un pastrano con le spalline o con il segno della loro assenza un antibolscevico *tout court*. E Kiev era piena di militari confluiti in città dopo la rottura del fronte o arrivati dalla Russia e installatisi sfruttando rapporti familiari o amicali, incerti se nascondersi in abiti civili per tutta la durata della guerra o riprendere le armi in qualche reparto “bianco”, nell’attesa di una direttiva, di un luogo verso cui partire se solo si fosse delineato un “progetto”. Dalle file di questi ex-combattenti zaristi si sarebbero potuti raccogliere molti volontari, ma proprio poco prima la *Rada* aveva prescritto che gli ufficiali dell’ex-esercito russo dovessero abbandonare Kiev, con il risultato che al dunque molti di costoro non solo assistettero passivamente agli avvenimenti, ma a volte simpatizzarono quasi per i bolscevichi percepiti in fondo come “russi” (Dorošenko 1930: 94). Il fatto più grave, riportato da Dorošenko ed altri, è che davanti ai primi scaglioni di truppe bolsceviche furono inviati reparti improvvisati di studenti e ginnasiali delle ultime classi – a Kiev c’erano ben quattro istituti superiori di carattere militare (Volkov 2001) –: di qui la testimonianza di G.N. Lejchtenbergskij sui cadaveri di studenti uccisi a cui era stato appiccicato il libretto scolastico, fatalmente rosso come quello degli ufficiali che avevano dovuto registrarsi non godendo automaticamente del diritto di residenza (Lejchtenbergskij 1921: 22)⁴. Ma, senz’altro, nei giorni precedenti la conquista bolscevica vera e propria, seguaci dei bolscevichi e degli ucraini misero a dura prova i nervi dei cittadini, già scossi dal bombardamento, con fucilazioni di sospetti, perquisizioni improvvisate alla ricerca di armi e di postazioni nascoste, quando non furti nei negozi e nelle case (Sumskij 1930; Gol’denjezer 1922).

N.M. Mogiljanskij⁵, che si definisce “piccolo russo” d’origine, ma russo di cultura, e che è molto critico nei riguardi di tutto ciò che è “ucraino”, racconta, come il colonnello Lejchtenbergskij, della caccia all’uomo scatenatasi per le vie

³ S. V. Volkov sottolinea che quali che siano le cifre – dai 2.000 ai 6.000 addirittura – questo fu il maggior episodio di giustizia sommaria che abbia avuto luogo fra il 1917 e il 1919. Segnaliamo che l’antologia curata da Volkov è corredata da preziose note biografiche sugli autori.

⁴ Su cui si sofferma Cinnella 2000: 655-656. Si tratta del duca G. N. Lejchtenbergskij, principe Romanovskij (1872-1929), colonnello, poi diventato a Berlino l’editore di “Beloe delo”.

⁵ Nikolaj Michajlovič Mogiljanskij, geografo e professore di antropologia, cadetto, emigrato nel 1929.

di Kiev, di cui furono vittima senz'altro gli ufficiali russi, ma anche tutti coloro che ingenuamente alla richiesta di documenti mostravano il biglietto rosso che testimoniava la cittadinanza ucraina.

“Dagli alberghi o dagli appartamenti privati trascinavano letteralmente gli ufficiali al macello nello ‘stato maggiore di Duchonin’⁶ – ironica denominazione del parco Mariinskij – luogo preferito d’esecuzione, dove morirono centinaia d’ufficiali dell’esercito russo. Li giustiziavano dove capitava: sulla piazzetta davanti al Palazzo, sulla strada per la discesa Aleksandrovsckij, oppure dove e come capitava” (Mogiljanskij 1923: 77). Cinquant’anni dopo, P.L. Stefanovič, collaboratore nell’emigrazione della rivista “Voennaja Byl’”, ma ancora adolescente nel gennaio del 1918, ritornava sugli episodi cruenti di quei giorni:

I corpi di molti uccisi, che non avevano parenti, né amici a Kiev giacevano là per giorni. A detta di testimoni, il quadro era tremendo. Buttati sulle piazze e sulle stradine del parco (Mariinskij, poi Sovetskij) corpi privi di vesti, fra cui vagavano cani affamati; dappertutto sangue, che impregnava, certo, anche la neve, molti giacevano con ‘il biglietto rosso’ ficcato in bocca, alcuni avevano le dita piegate nel segno della croce (Stefanovič 1968)⁷.

Ma a questi primi atti di giustizia sommaria si affiancano azioni di molestie, di invasioni d’appartamenti, di conseguenti furti legalizzati, in apparenza, dalla lotta antiborghese.

È interessante notare come Mogiljanskij sottolinei che le vessazioni dei bolscevichi colpirono ugualmente russi, ebrei, polacchi, ucraini: non a caso, perché egli vuole confutare la leggenda che vorrebbe imputare agli ebrei il bolscevismo, la rivoluzione e le eventuali conseguenze di questa per il popolo russo⁸. Anzi, il nostro sottolinea che fra i commissari e gli altri agenti del potere bolscevico sono i grandi russi ad essere in maggioranza: in questa sua opinione è tuttavia confortato da poche altre testimonianze, in genere di protagonisti di origine ebraica, come, per esempio, i succitati S. Sumskij e A.A. Gol’denvejzer.

In generale, coloro che sono contrari all’indipendenza ucraina criticano, anche violentemente, il governo della *Rada*, di cui vogliono sottolineare il distacco dal paese reale, l’incapacità di difendere la città, la negligenza nel provvedere alle esigenze dei cittadini, iscrivendo tutte queste insufficienze in un giudizio negativo sull’ucrainismo, che verrebbe visto come velleitario e demagogico. Gli

⁶ È un macabro motto di spirito tipico dei bolscevichi, onnipresente nelle testimonianze. Si allude al generale Nikolaj Nikolaevič Duchonin (1876-1917) ucciso dai bolscevichi.

⁷ Si tratta di Platon L’vovič Stefanovič (1904-1974), figlio di Lev Platonovič, colonnello, fucilato dai bolscevichi a Kiev il 26 gennaio 1918.

⁸ Senz’altro, questa attitudine è inequivoca, e si tinge di valenze mistico-religiose in Ževachov (1923-1928), portatore di un punto di vista “russo” e profondamente antiucraino. Si tratta del Principe Nikolaj Davydovič Ževachov (1876-1938), vice dell’*ober-prokuror* del Santo Sinodo, emigrato nel 1920.

stessi giudizi espressi a proposito del governo della prima *Rada* verranno ripetuti a proposito di quello della seconda *Rada*, dell'Etmanato, del Direttorio: pare si abbia a che fare con governi fantasma, con regimi da operetta, con personaggi discutibili ed equivoci.

L'allontanamento della *Rada* da Kiev, peraltro inevitabile, viene conseguentemente letto come l'abbandono della Città all'arbitrio della sorte. In questo senso i bolscevichi rappresentano una variante negativa, ma spesso solo una variante, del socialismo espresso dal governo della *Rada*, esemplificato nel IV universale. Dmytro Dorošenko, il cui patriottismo ucraino è indubitabile, pur essendo estremamente critico nei confronti della *Rada* e dell'orientamento nettamente socialista che esprime, non s'abbandona mai ai toni farseschi usati da altri: il discrimine è sottile, ma nettamente percepibile.

Il primo assaggio di bolscevismo lascia tuttavia esterrefatti tutti i commentatori per la rapidità e l'implacabilità con cui si vogliono applicare i dettami antiborghesi propri dell'ideologia comunista. Nel contempo, è osservazione comune che soldati e marinai "rossi" scorazzano per le vie della città, spesso ubriachi, esibendo apertamente i frutti delle loro requisizioni, condotte in gruppo, a mano armata, con il piglio dell'occupante. Nelle case nascono comitati d'autodifesa o compagnie di volontari organizzate da ufficiali che si tengono pronte ad intervenire alla prima segnalazione: Mogiljanskij racconta appunto come la sua casa sia diventata un centro di coordinamento grazie all'installazione d'un telefono da campo. Egli stesso sta di guardia presso una palizzata che separa il suo portone dal giardinetto che circonda la cattedrale di Santa Sofia, con il compito di sparare a chiunque tenti di scavalcarla, chiedendosi angosciosamente nelle fredde notti di febbraio come reagirebbe al dunque: e se si trattasse solo di un poveretto in fuga? In questa situazione di tensione è facile passare dal tragico al comico: "piangevamo e ridevamo, ridevamo e piangevamo alternativamente: fu un tempo d'incubo anche nei ricordi!" (Mogiljanskij 1923: 80). L'occupazione bolscevica durò in tutto tre settimane. Secondo A.A. Gol'denvejzer "questo primo volto del bolscevismo non era privo di un carattere pittoresco e di un'originale forza demoniaca. Se adesso retrospettivamente si paragona questa prima impressione con tutte le successive, in esso risaltano più chiaramente i tratti dell'audacia, dell'entusiasmo, della baldanza e di una sorta di crudele inflessibilità. Era proprio quel bolscevismo di cui Aleksandr Blok ha dato l'incarnazione artistica nel suo poema 'I dodici'" (Gol'denvejzer 1930: 26).

2. I Tedeschi e la Rada (marzo-aprile 1918)

La conclusione della pace di Brest-Litovsk porta i tedeschi alle porte di Kiev nel giro di sette giorni: le ultime notti sono di grande tensione, come sempre quando cambia il potere. Le compagnie di volontari rafforzano la sorveglianza contro le ultime possibili incursioni domestiche, ma i bolscevichi abbandonano il campo senza colpo ferire.

Quando si sparge la voce che i tedeschi sono arrivati alla stazione la curiosità ha il sopravvento sulla paura e molti accorrono per vedere con i propri occhi questi “nemici” in carne ed ossa.

Essi sono diversi dall’immagine stilizzata del guerriero germanico in parata per le vie di Berlino che tutti hanno in mente: costoro hanno un aspetto “arso dal vento, stanco e spossato”. Vestiti di un monotono colore grigio, con spalline grigie sulle spalle, accanto a grigi carri e cucine, i reggimenti tedeschi danno “l’impressione di una carovana di pellegrini” (Gol’denvejzer 1930: 27). Così anche Mogiljanskij sostiene di avere provato un sentimento penoso guardando quei soldati, così lontani dal tipo dello *schneidiger Militär*, che un tempo sfilava nell’Unter den Linden o montava la guardia accanto alla Porta di Brandeburgo. “I volti terrei, stanchi, il vestito color acciaio logoro, grigio, i molti nastri della croce di ferro sui petti di soldati ed ufficiali” tutto indica che si è in presenza della retroguardia di quello che era l’esercito orgoglio di Guglielmo, felice di riposare in Ucraina dopo gli orrori della guerra sul fronte occidentale” (Mogiljanskij 1923: 82).

I tedeschi furono accolti senza entusiasmo, ma con un grande senso di sollievo, che si tramutò presto in tacito apprezzamento quando divenne evidente che i tedeschi si comportavano in modo corretto nei confronti della popolazione, riportando l’ordine e garantendo la sicurezza in città. Fu stesa una mappa in lingua tedesca e a tutti gli incroci comparvero le indicazioni in tedesco, corredate di frecce indicanti le direzioni, addirittura con i minuti necessari per raggiungere le varie destinazioni. La città fu avviluppata in una ragnatela di cavi per collegamenti telegrafici e telefonici che servivano al comando tedesco. Essa incominciò a rivivere. Subito riaprirono teatri, cinema, ristoranti, sugli scaffali dei negozi ricomparvero i prodotti e il mercato riprese slancio, anche grazie agli acquisti dei Tedeschi, che si rifacevano delle ristrettezze alimentari della campagna bellica; era possibile passeggiare tranquilli per le strade anche a tarda ora. I Tedeschi aprirono anche due negozi di libri, dove si trovavano riviste e giornali provenienti da Vienna e da Berlino.

L’aneddoto più celebre sull’arrivo dei tedeschi riguarda l’incredibile decisione di far lavare immediatamente, con sapone e ramazza, la stazione di Kiev. “Da noi in Russia ha sempre suscitato stupore l’Europa, perché fa uso di un’enorme quantità di sapone. E il fatto che i tedeschi, occupando la stazione di Kiev, nel giro di dieci ore lavassero e pulissero, prima ancora di entrare in città, destò grande impressione”, scrive Sumskij, che fa eco a Mogiljanskij parlando dell’accoglienza riservata a questi occupanti-liberatori: “Non gettarono loro fiori, come successe dopo all’arrivo di Denikin, non li salutarono, guardarono in silenzio, con curiosità, ma la città prese tutto un altro aspetto. Deserta e morta sotto i bolscevichi, subito rivisse e riversò nelle strade migliaia di persone e colorati vestiti femminili” (Sumskij 1930: 106-107).

Sumskij sente come una vergogna la pace di Brest-Litovsk, vive con disagio la presenza dei tedeschi e non stima gli “ucraini”. Dietro ai tedeschi infatti appaiono reparti a cavallo di *hajdamaky* in cui gli pare di notare qualche cosa di insano, di falso: “sarebbe stato comico e di cattivo gusto, come sempre è comi-

ca e di cattivo gusto l'operetta provinciale" se questi personaggi non avessero avuto vere cartucce, odio e cattiveria, frutto della "corruzione e della rovina che la guerra e la guerra civile portano con sé". Secondo Sumskij gli *hajdamaky* infierirono sulla popolazione ebraica, procedendo ad arresti arbitrari e ad esecuzioni sommarie, cui dovettero mettere fine le autorità tedesche: qui Sumskij pare vedere il *pogrom* come connaturato all'ucrainismo, di cui smentisce in modo ricorrente la natura "democratica" (Sumskij 1930: 108)⁹.

Mogiljanskij, ugualmente critico nei confronti degli ucraini, precisa che vi furono sì episodi d'efferatezza, fra cui l'uccisione senza perché di uno studente ebreo, ma che "in ogni caso il quadro non fu quello terribile di uccisioni ed esecuzioni, per cui si distinse il periodo del dominio bolscevico", di cui dipinge con gusto macabro le efferatezze, parlando addirittura di "freschi cervelli umani" sparsi per i viottoli della collina di Vladimir.

Più circostanziata ed attendibile è la testimonianza di A.A. Gol'denvejzer, personalità di spicco della comunità ebraica, che fin dall'inizio della rivoluzione ne ha sostenuto i diritti, impegnandosi a vario titolo nella promozione d'una rappresentanza nazionale ebraica nel conflittuale contesto politico e sociale dell'Ucraina e, più in generale, della Russia, per concludere amaramente che l'ebraismo era troppo attraversato da divisioni di classe e di orientamento politico per costituire un fronte unico. Quando formalmente venne ripristinata la sovranità della *Rada*, a suo dire, le autorità tedesche le lasciarono piena libertà nel campo della politica nazionale. Ma proprio allora "incominciarono gli eccessi anti-ebraici – all'inizio sotto forma di giustizia sommaria su singoli sospettati di bolscevismo. Col pretesto dell'accusa di bolscevismo, gli ucraini della *Sič* catturavano e facevano giustizia degli ebrei, che per qualche motivo volevano eliminare. Nella stessa Kiev ebbe luogo un'intera serie di questi atti di giustizia sommaria; in provincia, naturalmente, le cose andarono ancora peggio. Vi furono casi di torture ed umiliazioni. Tutto questo restava impunito (Gol'denvejzer 1922: 210)¹⁰.

⁹ Molto duro su questo punto anche I. Čerikover (Čerikover 1923). L'autore intervenne come testimone al processo che si svolse a Parigi nel 1927 contro S. Švarcbard (Samuel Schwarzbard) che il 25 maggio 1926 assassinò Symon Petljura, ritenendolo uno dei principali responsabili dei *pogrom* avvenuti in Ucraina. Čerikover destò grande impressione per la competenza che dimostrava, sulla scorta dei documenti che aveva raccolto per i suoi libri, nel ricostruire le vicende ucraine, da cui faceva emergere un quadro tale da giustificare agli occhi del pubblico l'odio ed il risentimento che avevano motivato il gesto di Švarcbard. Cf. Hunczak 1985.

¹⁰ Bisogna tenere presente che l'edizione di Alekseev e Popov degli anni '30, a cui abbiamo rimandato nella maggior parte dei casi, ripropone solo una sintesi dell'ampio saggio di Gol'denvejzer, per cui rimando anche alla pubblicazione in Gessen 1921-1937, dove l'autore ripercorre in dettaglio il periodo 1917-1921, ricostruendo le vicende politiche dell'ebraismo di Kiev e il proprio ruolo in esse. Un altro autore molto interessante, da questo punto di vista, è A. D. Margolin (Margolin 1921). Si tratta di Arnol'd Davidovič Margolin (1877-1956), avvocato, politico e diplomatico, emigrato nel 1920. Difese Mendel Bejlis in occasione del celebre processo per omicidio rituale

Il quadro della vita cittadina sotto i tedeschi è comunque positivo in tutte le testimonianze, per quanto qua e là trapeli l'amarezza nel constatare che in definitiva l'Ucraina è ormai una terra d'occupazione, una colonia da cui trarre cibo e materie prime nell'incertezza delle prospettive future.

Come è noto, proprio la difficoltà di garantirsi gli approvvigionamenti previsti dal trattato di Brest-Litovsk indusse i tedeschi a deporre la *Rada* per sostituirla con un governo più collaborativo e, dal loro punto di vista, efficiente con a capo il colonnello Pavlo Skoropads'kyj. Si apriva così il periodo dell'Etmanato, che inaugurava ancora una nuova tappa nella vicenda di Kiev che stiamo esaminando.

3. *L'Etmanato (aprile 1918-dicembre 1918)*

Come scrisse Bulgakov “per uno strano scherzo della sorte e della storia, l'elezione dell'etmano, avvenuta nell'aprile del famoso anno, aveva avuto luogo al circo. Ai futuri storici questa circostanza probabilmente offrirà abbondante materiale per far dello spirito” (Bulgakov 1967: 57). Già i contemporanei notarono questa coincidenza: quante volte nelle memorie ricorre il tema della farsa, dell'operetta, che fa da contraltare alla tragedia. Gol'denjezer è forse il più caustico nel sottolineare il contesto circense in cui Skoropads'kyj viene acclamato etmano. Parlando a nome del Comitato di partito alla conferenza della *Volkspartei* (Il partito popolare ebraico), di cui è esponente di primo piano, descrive la sua elezione come una “pantomima politica”, svoltasi, come si usa nelle pantomime, “quasi senza parole, solo con gesti ed esclamazioni”: sulla scena la figura più attiva pareva essere un soldato tedesco armato di mitragliatrice che dal tetto “avrebbe dovuto proteggere il colpo di stato da possibili attentati da parte del potere statale legittimo...” (Gol'denjezer 1922: 216). Solo pochi giorni prima lo stesso Gol'denjezer aveva assistito all'irruzione in parlamento dei soldati tedeschi, sottolineando come un Hruševs'kyj mortalmente pallido rimanesse seduto al suo posto di presidente e, unico in tutta la sala, non alzasse le mani, ma tentasse di ribadire i diritti del parlamento. Con il tipico disincanto ormai acquisito in quei turbolenti mesi i deputati reagivano con *humour*, domandandosi se sarebbero finiti in prigione o in un campo di concentramento.

In realtà, il rivolgimento fu quasi indolore e la vita riprese il suo corso: è questa l'epoca in cui Kiev poté sembrare a molti russi una mecca, in cui ancora vivevano gli usi ed i costumi del mondo pre-bolscevico. La rivitalizzazione dell'industria, delle banche, della borsa inaugurò un periodo di “alta congiuntura”, non priva di tratti speculativi e affaristici, febbrili e in fondo isterici. Scrive

svoltosi nel 1913 a Kiev. Come Mjakotin militò nel Partito popolare-socialista del lavoro (*Trudovaja narodno-socialističeskaja partija*), poi fra le file dei socialisti-federalisti ucraini, svolse un'ampia attività diplomatica per la UNR, ritirandosi dalla vita politica dopo la caduta del Direttorio nel novembre 1920.

ancora Gol'denvejzer: "La città era strapiena, trovare una stanza divenne pressoché impossibile, gli appartamenti venivano venduti per centinaia di migliaia. Nelle strade vi era un'inusuale animazione, i cinematografi ed i teatri non riuscivano a racchiudere tutti coloro che bramavano svaghi, s'aprivano decine di nuovi cabaret, caffè, clubs per giocatori. Cadendo dopo l'inferno moscovita in questo eldorado kieviano, l'uomo russo gozzovigliava, sprecava denaro, fondava nuove imprese e speculava" (Gol'denvejzer 1930: 44). Gol'denvejzer giustamente conclude che in questo vortice d'eccessi giravano solo esigui strati di ricchi ed arricchiti, mentre ampi circoli di Pietrogrado e Mosca, soprattutto i circoli intellettuali, imboccavano la dolorosa strada della fuga. Così anche V. Mjakotin sottolinea come questa invasione di profughi in cui prevalevano i benestanti, che si davano subito ad uno stile di vita sfarzoso, finisse per incidere sui prezzi, suscitando il fastidio e il risentimento dei kieviani, cui dava eco la stampa locale (Mjakotin 1924, in Alekseev, Popov 1930: 223-224)¹¹.

La scrittrice e drammaturga Teffi, che giunge a Kiev ai tempi dell'Etmanato, offre una suggestiva ricostruzione delle sensazioni di un "profugo" russo diretto verso l'Ucraina: più ci si avvicina a Kiev, più le stazioni sono animate, compaiono i buffet, la gente cammina rilassata, sulle pareti sono affissi avvisi di manifestazioni varie, dalle più culturali a quelle più curiose. Kiev si segnala per le strade animate, con la gente che va di negozio in negozio: "e all'improvviso un quadro meraviglioso, straordinario, proprio il sogno di una vita dimenticata, così inverosimile, gioioso, persino pauroso: sulla porta di una pasticceria c'era un ufficiale con le spalline e mangiava una pasta! Uffi-ciale, con le spal-li-ne! Pa-sta! Esistono ancora al mondo ufficiali russi, che in un vivido giorno di sole possono stare per strada con le spalline. Non da qualche parte in cantina, braccato, come un animale feroce, coperto da stracci di fustagno, malato, affamato, la cui stessa esistenza costituisce una fonte di paura e un pericolo mortale per i suoi parenti" (Teffi 1931: 92)¹². Ma, passata la prima impressione di festa, anche in Teffi si fa strada il sospetto che dietro la facciata brillante s'annidino angoscia e paura. È vero che qui vi sono "*tout Moscou et tout Petersbourg*", che fiorisce la vita artistica e culturale, ma nel ritmo frenetico s'avverte il timore di sentire il rintocco fatale... (Teffi 1931: 94-96).

Con la sconfitta degli Imperi centrali la posizione di Skoropads'kyj divenne estremamente precaria, perché il suo esperimento statale dipendeva strettamente dal consenso e dall'appoggio germanico. Nel frattempo le forze della disciplina *Rada* si erano riorganizzate dando vita ad un Direttorio di cinque membri, fra cui i socialdemocratici V.V. Vynnyčenko e S. Petljura, che andava allestendo un esercito per marciare su Kiev, appoggiato da forze consistenti inviategli dalla neonata Repubblica popolare dell'Ucraina occidentale (ZUNR).

¹¹ Si tratta di Venedikt Aleksandrovič Mjakotin (1867-1937), storico, pubblicista, membro del Comitato Centrale del Partito popolare-socialista del lavoro, emigrato nel 1922.

¹² Si tratta di Nadežda Aleksandrovna Bučinskaja, nata Lochvickaja, (1872-1952), scrittrice, poetessa, drammaturga, s'occupò di critica letteraria e fu giornalista, emigrata nel 1919.

L'Etmano, dopo aver promulgato il 14 novembre del 1918 un editto in cui auspicava la rinascita della Russia, che se gli aveva garantito l'appoggio dei nazionalisti russi, gli aveva però alienato le già scarse indulgenze dei patrioti ucraini, finiva per trovarsi isolato, difeso solo da residue truppe tedesche che, peraltro, evacuarono la città d'accordo con gli Ucraini sopravvenienti per evitare un bagno di sangue. Così il 14 dicembre, venuti a capo della esigua resistenza opposta dagli ultimi fedeli volontari, i galiziani e Petljura riconquistarono la città. Va ricordato qui che durante l'Etmanato l'Ucraina era diventata un rifugio sicuro per gli ufficiali zaristi, tanto che si calcola che essi ammontassero nella sola Kiev a 50.000 unità (Volkov 2001: 4): molti prestavano servizio nell'esercito dell'Etmano, altri invece si erano organizzati in formazioni di volontari, le *družine* che svolgevano essenzialmente compiti di autodifesa. Al momento dell'avanzata delle truppe ucraine, i volontari disposti a difendere la città in nome dell'Etmano ammontavano tuttavia al massimo a 4.000 unità, perché molti rimasero fuori dalla lotta, per la cronica sfiducia nei confronti dello "stato ucraino" sia pur nella versione dell'Etmanato, il che tuttavia non impedì che fossero coinvolti nella comune rappresaglia attuata dai vincitori. Come racconta il colonnello V.S. Chitrovo¹³, in *L'epopea di Kiev del 1918*, egli entrò come ufficiale in una delle compagnie di volontari che si formarono a Kiev allo scopo di sostenere l'Etmano – "che aveva issato la bandiera nazionale russa" – e di difendere la città. La sua compagnia – di cui egli comandava la prima sezione – era stata fondata dal generale Kirpičev e constava quasi esclusivamente d'ufficiali. Questi, il 14 dicembre, ricevettero l'ordine di riunirsi al Museo pedagogico, in vista probabilmente d'una trattativa con il nuovo potere: egli non riuscì a raggiungere il Museo e dopo un periodo di clandestinità riuscì ad abbandonare Kiev (Chitrovo 1968).

R.B. Gul', volontario nella stessa compagnia di Chitrovo, in una memoria dal medesimo titolo, *L'epopea di Kiev*, racconta che circa 2.000 volontari finirono per ritrovarsi prigionieri nel Museo pedagogico: alcuni ufficiali vennero trasferiti alla prigione Luk'janovskaja, altri vennero liberati, o per contatti o per soldi, mentre i rimanenti, circa 600 fra cui il narratore¹⁴, furono mandati in Germania a fine dicembre, dove finirono in un campo per prigionieri militari. "Parliamo poco con i nostri. Essi smascherano in noi il 'borghese' e sono apertamente ostili" nota con amarezza Gul', che al momento della liberazione, quando tutti i

¹³ Si tratta di Vladimir Sergeevič Chitrovo (1896-1968). Già colonnello della guardia imperiale dell'artiglieria a cavallo, dopo l'esperienza di Kiev proseguì l'attività bellica nella Russia meridionale. Nell'emigrazione collaborò con la rivista "Voennaja Byl'" (Paris, 1953-1974).

¹⁴ Queste sono le cifre proposte da Gul'. In realtà esse variano a seconda delle fonti – da 600-800 a 4.000 – anche perché al Museo pedagogico erano rinchiusi anche prigionieri provenienti da altri luoghi. Gli ufficiali trasferiti alla Luk'janovskaja furono poi fucilati dai bolscevichi nel 1919. Si tratta di Roman Borisovič Gul' (1896-1986), scrittore, critico letterario, editore, emigrato nel 1919 in Germania, poi in Francia e infine negli Stati Uniti, dove fu redattore dal 1959 al 1986 di "Novyj žurnal".

prigionieri si radunano con urrà e canzoni sotto le rispettive bandiere nazionali, constata di non avere più una patria in cui tornare (Gul' 1921: 85-86).

L'atmosfera di ansia, di paura, di coraggio frustrato, di desiderio di rivincita, d'inerzia di questi ultimi sforzi permea i racconti di questi rappresentanti della "guardia bianca" spesso divisi fra loro, indecisi su quale ultimo fronte raggiungere, confusi dalle notizie contraddittorie che si susseguono, incerti su dove passi il confine in questa tragica situazione di guerra civile. In questo senso va anche la testimonianza di M.A. Nesterovič-Berg¹⁵, crocerossina, vicina ai volontari di Kiev durante l'ultimo periodo dell'Etmano, che già a novembre si impegna a raccogliere fondi e ad organizzare le retrovie: perché – si chiede – solo i volontari devono difendere Kiev? Il contrasto fra una Kiev che continua a gozzovigliare inconsapevole ed una – russa – che è pronta a versare il proprio sangue per la Città è reso in modo drammatico nella sua testimonianza, nettamente di parte e fortemente anti-ucraina, dove l'accento è posto sulla ferocia delle bande di Petljura, sulla sete di sangue dei galiziani, sui modi atroci in cui si sarebbero eliminati gli ufficiali catturati. Certo, episodi di giustizia sommaria vi furono, e non lievi, ma qui senz'altro si vuole sottolineare che gli ucraini furono anche peggio dei bolscevichi, prendendo in considerazione anche le azioni delle bande armate contadine, dei "verdi", da cui ella ed il marito vengono intercettati durante la fuga da Kiev (Nesterovič-Berg 1931).

Poche sono invece le parole spese per l'Etmano ed in genere tutte le volte a sottolineare la precarietà della sua posizione, la sua dipendenza dai tedeschi e la sua impossibilità di difendere la città, sia pur con accenti diversi, che dipendono dalla valutazione generale del suo operato. Se per il conservatore Lejchtenbergskij, su posizioni monarchiche e "russe", l'Etmano – descritto come un secondo Chmel'nyc'kyj – non voleva altro che preservare un nucleo indipendente da cui lavorare per la rinascita della Russia ("federalista o meno")¹⁶, per il 'piccolo russo' e cadetto Mogiljanskij egli portava avanti un'idea di decentralizzazione compatibile con un ucrainismo moderato che poteva riunire, nel segno dell'antisocialismo, gruppi nazionali e politici diversi¹⁷.

¹⁵ Si tratta di Marija Antonovna Nesterovič, sposata Berg, crocerossina, partecipò al movimento dei bianchi, emigrata nel 1920.

¹⁶ Oltre a Lejchtenbergskij 1921, si veda anche Lejchtenbergskij 1923, dove l'autore descrive i propri contatti con l'Etmano per concertare la creazione di forze bianche. Si vedano anche le memorie del generale-luogotenente Aleksandr Sergeevič Lukomskij (1868-1939), che ha attivamente partecipato al movimento controrivoluzionario nelle formazioni bianche ed è poi emigrato nel 1920. Il giudizio di L. è che l'ucrainismo dell'Etmano è di facciata; la sua fiducia che i tedeschi lo autorizzino a mettere in piedi un vero esercito assolutamente mal riposta. L. sostiene di aver rifiutato la proposta di Skoropads'kyj di diventare ministro della guerra nel suo governo, spiegando, tra l'altro, che i tedeschi avrebbero tradito la Russia consegnandola ai bolscevichi, in gran parte ebrei, che perseguono interessi non russi, ma internazionali (Lukomskij 1922, in Volkov 2001: 98-100).

¹⁷ Mogiljanskij 1923. Si veda anche l'analisi di E. N. Trubeckoj (Trubeckoj 1926) dove vengono descritti vivacemente l'ambiente e le discussioni politiche degli emigrati russi a Kiev. Si tratta del principe Evgenij Nikolaevič Trubeckoj (1863-1920), filosofo,

In ogni caso la divisione delle forze in campo, sia in politica interna sia in politica estera, rese impossibile la sopravvivenza dell'Etmanato una volta sconfitti i tedeschi: solo, isolato, non in grado di stringere un'efficace alleanza né con l'Esercito dei volontari (i cosiddetti *dobrovol'cy*) di Denikin, né con l'Intesa, egli non poté che abbandonare il campo davanti all'avanzata delle truppe del Direttorio¹⁸. Come ricorda Arnol'd Margolin, mentre l'insurrezione guidata dal Direttorio minacciava di raggiungere Kiev, in città s'attendeva con impazienza l'arrivo di rappresentanti dell'Intesa, tanto che "molti sostenevano di aver visto alla stazione francesi ed inglesi": "ma i variaghi non apparvero"¹⁹.

4. *Il Direttorio (dicembre 1918-febbraio 1919)*

L'esperienza del Direttorio²⁰ lascia relativamente poca traccia nelle memorie: si tratta in fondo di poche settimane che nella tormentata vicenda di Kiev paiono offrire una scomoda ripetizione di situazioni già viste, su cui gli autori non si soffermano eccessivamente. Colpi di cannone annunciano l'arrivo dei *petljurovcy*, colpi di cannone annunceranno l'arrivo dei bolscevichi di lì a poco: nel mezzo, l'ansia ormai consueta, l'insistenza sugli atti d'arbitrio e di giustizia sommaria, le voci ed i conciliaboli che ne seguono, la febbrile ricerca d'un rifugio sicuro, di una via d'uscita da quello che ormai appare a molti un *cul-de-sac*.

Come racconta il barone R. Budberg, non era facile decidere dove dirigersi, in una situazione di caos nelle ferrovie e nel paese, già attanagliato dal freddo, ma "nonostante ciò trovai necessario evacuare da Kiev, tanto più che i bolscevichi attaccavano energicamente e sapendo anche solo un poco che cos'era l'esercito di Petljura, per me era chiaro che i giorni del Direttorio erano contati e che la presa di Kiev era questione neanche di mesi, ma solo di settimane e non volevo più rischiare di vivere l'arrivo d'un potere ulteriore. A dir la verità, ero così stanco negli ultimi tempi che trovavo necessario riposare un certo tempo,

giurista, monarchico, emigrato nel 1920.

¹⁸ Per un'analisi del giudizio dato dai contemporanei sull'Etmano si veda Zimina 1993. Segnaliamo qui per il loro valore storico-politico Denikin 1921-1926 (su Denikin, si veda Kozlov 2004; Dorošenko 1927; Zen'kovskij 1995). Questa edizione è stata approntata su materiali inediti d'archivio. Lo storico D. Dorošenko e il filosofo V. Zen'kovskij parteciparono al governo dell'Etmano, il primo come ministro degli esteri, il secondo come ministro dei culti.

¹⁹ Margolin 1921, in Alekseev, Popov 1930: 371. Margolin sottolinea che nelle fantasie riguardo all'Intesa si parlava sempre di francesi, inglesi, americani e mai degli italiani, che pure erano più vicini al Mar Nero.

²⁰ Si veda dei protagonisti dell'epoca l'analisi di V. Vynnyčenko (Vynnyčenko 1920). Ne vengono riproposti in traduzione russa, in forma sintetica e dichiaratamente parziale, alcuni capitoli in Alekseev, Popov 1930. Sull'attività del Direttorio si veda la raccolta di documenti in Verstjuk 2006.

aspettare e vedere come tutto ciò sarebbe finito” (Budberg 1923: 66)²¹. In realtà, dopo un viaggio avventuroso compiuto verso Odessa con il pretesto di una missione per conto della Croce Rossa, Budberg farà ritorno a Kiev dove si troverà a vivere proprio sotto quel potere che aveva cercato di fuggire e che troverà ben peggiore di quello, tanto esecrato, di Petljura (Budberg 1924).

Ciò che soprattutto colpisce gli osservatori nell'epoca del Direttorio è la politica di ucrainizzazione, che viene condotta senza compromessi. Questo viene valutato come un danno da tutti coloro che lavorano con le istituzioni, per esempio nel sistema giudiziario come A.A. Gol'denvejzer o N.V. Pleško²², che sottolineano la difficoltà di fare funzionare la macchina della giustizia per la diffusa mancanza di un'adeguata conoscenza dell'ucraino a tutti i livelli. Gol'denvejzer descrive ironicamente una Kiev trasformata nella bottega d'un pittore, perché ovunque, sotto il controllo di attente pattuglie, si provvedeva a ridipingere le insegne, per ottemperare all'*ukaz* che imponeva di tradurre ogni insegna in ucraino, fosse anche costituita solo dal nome del proprietario.

L'attività generale del Direttorio viene descritta come competitiva con i bolscevichi sul piano politico-sociale e si giudica che comunque sarà fallimentare, perché destinata ad essere superata in popolarità da quella bolscevica²³. Ma ciò che si rimpiange, rispetto al periodo dell'Etmanato, è la mancanza di sicurezza, di ordine, di legalità.

Gol'denvejzer sostiene che questa è un'epoca di arbitrio e di grassazione, dovuta al fatto che le truppe sono piene d'avventurieri, che con il pretesto delle perquisizioni vessano i cittadini, cui non resta che organizzarsi in comitati di condominio, al dunque impotenti.

Inizia qui l'esodo di molti cittadini verso Odessa o verso l'estero: nessuno ha fiducia nel fatto che il Direttorio possa sopravvivere all'avanzata dei bolscevichi, in assenza di aiuti da parte dei bianchi o dell'Intesa. I pessimisti, nota Gol'denvejzer, cercano d'aggregarsi agli scaglioni tedeschi in ritirata verso Berlino, gli ottimisti, che ancora sperano nell'Intesa, si dirigono ad Odessa: al *tout Moscou* e al *tout Petersbourg* si unisce nell'esodo il *tout Kieff*. Gol'denvejzer tuttavia opta per restare a Kiev e sperimenta ancora una volta il vuoto di potere che si crea nell'intervallo fra la fuga degli uni e l'arrivo degli altri: un momento di paradossale respiro in cui sembra che la vita possa scorrere tranquillamente.

²¹ Si tratta del barone Roman Jul'evič Budberg, che all'epoca era a capo della banca agricola creata dall'Etmano per sostenere la riforma agraria.

²² Si tratta di Nikolaj Vasilevič Pleško (1887-1958), giudice istruttore, passato con i bianchi ed emigrato nel 1920. Si veda Pleško 1923.

²³ Così, per esempio, anche A. D. Margolin, socialista-federalista, che giudica con severità la politica programmaticamente antiborghese del Direttorio e bolla, sulla scorta dei giudizi dei politici ucraini più sobri, come un errore l'immediata campagna d'ucrainizzazione, a partire dalla sostituzione delle scritte russe. Cf. Margolin 1921, in Alekseev, Popov 1930: 372-373. In seguito Margolin curerà presso il Ministero degli Esteri del Direttorio le missioni diplomatiche presso l'Intesa e all'estero, ad alcune delle quali parteciperà personalmente.

5. *I bolscevichi (febbraio-agosto 1919)*

L'ingresso dei bolscevichi non è accompagnato da gesti di brutalità o da eccessi come si temeva: anzi, la prima impressione è che essi si siano “evoluti”, che con un po' d'attenzione si possa entrare nelle maglie del nuovo sistema, anche se segnati da un'appartenza di classe, sfruttando amicizie o competenze (Pleško 1923: 219).

Ben presto inizia l'esperienza della sovietizzazione, di cui si percepisce tutta la novità ed il carattere di rottura con lo stile di vita precedente: “mobilitazione”, “requisizione”, “perquisizione” diventano pratiche quotidiane, che identificano l'azione bolscevica a prescindere da ogni considerazione di utilità o di buon senso.

La colpa ascrivibile alla classe, la perseguibilità del singolo per i comportamenti di suoi congiunti o conoscenti, la normazione di ogni compartimento della vita contribuisce a creare un clima di apprensione, di aperta paura e di strisciante terrore che vengono variamente descritti dagli estensori delle memorie, i quali appartengono comunque alla classe medio-alta, per quanto possano essere ormai impoveriti.

L'idea che anche la proprietà di libri o di biancheria – al pari di soldi, gioielli, azioni o buoni – debba essere contestata attraverso ordini di requisizione o obbligo di consegna appare surreale al cittadino che ieri tuonava contro l'ucrainizzazione forzata o l'arbitrio dei *petljurovcy*.

Si entra in un ordine di cose completamente diverso, in un mondo di commissioni e sottocommissioni che stabiliscono, decidono, impongono. Alcuni esempi. Come ricorda Gol'denvejzer per averlo vissuto direttamente, si crea una commissione per il “trasferimento strategico della borghesia” con i suoi impiegati e tecnici, che prendono visione di una casa, decidono quali stanze saranno requisite, stabiliscono i pochi oggetti che gli sfollati possono portare con sé (1 tipo di posata, 1 piatto, 2 cambi di biancheria), prendono nota del contenuto delle camere, pongono soldati a guardia dei piani da evacuare... (Gol'denvejzer 1922: 238-239). L'assurdità nasce dal fatto che gli abitanti non capiscono che cosa questo abbia a che fare con la strategia militare: così essi interpretano la denominazione della commissione, il cui obiettivo strategico sono in realtà i borghesi in quanto tali. Questa consapevolezza permea i ricordi che vanno sotto il titolo “*My*” i “*Oni*” (Noi e Loro), pubblicati sotto la sigla N.: come si evince dal testo, si tratta di una musicista russa di famiglia nobile, che frequenta Kiev all'epoca dei bolscevichi, che non fugge dopo l'arrivo di Denikin e che quindi ha la possibilità di fare continui confronti fra le varie fasi dell'esperienza bolscevica²⁴. La distanza culturale e psicologica fra questa esponente di un'*intelligencija* rurale – come ella stessa si definisce – e i rappresentanti del nuovo potere con cui entra in contatto non potrebbe essere maggiore, sul piano dei comportamenti e delle reazioni spontanee.

²⁴ N. 1924, con una breve introduzione di E. D. Kuskova (Ekaterina Dmitrievna Kuskova, 1869-1958, moglie di S. N. Prokopovič, sociologa, svolse attività politica, pubblicistica ed editoriale, emigrò nel 1922).

Un altro avvocato, A.Ju. Rapoport, che ha trovato lavoro in quella che considerava un'istituzione "neutrale" di carattere economico, viene edotto dal suo capo sul fatto che, se nella società borghese un'istituzione come quella sarebbe servita a fornire prodotti alla popolazione, ora questa deve occuparsi di stabilire la "norma" nutrizionale per le varie categorie sociali su base scientifica. Si tratta di "pianificazione della distribuzione" e con ironia Rapoport spiega che nessuno ha idee su come attuare questi piani, sulla possibilità stessa della loro realizzazione, ma neanche se ne preoccupa, contento dell'opportunità di lavoro che è riuscito a ghermire (Rapoport 1930)²⁵.

Ma cosa è cambiato nelle strade di Kiev si chiede Rapoport? Certamente, molto, moltissimo: non ci sono tram, quasi non si vedono vetturini, alcuni negozi sono chiusi, altri lo saranno presto. E tuttavia a Kiev si avverte ancora la vita. Secondo il Nostro questa città non cede come Pietroburgo all'inferno bolscevico, ma resiste ad ogni costo alla morte che avanza. E questo processo è più terribile che a Pietroburgo, perché là è stato rapido, mentre qui procede lentamente e ne salta ancor più agli occhi l'assurdità. È una distruzione tranquilla, ma costante: oggi si chiude un negozio di tessuti, domani quelli di libri e così via. È difficile dare un senso a questa nuda povertà che avanza senza apparente ragione, non si può credere che ci sia dietro un piano, un progetto. "Se soltanto accadesse qualche cosa, se soltanto non ci fosse questo silenzio sepolcrale... Polacchi, Petljura, Zelenyj, Machno... Che saccheggino la città come ha fatto Murav'ëv, che combattano, uccidano, distruggano, ma che la vita cambi, si muova affinché ci sia speranza infine" (Rapoport 1930: 231). Eppure, in questo silenzio sepolcrale si vedono le processioni d'arrestati, spostati dalla Čeka alla Luk'janskaja, senza che nessuno faccia un gesto.

Le descrizioni delle efferatezze che hanno luogo fra le sedi della Čeka e la prigione sono impressionanti e presenti in tutte le testimonianze. Certo, la storia di ognuno dei protagonisti è diversa e così cambia l'interpretazione di quello che succede, ma il quadro è più o meno lo stesso e rispecchia quanto avvenuto anche in Russia, nonostante alcuni vogliano vedere in questo primo "terrore rosso" un deliberato intento di colpire Kiev, per la sua natura di città prospera, borghese, non ancora indebolita dalla fame e quindi pericolosa per il nuovo regime (Rapoport 1930: 236).

Un resoconto dettagliato è fornito dal rapporto che la Croce Rossa russa inoltrò al Comitato internazionale della Croce Rossa a Ginevra, basato sulle testimonianze delle crocerossine che in quell'epoca cercarono di aiutare le vittime, a vario titolo, della Čeka e che si diffonde sui criteri degli arresti, sulle modalità degli interrogatori, sulle condizioni di detenzione, sulla sorte di coloro che finirono nella categoria degli ostaggi o in quella dei condannati a morte (*Doklad* 1922).

²⁵ Le memorie vanno sotto il nome di Ju.K. Rapoport 1930. Secondo la nota biografica presente in Tartakovskij et al. 2003-2006, II, si tratta di A.Ju. Rapoport (Rapoport, pseud. Lenat V.), avvocato, giornalista, capo dell'ufficio legale della rappresentanza commerciale sovietica a Berlino dal 1926, emigrato nel 1931.

È un quadro vivo, dettagliato, che rispecchia sostanzialmente quanto raccontato nelle altre testimonianze degli emigrati. Senz'altro, ciò che più si sottolinea è la negazione del diritto, l'arbitrio, l'onnipotenza dei čekisti, la loro impermeabilità a considerazioni di carattere legalitario od umanitario: è in corso una partita che si gioca con regole 'altre', le stesse crocerossine sono tollerate solo perché provvedendo ai prigionieri assolvono ad una serie di compiti utili.

Ekaterina Gaug, che per necessità finì per prestare servizio come traduttrice presso il Commissariato del popolo per la Guerra, racconta i suoi incontri con i čekisti ed i loro informatori, i suoi tentativi di avvertire per tempo eventuali bersagli di cui poteva avere contezza scorrendo le liste, cercando di delineare i contorni dell'attività della Čeka a Kiev (Gaug 1927)²⁶. Così anche O.P., interprete presso la Croce Rossa di Kiev, racconta ne *Il regno del male e della morte* il proprio arresto, il passaggio attraverso la sezione speciale della Čeka, la prigione Luk'janovskaja, e la sua infermeria, il campo di concentramento, soffermandosi sul regime carcerario, dando conto delle continue e massicce fucilazioni, fino alla liberazione, con l'arrivo dei bianchi. Colpisce la sensazione provata da molti suoi compagni di detenzione di vivere un incubo: "Tutti coloro che erano in prigione con me mostravano di non sapere perché c'erano finiti. Una delle ebrei mi disse che durante il vecchio regime era una fervente rivoluzionaria, che era stata in tutti i possibili luoghi di prigionia, ma che non aveva mai visto nulla che fosse paragonabile all'atteggiamento dei bolscevichi verso i prigionieri" (O.P. 1924: 117)²⁷. In fondo, la tradizionale prigione di Kiev, la Luk'janovskaja, in questo contesto appare quasi come una realtà rassicurante, nell'immutabilità del suo regime interno. "Senz'altro – riflette O.P. – la prigione è un mondo a sé, assolutamente particolare, originale, dove i 'poteri' ed i regimi che sono continuamente cambiati negli ultimi tempi hanno inciso poco sull'andamento interno, quotidiano delle cose. La più anziana delle nostre sorveglianti (da noi erano tutte molto carine) aveva già visto otto rivolgimenti, aspettava il nono, e cioè l'arrivo dei dobrovol'cy, e più d'una volta ci sussurrò che 'allora la direzione stessa della prigione aprirà le porte ai politici'" (O.P. 1924: 109).

Vi sono anche esperienze di collaborazione con i bolscevichi, motivate dal fatto che un lavoro ufficiale, specie se corrisponde alle proprie qualifiche, è una rara e ricercata fortuna, anche se è difficile mantenerla. Così N.V. Pleško, che per salvarsi dalla "mobilizzazione dei giuristi" trova posto in un'istituzione che si dovrebbe occupare di prigionieri di guerra e profughi, dove presto cade vittima della lotta fra il direttore ed il commissario bolscevico, per cui è costretto a lasciare Kiev. Vi è poi l'esempio di A.F. Nikolaev, che fu posto a capo del Comando della polizia criminale ferroviaria, pur non essendo né un esperto, né un comunista: il desiderio di "servire il popolo" – che lo indusse ad accettare

²⁶ Si tratta di Ekaterina Mironovna Gaug, moglie del direttore della fabbrica di zucchero di Kiev, autrice di altre memorie, pubblicate in tedesco ed in ceco, sulle sue esperienze in Unione Sovietica.

²⁷ Una nota redazionale precisa: memorie presentate alla Commissione speciale sotto il governo del gen. Denikin e conservatesi nel suo archivio. Stese a Kiev in data 10 settembre 1919.

l'incarico – fu poi soppiantato dal timore di cadere sotto una purga della Čeka, per cui abbandonò il proprio posto e, di conseguenza, Kiev, dirigendosi alla volta dell'anarchico Machno, là “incontro al sole, alla primavera, alla libertà” (Nikolaev 1937: 38)²⁸.

Un'idea della vita quotidiana a Kiev nel periodo bolscevico è offerta, con freschezza e precisione, da un'anonima studentessa ebrea, che ha redatto i suoi ricordi a mo' di diario lungo tutto il 1919 (*Dnevnik* 1924).

“20 marzo. Le strade di Kiev sono molto cambiate negli ultimi tempi. Sono sempre state molto animate e all'epoca dell'etmano sul Chreščatyk non si riusciva ad avanzare ed il pubblico era assai elegante rispetto a prima. Ora, al contrario, diminuisce continuamente il numero di persone eleganti o anche dei passanti vestiti con cura, soprattutto se uomini. La maggior parte cammina in pastrani militari o in giacche di pelle e berretti neri. Molte dame non portano il cappello. Tutti vogliono darsi una ‘aria democratica’” (*Dnevnik* 1924: 211). Ciò che colpisce questa ragazza, di famiglia benestante, è di ritrovarsi, dopo gli entusiasmi della rivoluzione, nuovamente esposta all'arbitrio della maggioranza, non più, forse, come ebrea, ma senz'altro come borghese. Fra perquisizioni, requisizioni, arresti la sua fiducia nel futuro vacilla: che cosa vuole questa gente? Perché distrugge? Ai suoi occhi, ospizi, ospedali, scuole, fabbriche, negozi, musei, biblioteche, tutto ciò che ha creato la borghesia, anche quella ebrea, a Kiev va in rovina.

Il 5 giugno scrive: “Noi, forse, eravamo crudeli, avidi, pieni di pregiudizi, ma noi creavamo, loro distruggono. Che diritto ho di dire ‘noi’? Non ‘noi’, ma loro, i nostri avi. Noi, gli eredi, siamo colpevoli di ciò che succede. C'erano forse pochi socialisti, comunisti, anarchici fra noi?” (*Dnevnik* 1924: 217).

Il 10 agosto osserva che nonostante l'avvicinarsi di Denikin tutto continua come prima: la città è piena di manifesti futuristi, compaiono dappertutto nuovi busti di personalità sovietiche, s'innalzano tribune per gli oratori, cambiano i nomi dei teatri, delle strade, quasi che “i bolscevichi volessero cancellare dalla memoria popolare tutto il passato”.

In questa atmosfera di inquietudine e di paura – perché arresti e fucilazioni avvengono fino all'ultimo –, in cui si rincorrono le voci più inverosimili, il kieviano è incerto su chi sarà il futuro padrone della città, Petljura o Denikin, o forse entrambi, dato che alcuni dei soliti informati danno per certo che fra i due esista ormai un patto benedetto dall'Intesa²⁹.

In effetti gli Ucraini occupano la città per un giorno: sono loro le truppe galiziane che si incontrano il 31 agosto in città, mentre già la bandiera giallo-azzurra sventola sulla Duma municipale. Ma il successo è di breve durata, perché subito arrivano in città anche le truppe di Denikin: “la popolazione andò incontro con entusiasmo ad entrambi. Ma non era chiaro, propriamente parlando, da

²⁸ Si tratta di Aleksej Fedorovič Nikolaev (1898-1938) giornalista, poeta, scrittore, emigrato nel 1921.

²⁹ La descrizione più puntuale di queste atmosfere, nelle loro peculiarità, è ancora una volta di Gol'denvejzer.

chi sarebbe stata tenuta Kiev e che cosa sarebbe accaduto dopo” (Gol’denevžer 1922: 259). Tuttavia la “liberazione”, l’ennesima, è avvenuta e la gente si riverbera festante nelle strade. Si sperimenta un sentimento di unità, di fratellanza, e ancora una volta si crede che questa sia una svolta definitiva. Si verifica un pellegrinaggio spontaneo nelle sedi dove hanno avuto luogo le esecuzioni, i familiari in cerca dei loro congiunti s’ammassano presso il Teatro anatomico dove sono stati raccolti i cadaveri senza nome, in ogni istituzione si fa la conta degli assenti e si stilano liste dei dispersi: di questa descrizione si fanno carico memorialisti lontani fra loro, come, per esempio, A.A. Gol’denevžer (1922: 259-260) e E.M. Gaug (1927: 226-229).

6. *I dobrovol’cy (settembre-novembre 1919)*

La città rimane nelle mani dei *dobrovol’cy* e la speranza di ritornare all’ordine ed alla tranquillità è molto forte. Curioso è un documento inoltrato dal consolato italiano a Kiev alla Commissione d’inchiesta sulle azioni dei bolscevichi istituita dai bianchi, che riporta le perdite subite dalla nostra rappresentanza: si va dalla macchina del Console a 300 bottiglie di vino e 50 di champagne, dalla perdita di oggetti conservati presso un negozio di vendita su commissione allo *yacht* del Cavaliere Antonino Riccardo Romeo, per un totale di 205.000 rubli (Meloči 1924)³⁰.

Subito corrono nuove voci, che suscitano apprensione: gli ebrei, come non si fidano degli ucraini, cui si attribuisce la distruzione di interi villaggi, hanno ora paura dei vittoriosi soldati di Denikin o, meglio, dell’effetto che l’arrivo dei *dobrovol’cy* può avere sulla popolazione. Come si diceva, già il 31 agosto, dopo una notte di vuoto di potere, le strade incominciarono a riempirsi di kieviani: “tutta la popolazione cristiana scese in strada: vi erano relativamente pochi Ebrei; è chiaro che già sentivano l’ostilità. Fino a mezzogiorno l’umore era pacifico, festoso. I *dobrovol’cy* ed i galiziani si salutavano gli uni gli altri, la parola ‘giudeo’ non ronzava ancora. Tutti avevano volti allegri” (*Dnevnik* 1924: 228). Ma già nel pomeriggio il quadro cambia, la folla che s’accalca ha un’espressione di feroce attesa, strappa i manifesti, distrugge i busti e guarda all’intorno con sospetto. Gli ebrei sanno che l’equiparazione ebreo-bolscevico è data per scontata da questa folla e incominciano a temere per la propria vita: “solo andarsene, andarsene da queste belve” scrive la nostra anonima studentessa ebrea che si guarda intorno per cogliere, e prevenire, ogni eventuale segnale di pericolo, leggendo la realtà attraverso il filtro della paura di finire vittima di qualche forma di *pogrom*. Così è anche la descrizione di quella giornata data da L. L-oj, un’altra memorialista ebrea: alle 11 del mattino, quando entrano in città i *dobrovol’cy*, la folla è lieta e festosa, la gente s’abbraccia, si congratula, si fa il segno della croce o acclama i liberatori, mentre più tardi incomincia a diffonder-

³⁰ Vedi Meloči 1924: 70.

si nell'aria la parola "giudeo" (L. L-oj 1921: 216-217). La folla viene percepita e descritta come minacciosa, inquietante.

L'attesa diventa più nervosa di giorno in giorno: ormai si sa che i treni sono diventati pericolosi per gli ebrei che vengono tratti a forza fuori dai vagoni, giungono notizie su vari *pogrom* che accadrebbero nel paese, su ripetuti atti di giustizia sommaria da parte di *dobrovol'cy* e contadini. A Kiev la situazione precipita a metà ottobre (alcuni memorialisti usano il vecchio stile per cui parlano dell'inizio di ottobre), perché un breve ritorno in città dei bolscevichi – che Gol'denvejzer apparenta alla scena d'un film (Gol'denvejzer 1922: 264) –, subito allontanati dai bianchi, contribuisce ad alimentare la psicosi del tradimento imputato agli ebrei. Si intensificano gli atti di insofferenza, per cui gli ebrei vengono scacciati dalle file che si formano davanti agli alimentari, vengono accusati di sparare dalle finestre, incominciano a subire incursioni domestiche in un crescendo che si configura sempre più come un *pogrom* (Kulišer 1921)³¹. Corre voce che siano state stilate liste di ricchi ebrei da accusare di comunismo in modo da poterli ricattare, mentre si susseguono le notizie di uccisioni sommarie avvenute qua e là in città.

"E il *pogrom* iniziò. Fu un *pogrom* strano, silenzioso, pratico" leggiamo in Gol'denvejzer, che ne spiega la tecnica nuova, la quale non ha nulla in comune, a suo avviso, con quella consueta, che comporta violenze indiscriminate e distruzioni gratuite: si tratta di incursioni organizzate, di piccoli gruppi armati, disposti ad usare una gamma *standard* di mezzi di pressione, per farsi consegnare gli ultimi valori (Gol'denvejzer 1922: 267; cf. L. L-oj 1921: 220).

Come racconta la nostra studentessa, il 18 ottobre arrivarono a casa sua tre *denikincy*, chiedendo del padre, che fortunatamente era assente, per compiere una rappresaglia su di un Ebreo, colpevole, in generale, dei lutti che li avevano colpiti: se ne sarebbero andati ore dopo gonfi di rubli e di orologi, minacciando un'altra visita per l'indomani (*Dnevnik* 1924: 232). E così di seguito... Il che non significa che non ci fossero anche vittime, più o meno casuali, bloccate in qualche strada e sommariamente giustiziate o arresti incomprensibili cui non seguì alcun rilascio. E su tutto, la cassa di risonanza offerta dagli articoli apparsi sulla stampa, anzitutto sul neonato "Večernie ogni", che diffonde la leggenda degli ebrei che sparerebbero a tradimento dalle finestre. Agli ebrei delle case minacciate non resta che urlare soccorso, o per paura o anche con l'idea di spaventare le squadre di *pogromščiki*, e queste grida, che riempiono intere strade, restano dolorosamente nella memoria dei protagonisti. Lo scrittore monarchico V.V. Šulgin commentò queste grida come una "tortura della paura" che avrebbe dovuto far riflettere gli ebrei sul danno che avevano arrecato alla Russia, concludendo tuttavia che bisognava combattere il *pogrom* politico perché suscitava troppa compassione verso gli ebrei (Šulgin 1919)³². Il giudizio di Gol'denvejzer

³¹ Si tratta di Evgenij Michajlovič Kulišer (1881-1956), giurista, emigrato nel 1920.

³² V.V. Šulgin pubblicò *Pytka strachom* l'8/21 ottobre 1919. Il giorno seguente, I. Eren'burg pubblicò su "Kievskaja žizn" l'articolo *O čem dumaet "žid"* con cui reagiva

è secco: “Così difendeva la causa della rinascita della Russia nell’ottobre 1919 V.V. Šulgin” (Gol’denjezer 1922: 269). Secondo Gol’denjezer e E. Kulišer, un altro avvocato ebreo di Kiev, i *pogrom* corruperro nel profondo l’esercito dei *dobrovol’cy*, in cui v’era molta nostalgia del passato, ma anche un costruttivo amor di patria che avrebbe potuto volgersi a compiti più nobili... Ma tutto viene perdonato ai *dobrovol’cy* finché si ritiene che essi possano salvare la città da un terzo ritorno dei bolscevichi: come la fiducia incomincia a vacillare, iniziano le critiche feroci e si fa strada il desiderio dall’allontanarsi in tempo. Ma dove dirigersi e come? Qui i racconti divergono, a seconda del momento e delle modalità scelte per la fuga. Gol’denjezer non riesce a garantirsi un posto in treno ed è costretto a rimanere in città e a vivere questa nuova incarnazione del potere bolscevico³³.

7. *Bolscevichi, Polacchi e ancora bolscevichi (dicembre 1919-giugno 1920)*

“Ricordo anche come il primo giorno della presa della città da parte dei bolscevichi io camminassi lungo il *Passaž* con una amica. Per le strade passavano i soldati, sbrindellati, affamati, eppure minacciosi. Ci fermammo a guardarli ed ecco che uno di loro staccandosi dalla massa, ubriaco, barcollante venne verso di me e m’afferrò per la mano: ‘Dove sono i vostri fiori?’ chiese. Io lo guardai, non capendo. ‘I vostri fiori dove sono?’ ripeté. ‘Ai *dobrovol’cy* li avete offerti, forse, e a noi non volete?’” (L. L-Loj 1921: 221).

In effetti, ora Kiev teme la ritorsione dei rossi, per avere, indiscutibilmente, appoggiato i bianchi, ma, ancora una volta, il primo periodo d’insediamento bolscevico è sorprendentemente mite. Peggiorano invece le condizioni di vita. Il riscaldamento insufficiente, una cronica mancanza d’acqua, la difficoltà d’approvigionarsi facilitano il diffondersi d’una epidemia di tifo che miete numerose vittime.

Ed ecco che in questo quadro grigio e depresso fanno la loro comparsa i Polacchi, ultima, fantasmatica, presenza militare nella martoriata città. Pochi

alla provocazione di Šulgin. Vasilij Vitalevič Šulgin (1878-1976), scrittore, giornalista, poeta, di fede monarchica, partecipò attivamente alla vita politica pre-rivoluzionaria come deputato nella II, III e IV Duma dove fu uno dei *leaders* della frazione dei nazionalisti. Redattore del “Kievljanin” dal 1911, nel 1913, in occasione del processo Bejlis, criticò aspramente la posizione del governo. Nel 1917 con A. I Gučkov ricevette dall’Imperatore Nicola II il manifesto d’abdicazione. Partecipò attivamente al movimento dei bianchi ed alla formazione dell’Esercito dei Volontari. Emigrato nel 1922, fece clandestinamente ritorno in URSS nel 1925-1926 alla ricerca del figlio. Fu arrestato in Jugoslavia nel 1944 e detenuto in URSS fino al 1956, poi confinato a Vladimir. Fra le sue opere ricordiamo qui *1920*, Sofija 1921; *Dni*, Beograd 1925; *Tri stolicy*, Berlin 1927.

³³ Si veda Gol’denjezer 1923, che costituisce l’epilogo delle memorie kieviane e che costituisce una testimonianza interessante delle modalità d’espatrio dopo il 1920.

immaginavano possibile un accordo fra Petljura e Piłsudski (22 marzo 1920), per cui l'arrivo dei polacchi in maggio è improvviso e traumatico: ancora una volta la città viene evacuata e vive un faticoso interregno segnato, in questo caso, anche dalla fame. Il cibo scompare alle prime avvisaglie d'evacuazione per due motivi, che rinforzano la penuria dovuta al calo della produzione: resi edotti dalle precedenti esperienze, nei periodi di passaggio da un potere all'altro i negozianti non vendono nulla, per non trovarsi in mano soldi che diverranno solo carta straccia, mentre i cittadini più previdenti hanno fatto subito incetta di ogni genere alimentare.

I polacchi vengono accolti con gioia, anche se a molti non sfugge il parallelismo con l'arrivo dei tedeschi. Chi sarà questa volta l'Etmano? Petljura? Intanto le truppe preparano una parata, che deve offrire un'idea di potenza: sfilano sul Chreščatyk armate di tutto punto, i cavalli lustrati, le divise perfette. Ma si tratta solo di una presenza militare: Petljura ed il nuovo governo restano a Vynnyca, nell'amministrazione cittadina regna il caos, mentre l'effetto dell'amministrazione bolscevica si fa sentire nella distruzione materiale che la città ha subito. L'indicatore più ovvio è la mancanza di denaro: cessati gli stipendi dell'amministrazione sovietica ed esauriti, vuoi naturalmente vuoi per le successive requisizioni, tutti i risparmi, non vi è materialmente possibilità di comprare neanche i beni di prima necessità. Circolano tutti i tipi di valute, da quella zarista a quella ucraina, da quella sovietica a quella polacca, ognuna con il suo valore in una sorta di labirinto finanziario, per cui i prezzi di ogni bene variano a seconda delle monete con cui verrà pagato.

Pare che in nessun periodo la fame abbia dominato come nell'interregno polacco-ucraino. In compenso vi era la sensazione che si fosse aperta una finestra sull'Europa: non solo erano ripresi i collegamenti con Varsavia, ma arrivavano ospiti stranieri ed addirittura lettere dall'estero, tanto che si poteva considerare seriamente d'emigrare una volta per tutte.

E tuttavia anche i polacchi evacuano in tutta fretta Kiev, dopo esserci rimasti appena cinque settimane (7 maggio-10 giugno 1920). Come racconta L. L-oj la notizia le venne portata fresca dal bazar dalla sua tata: come era possibile se solo ieri s'era intrattenuta con ufficiali polacchi? Come poteva essersi liquefatto un esercito che sembrava così imponente? Come rassegnarsi a vivere un quarto ritorno dei bolscevichi? Eppure così è.

“I bolscevichi tornarono a Kiev come dopo un'escursione. Trovarono tutto al suo posto, tornarono nei precedenti appartamenti e proseguirono il proprio lavoro dal punto in cui erano rimasti” (Gol'denjejzer 1922: 284-285) o per dirla in altre parole “Siamo usciti per poco, siamo tornati per sempre” si vanta una scritta sui muri dell'Università. E noi, kieviani, di nuovo con mitezza abbiamo infilato il capo nel giogo e siamo pronti ad aspettare, aspettare all'infinito, finché qualcuno, non importa chi, ma non noi, ci liberi” (L. L-Loj 1921: 226).

In realtà, tutti i protagonisti del nostro breve studio sono riusciti ad emigrare, con percorsi complicati, spesso rischiosi e comunque sempre dolorosi. “Chi andò all'estero? Tutti coloro che adesso formano i variegati quadri dell'emigrazione russa. La fuga non ebbe per niente carattere di classe. La vita divenne

insopportabile sia moralmente, sia materialmente per la stragrande maggioranza della popolazione urbana [...] Per tutto l'inverno 1920-1921 a Kiev si parlava solo di partenze e di tentativi di partenza – passati, presenti e futuri. E in tutti i casi, quando era ammesso scambiarsi auguri, ci si augurava l'un l'altro solo una cosa: andar via, non essere più qui, essere presto là... La città si svuotò” (Gol'denvejzer 1923: 167-168).

Bibliografia

- Adams 1963: A.E. Adams, *Bolsheviks in the Ukraine: the Second Campaign 1918-1919*, New Haven-London 1963.
- Borys 1980: Ju. Borys, *The Sovietization of Ukraine 1917-1923: The Communist Doctrine and Practice of National Self-Determination*, Edmonton-Alberta 1980.
- Bruce Lincoln 1989: W. Bruce Lincoln, *Red Victory: A History of the Russian Civil War*, New York 1989.
- Cinnella 2000: E. Cinnella, *La tragedia della rivoluzione russa*, Trento 2000.
- Fedyshyn 1971: O. Fedyshyn, *Germany's Drive to the East and the Ukrainian Revolution, 1917-1918*, New Brunswick 1971.
- Geller, Nekrič 1984: M. Geller, A. Nekrič, *Storia dell'URSS. Dal 1917 a oggi*, Milano 1984.
- Hunczak 1977: T. Hunczak (a cura di), *The Ukraine 1917-1921: A Study in Revolution*, Cambridge MA 1977.
- Hunczak 1985: T. Hunczak, *Symon Petljura and the Jews*, Toronto-Munich 1985.
- Končakovskij, Malakov 1990: A. Končakovskij, D. Malakov, *Kiev Michajla Bulgakova. Fotoal'bom*, Kyjiv 1990.
- Kozlov 2004: A.I. Kozlov, *Anton Ivanovič Denikin*, Moskva 2004.
- Lami 2005: G. Lami, *La questione ucraina fra '800 e '900*, Milano 2005.
- Magocsi 1996: P.R. Magocsi, *A History of Ukraine*, Toronto 1996.
- Papakin 2002: G.B. Papakin (a cura di), *My pojdem po puti vsevozmožnyh socialnyh eksperimentov*, “Istoričeskij Archiv”, 2002, 4, pp. 70-91; 5, pp. 136-152.
- Polons'ka-Vasilenko 1992: N.D. Polons'ka-Vasilenko, *Istorija Ukrajiny*, 2 vv., Kyjiv 1992.
- Rejent 2003: O. Rejent, *Pavlo Skoropads'kyj*, Kyjiv 2003.

- Reshetar Jr. 1972: J.S. Reshetar Jr., *The Ukrainian Revolution, 1917-1920*, New York 1972² (1951¹).
- Šelochaev 1996: V.V. Šelochaev (a cura di), *Političeskie partii Rossii. Konec XIX-pervaja tret' XX veka*, Moskva 1996.
- Serczyk 2001: W.A. Serczyk, *Historia Ukrainy*, Wrocław 2001³ (1979¹).
- Šikman 1997: A.P. Šikman (a cura di), *Dejатели otečestvennoj istorii. Biografičeskij spravočnik*, Moskva 1997.
- Soldatenko 1999: V.F. Soldatenko, *Ukrajins'ka revoljucija; koncepcija ta istoriografija*, Kyjiv 1999.
- Stakhiv 1973: M. Stakhiv (a cura di), *Ukraine and the European Turmoil, 1917-1919*, New York 1973.
- Subtelny 1994: O. Subtelny, *Ukraine. A History*, Toronto 1994² (1988¹).
- Tartakovskij et al. 2003-2006: A.G. Tartakovskij, O.V. Budnickij, T. Émmons (a cura di), *Rossija i rossijskaja emigracija v vospominanjach i dnevnikach*, 4 vv., Moskva 2003-2006.
- Venner 1997: D. Venner, *Les Blancs et les Rouges. Histoire de la guerre civile russe. 1917-1921*, Paris 1997.
- Verstjuk 2006: V. Verstjuk, *Dyrektorija, Rada Narodnych Ministriv Ukrajins'koji Narodnoji Respubliki, 1918-1920. Dokumenty i materjaly*, 2 vv., Kyjiv 2006.
- Volkov 2001: S.V. Volkov (a cura di), *1918 god na Ukraine*, Moskva 2001.
- Volobuev 1993: P.V. Volobuev (a cura di), *Političeskie dejатели Rossii, 1917. Biografičeskij slovar'*, Moskva 1993.
- Zimina 1993: V.D. Zimina, P.P. Skoropadskij v vospominanjach sovremennikov, in *Biografija kak vid istoričeskogo issledovanija*, Tver' 1993, pp. 71-79.

Fonti

- Alekseev, Popov 1930: S. Alekseev, N. Popov (a cura di), *Revolucija na Ukraine po memuarom belych*, Moskva-Lenigrad 1930 (reprint: Kyjiv 1990).
- Alekseev 1931: S. Alekseev (a cura di), *Revoljucija i graždanskaja vojna v opisanijach belogvardejev*, Leningrad-Moskva 1931.
- Budberg 1923: R.Ju. Budberg, "Strašnoe" (Iz epochi Ukrainskoj Direktorii), "Na čužoj storone", 1923, 3, pp. 65-134.

- Budberg 1924: R. Budberg, *Pod vlastju bol'shevikov v Kieve*, "Na čužoj storone", 1924, 4, pp. 101-133.
- Bulgakov 1967: M. Bulgakov, *La guardia bianca*, Torino 1967.
- Čerikover 1923: I. Čerikover, *Antisemitizm i pogromy na Ukraine, 1917-1918 gg.*, Berlin 1923 (anche in: S. Alekseev, N. Popov [a cura di], *Revolucija na Ukraine po memuarom belych*, Moskva-Lenigrad 1930, pp. 239-276).
- Chitrovo 1968: V.S. Chitrovo, *Kievskaja epopeja 1918 goda*, "Voenno-istoričeskij vestnik", 1968, 31, pp. 14-19 (anche in: Id. [a cura di], *1918 god na Ukraine*, Moskva 2001, pp. 142-157).
- Denikin 1921-1926: A. Denikin, *Očerki russskoj smuty*, Paris-Berlin 1921-1926 (reprint: Moskva 2003; anche in: S. Alekseev, N. Popov (a cura di), *Revolucija na Ukraine po memuarom belych*, Moskva-Lenigrad 1930, pp. 136-185).
- Dnevnik 1924: *Dnevnik i vospominanija kievskoj studentki*, in: I.V. Gessen (a cura di), *Archiv russskoj revolucii*, XV, Berlin 1924, pp. 209-253.
- Doklad 1922: *Doklad Central'nago Komiteta Rossijskago Krasnago Kresta o dejatel'nosti Čerezvyčajnoj Komissii v Kieve*, in: I. V. Gessen (a cura di), *Archiv russskoj revolucii*, VI, Berlin 1922, pp. 339-363.
- Dorošenko 1927: D. Dorošenko, *Getmanstvo 1918 goda na Ukraine (Po ličnym vospominanijam i dokumentam)*, "Golos minuvščago na čužoj storone", 1927, 5 (XVIII), pp. 133-164.
- Dorošenko 1930: D. Dorošenko, *Vojna i revoljucija na Ukraine*, in: S. Alekseev, N. Popov (a cura di), *Revolucija na Ukraine po memuarom belych*, Moskva-Lenigrad 1930, pp. 64-98 (ed. or. in "Istorik i sovremennik", 1924, 5).
- Eren'burg 1919: I. Eren'burg, *O čem dumaet' "žid"*, "Kievskaja žizn'", 1919, 9/22 ottobre.
- Gaug 1927: Ek.M. Gaug, *Na službe u bol'shevikov*, "Beloe delo", 1927, 2, pp. 202-231.
- Gessen 1921-1937: I.V. Gessen (a cura di), *Archiv russskoj revolucii*, Berlin 1921-1937 (reprint: Moskva 1991-1993).
- Gol'denvejzer 1922: A.A. Gol'denvejzer, *Iz kievskich vospominanij (1917-1921)*, in: I.V. Gessen (a cura di), *Archiv russskoj revolucii*, VI, Berlin 1922, pp. 161-303.
- Gol'denvejzer 1923: A.A. Gol'denvejzer, *Begstvo (Ijul'-Oktjabr' 1921 g.)*, in: I.V. Gessen (a cura di), *Archiv russskoj revolucii*, XII, Berlin 1923, pp. 167-186.

- Gol'denvejzer 1930: A.A. Gol'denvejzer, *Iz kievskich vospominanij (1917-1921)*, in: S. Alekseev, N. Popov (a cura di), *Revolucija na Ukraine po memuarom belych*, Moskva-Lenigrad 1930, pp. 1-63 (versione parziale di Gol'denvejzer 1922).
- Gul' 1921: R. B. Gul', *Kievskaja epopeja (Nojabr'-Dekabr' 1918 g.)*, in: I.V. Gessen (a cura di), *Archiv russoj revolucii*, II, Berlin 1921, pp. 59-86.
- Kulišer 1921: E. Kulišer, *God tomu nasad*, "Evrejskaja tribuna", 1921, 57, pp. 2-4.
- L. L-oj 1921: L. L-oj, *Očerki žizni v Kieve v 1919-1920 gg.*, in: I.V. Gessen (a cura di), *Archiv russoj revolucii*, III, Berlin 1921, pp. 210-232.
- Lejchtenbergskij 1921: Gercog G. N. Lejchtenbergskij, *Vospominanija ob "Ukraine". 1917-1918. Avtorizovannyj perevod s francuzskago*, Berlin 1921.
- Lejchtenbergskij 1923: Gercog G. Lejchtenbergskij, *Kak načalas "Južnaja armija"*, in: I.V. Gessen (a cura di), *Archiv russoj revolucii*, VIII, Berlin 1923, pp. 166-182 (anche in: S.V. Volkov [a cura di], *1918 god na Ukraine*, Moskva 2001, pp. 116-141).
- Lukomskij 1922: A. S. Lukomskij, *Vospominanija*, 2 vv., Berlin 1922 (parzialmente anche in: S.V. Volkov [a cura di], *1918 god na Ukraine*, Moskva 2001, pp. 85-116).
- Margolin 1921: A. D. Margolin, *Ukraina i politika Antanty: zapiski evreja i graždanina*, Berlin 1921 (parzialmente anche in: S. Alekseev, N. Popov [a cura di], *Revolucija na Ukraine po memuarom belych*, Moskva 1930, pp. 359-392).
- Meloči 1924: *Meloči*, "Na čužoj storone", 1924, 5, p. 70.
- Mjakotin 1924: V. Mjakotin, *Iz nedalekogo prošlogo (otryvki vospominanij)*, "Na čužoj storone", 1924, 5 (anche in: S. Alekseev, N. Popov [a cura di], *Revolucija na Ukraine po memuarom belych*, Moskva 1930, pp. 222-238).
- Mogiljanskij 1923: N. M. Mogiljanskij, *Tragedija Ukrainy (Iz perežitogo v Kieve v 1918 godu)*, in: I.V. Gessen (a cura di), *Archiv russoj revolucii*, XI, Berlin 1923, pp. 74-105.
- N. 1924: N., "My" i "Oni", "Na čužoj storone", 1924, 8, pp. 55-97.
- Nesterovič-Berg 1931: M.A. Nesterovič-Berg, *V Kieve v konce 1918 goda*, in: Id., *V borbe s bol'shevikami*, Paris 1931 (anche in: S.V. Volkov [a cura di], *1918 god na Ukraine*, Moskva 2001, pp. 157-168).
- Nikolaev 1937: A. F. Nikolaev, *Na službe Sovetov. Vospominanija načalnika Štaba Ugolovnogo Rozyska Jugo-zapadnyh želez-*

- nyk dorog, na Ukraine*, "Probuždenie", 1937, 84/87, pp. 22-38.
- O.P. 1924: O.P., *Carstvo zla i smerti*, "Na čužoj storone", 1924, 5, pp. 71-127.
- Ogloblev 1987: E. Ogloblev, *Moj korpus. 1917*, "Kadetskaja pereklička", 1987, 43 (November).
- Pelens'kyj 1995: Ja. Pelens'kyj (a cura di), *P. P. Skoropads'kyj. Spohady (kinec' 1917-gruden' 1918)*, Kyjiv-Philadelphia 1995.
- Pleško 1923: N. V. Pleško, *Iz prošlogo provincialnogo intelligenta*, in: I.V. Gessen (a cura di), *Archiv rusckoj revolucii*, IX, Berlin 1923, pp. 195-240 (in part. pp. 217-231).
- Rapoport 1930: Ju. K. Rapoport, *U krasnych i u belych*, in: I.V. Gessen (a cura di), *Archiv rusckoj revolucii*, XX, Berlin 1930, pp. 208-294.
- Stefanovič 1968: P.L. Stefanovič, *Pervye žerty bol'shevistskogo massovogo terrora*, "Časovoj", 1968, 502 (anche in S.V. Volkov [a cura di], *1918 god na Ukraine*, Moskva 2001, pp. 22-26).
- Šulgin 1919: V.V. Šulgin, *Pytka strachom*, "Klevjanin", 1919, 37 (8/21 ottobre).
- Šulgin 1921: V.V. Šulgin, *1920*, Sofija 1921.
- Šulgin 1925: V.V. Šulgin, *Dni*, Beograd 1925.
- Šulgin 1927: V.V. Šulgin, *Tri stolicy*, Berlin 1927.
- Sumskij 1930: S. Sumskij, *Odinnadcat' perevorotov (Graždanskaja vojna v Kieve)*, in: S. Alekseev, N. Popov (a cura di), *Revolucija na Ukraine po memuarom belych*, Moskva 1930, pp. 99-114 (ed. or. in: "Letopis revoljucii", 1923, 1, pp. 228-242).
- Teffi 1931: N.A. Teffi, *Vospominanija*, Paris 1931 (in part. pp. 82-127).
- Trubeckoj 1926: E.N. Trubeckoj, *Iz putevych zametok beženca*, in: I.V. Gessen (a cura di), *Archiv rusckoj revolucii*, XVIII, Berlin 1926, pp. 137-207.
- Vynnyčenko 1920: V. Vynnyčenko, *Vidrodžennja naciji*, III, Kyjiv-Viden 1920 (parzialmente anche in: S. Alekseev, N. Popov [a cura di], *Revolucija na Ukraine po memuarom belych*, Moskva 1930, pp. 277-358).
- Zen'kovskij 1995: V. Zen'kovskij, *Pjat' mesjacev u vlasti (15 maja-19 okt. 1918 g.)*, *Vospominanija*, Moskva 1995.
- Ževachov 1923-1928: N.D. Ževachov, *Vospominanija*, II, München-Novi Sad 1923-1928, pp. 15-122 (reprint: Moskva 1993).

Il neobizantinismo tra Kiev e Leopoli: la cattedrale di San Vladimiro e la chiesa della Trasfigurazione

Ewa Anna Rybałt (Università Maria Curie-Skłodowska – Lublino)

Lo storicismo del XIX secolo in quanto fenomeno artistico non ha ricevuto grande attenzione da parte degli storici dell'arte nel passato, ed ancor oggi non è cambiato molto (Turner 1996: 580-581). Esso è stato per lo più considerato come uno stile eclettico, costituito da varie correnti, legate essenzialmente alle impostazioni ideologiche nazionali sorte durante il romanticismo. La rinascita del gusto bizantineggiante era inoltre legata alla volontà del potere politico di recuperare il passato – insieme cristiano primitivo e romano-orientale – per legittimare in chiave etica una sorta di ritorno all'*acient regime*: l'arte cristiana doveva ricostituire l'universalità del potere assoluto del monarca-mecenate (Bosomworth 1996: 339-340; Nerdinger, Gruhn-Zimmermann 1987).

Nel XIX secolo il bizantinismo divenne così il segno dello splendore del potere politico e dell'universalità della monarchia. A questo è legata l'idea della rigidità, della mancanza di elasticità di questo stile che a volte veniva visto anche come ostico, oppure indicava una sostanziale mancanza di buon gusto. La pubblicazione di *Pietre di Venezia* di Ruskin (Ruskin 1932) sembrava rafforzare questa idea del legame tra stile del potere e stile bizantino, nonostante il fatto che per Ruskin stesso il racconto sulla decadenza della Serenissima fosse soprattutto un'allegoria della decadenza del mondo occidentale e dei pericoli dell'industrializzazione.

Tuttavia, quando nella prima metà del XIX secolo, la comunità polacca di Poznań decise di celebrare i suoi primi principi della dinastia dei Piast, lo stile neobizantino venne considerato come il più appropriato per il monumento che si intendeva costruire (Ostrowska-Kęłowska 1997: 92-93). È evidente che per la Polonia, che allora non esisteva sulla mappa politica dell'Europa, questo rispondeva al desiderio di risollevarlo lo spirito nazionale, facendo ricorso all'idea di magnificenza e splendore insita nello stile bizantino, anche se su questo territorio ovviamente non erano mai esistiti esempi di quello stile. I modelli immediati di imitazione venivano dalle vicine Berlino e Potsdam.

Invece, nella seconda metà del XIX secolo, dall'altra parte dell'ex-territorio polacco, ossia a Leopoli, lo storico ed architetto Jan Sas Zubrzycki era convinto che l'unico stile appropriato per i monumenti polacchi fosse il neogotico. Questa convinzione nasceva probabilmente non tanto da una continuità con i monumenti caratteristici del territorio della Galizia (allora facente parte dell'Impero asburgico), quanto dal desiderio di opporsi alle influenze dell'area slava orientale ed a qualsiasi tipo di bizantinismo: mentre nella capitale dell'Impero

dominava la moda neorinascimentale o il neobarocco, per Zubrzycki – come poi per molti polacchi di Leopoli – il neogotico era il miglior modo per contrastare il bizantinismo e per difendere la propria identità nazionale. Allorché era professore del politecnico di Leopoli, contro chi metteva in dubbio che in quella città ci fossero mai stati polacchi, Zubrzycki scriveva che “niente testimonia meglio dell’appartenenza di Leopoli al paese della Vistola di quanto lo faccia proprio la presenza del gotico vistolano che esiste qui fin dal XVI secolo” (Zubrzycki 1928: 22-25). L’autore non si preoccupava del fatto che, per provare questa presenza gotica, egli doveva far riferimento, nella maggior parte dei casi, a degli edifici che non esistevano, ad esempio la chiesa di San Stanislao, il Vecchio Comune o la cosiddetta “Porta di Galizia”. La confusione dei termini stilistici e nello stesso tempo l’inesattezza delle argomentazioni avanzate per provare il “goticismo vistolano” di Leopoli appaiono evidenti allorché Zubrzycki descriveva la chiesa ortodossa della Dormizione che, a partire dalla fine del XVI secolo, era divenuta l’orgoglio dei cristiani di rito orientale, ed anche il modello imprescindibile per ogni costruzione sacra bizantina a Leopoli. L’autore invece sosteneva che, nonostante la sua “artificiosità”, essa non ha nessun elemento di “rutenicità”, niente che la distingua in quanto chiesa orientale, cioè *cerkiew* (Zubrzycki 1928: 26). L’unico suo elemento bizantino sarebbe la bipartizione, che oggi ovviamente viene considerata come chiaro riferimento all’architettura di tipo rinascimentale, mentre per Zubrzycki era questo l’unico elemento “non gotico”, e doveva pertanto essere considerato come bizantino, e quindi “minore”.

Da questi pochi cenni appare evidente che il problema del bizantinismo, anche solo nel campo della storia dell’arte e limitatamente all’area che ci interessa in questa sede, è un problema veramente poliedrico, che è stato fino ad ora trascurato. Come altri stili storici, anch’esso poteva in realtà essere molto flessibile, adattandosi alle possibilità e alle necessità del mecenate che desiderava vederlo applicato. Purtroppo ancora oggi la ricerca nel campo della storia dell’arte rimane in molti casi dominata da un’impostazione ideologica, ereditata dalla storiografia russa del XIX secolo, tesa a costruire un solo modello ortodosso del bizantinismo, sottovalutando qualsiasi altro esempio concreto che non aderisca a quel modello artificiale. Accanto a descrizioni e valutazioni di carattere stilistico, appare indispensabile nella storia dell’arte applicare postulati che tengano conto di vari elementi di carattere sociale, che permettano di intendere veramente, nella loro integrità, i vari esempi di arte bizantineggiante in varie aree culturali e storico-politiche (Cormack 1999: 21-22).

Mi soffermerò adesso brevemente su due esempi di opere d’architettura molto diversi dal punto di vista puramente stilistico, che però fanno inequivocabilmente parte del neobizantinismo: la Cattedrale di S. Vladimiro di Kiev e la Chiesa della Trasfigurazione di Leopoli. Esse furono costruite nello stesso arco di tempo e rappresentano due aspetti assai diversi di una stessa corrente artistica.

1. Il caso kieviano

La Cattedrale di San Vladimiro costituisce ancora oggi un importante edificio non solo dal punto di vista storico-artistico, ma anche per il suo significato simbolico. Dal 1992 è divenuta la sede del metropolita Filaret, il capo della chiesa ortodossa del patriarcato di Kiev, ossia della Chiesa che vuole mantenere la propria autonomia – sia nei confronti del Patriarcato di Mosca sia della Chiesa Ortodossa Ucraina Autocefala – nella prospettiva di ristabilire, tramite la struttura ecclesiale, l’eredità spirituale propria della Rus’ di Kiev. A prescindere dalla valutazione storico-politica di tali propositi, vale la pena di notare che già dal suo principio la Cattedrale di San Vladimiro doveva costituire un manifesto dell’autonomia artistica kieviana, anche se ovviamente intesa secondo i parametri del XIX secolo. L’iniziativa della costruzione di una chiesa dedicata a San Vladimiro fu presa nel 1852 dall’allora metropolita Fileret Amfiteatrov e venne sostenuta da tutto il sinodo vescovile (Krajnij, Stepanova 2004: 678-681). L’occasione immediata doveva essere l’imminente l’anniversario del battesimo della Rus’ di Kiev del 1888. Per questa ricorrenza si costruirono parecchie chiese in tutta la Russia, ma nella maggior parte dei casi esse venivano dedicate ad Alessandro Nevskij – santo ed eroe della Rus’, la cui figura si prestava in modo particolare ad essere interpretata nella chiave dell’unificazione non solo delle terre dell’antica Rus’ Kieviana ma addirittura di tutti gli slavi (Klimow 1998: 117-126). Anche a Kiev venne costruita una chiesa dedicata a questo santo, ma le sue dimensioni sono abbastanza modeste rispetto alla Cattedrale di San Vladimiro. Quest’ultima, sempre alla luce dello storicismo cui si accennava sopra, doveva inizialmente essere situata vicino all’antica Porta d’Oro. Tuttavia alla fine si preferì il sito vicino all’università, anch’essa dedicata a San Vladimiro. Il primo imponente progetto era pronto nel 1858 e prevedeva un edificio con 13 cupole. Le difficoltà statiche, ed anche finanziarie, costrinsero il sinodo a cambiare il progetto primitivo, che era stato preparato dall’architetto di origine Pietroburghese L.V. Štrom. Nel 1860 si pensò di affidare il nuovo progetto ad un artista locale, P. I. Sparro, che sostanzialmente intendeva ridurre le dimensioni della chiesa progettando di far costruire solo 7 cupole. Già nel 1866 risultavano però evidenti nuovi problemi, sempre dovuti a questioni statiche. Un’altra modifica, voluta dallo stesso zar Alessandro II e affidata ad un architetto locale, il professore dell’Università di San Vladimiro A.V. Beretti, risultò anch’essa irrealizzabile, non risultando possibile far fronte alle difficoltà tecniche molto specifiche dell’edificio, progettato in una scala che non conosceva precedenti sul territorio (Beretti 1884)¹. La soluzione alla quale si arrivò – soprattutto grazie ad un altro artista locale, V.N. Nikolaev – dava alla chiesa un aspetto sostanzialmente diverso da quello inizialmente pensato: specialmente all’interno, esso appariva simile al tipo di basilica paleocristiana molto vicina alle chiese di Ravenna. Questo

¹ È interessante vedere la recensione (firmata A. K.) di *O strojuščemsja sobore vo imja sv. Vladimira v Kieve* (Kyjiv 1884), su “Kievskaja Starina” (1884, 6, pp. 323-326).

effetto era dovuto anche alla decorazione, sia scultorea sia pittorica, della parte absidiale della chiesa, della quale erano responsabili i membri della Società Ecclesiastico-Archeologica. Uno di loro, il professore dell'Accademia Teologica di Kiev I. I. Mališevskij, quando ancora i lavori per la costruzione erano in corso nel maggio del 1892, disegnò il progetto decorativo ispirandosi fortemente alle più antiche chiese di Kiev, e non mancò di sottolineare che i modelli contemporanei trascuravano questa primitiva tradizione della Rus' di Kiev e si avvicinavano troppo alla tradizione moscovita cinquecentesca (Petrov 1898: 571-596). Nella prima stesura del progetto l'unico accenno alla tradizione 'moderna' (nel senso di post-medievale) si riferiva alla parte iconografica, nella quale non sarebbe dovuto mancare il posto per il metropolita Petro Mohyla, anch'egli, com'è noto, personalità-simbolo della tradizione kieviana. A mio avviso nella ricostruzione della storia del progetto della decorazione interna della Cattedrale di san Vladimiro è stato dato troppo rilievo alla personalità di A. Prachov – l'architetto cui era stato affidato il ruolo principale per il progetto di decorazione –, e si è trascurato invece il palese conflitto tra lui e la già menzionata Società Ecclesiastico-Archeologica. Prachov proveniva da Pietroburgo e solo occasionalmente risiedeva a Kiev: egli quindi non poteva aver studiato i monumenti medievali in modo sufficiente per preparare sulla loro base il progetto della decorazione interna. Non siamo in grado di stabilire con esattezza da chi proprio lui fosse stato incaricato di svolgere il ruolo principale nell'esecuzione della parte decorativa. Possiamo solo sospettare che, siccome i lavori erano nella maggior parte finanziati dal Ministero degli Interni, la scelta degli artisti dipendeva anche dai funzionari di questo dicastero. Tuttavia, il 4 novembre 1883, alcuni membri della Società avevano espresso l'opinione secondo cui il progetto presentato da Prachov non corrispondeva all'idea della Società di costruire la parte attorno all'altare secondo "il gusto del X secolo" (Petrov 1898:575). Questo nonostante il fatto che Prachov fosse interessatissimo alla ricerca del modello più 'originale' – nel senso di 'più primitivo' – per la chiesa che doveva essere costruita in occasione del Novecentesimo anno della cristianità orientale in Ucraina. Prachov, da parte sua, si difendeva dall'accusa di non soddisfare le aspettative del gusto storicistico della Società, affermando la propria aderenza stilistica al modello del bizantinismo constantinopolitano (Petrov 1898:581). Anche questo non risultò sufficiente: il fatto che Prachov non fosse in grado di far fronte alle aspettative della Società risultò evidente allorché, il 28 novembre 1883, il già nominato architetto Nikolaev presentava le sue modifiche. Queste vennero considerate più aderenti ai propositi di storicismo kieviano (Petrov 1898:578). A questo punto Prachov si sentì costretto a rivolgersi alle autorità del Consiglio della Società Archeologica Imperiale della Russia che ovviamente aveva appoggiato l'impostazione del progetto da lui proposta. Il Consiglio, rifacendosi al criterio di scientificità, intendeva impostare un unico modello valido dello stile neobizantino. Per quanto breve, quel resoconto permette di intuire l'esistenza di un lungo conflitto tra il neobizantinismo Pietroburghese e quello kieviano. Quest'ultimo non voleva rinunciare alla fierezza locale, derivata dalla propria storia nonostante gli sforzi della cultura del "centro" politico ed artistico che impiega-

va le migliori risorse per la promozione del modello esterno, grande-russo. Già nel 1898 N. Petrov, membro della Società, notava che il criterio scientifico era presente anche nei ragionamenti della Società di Kiev, in quanto aveva sotto gli occhi i modelli medievali locali (Petrov 1898: 587). Purtroppo, dopo l'intromissione del Consiglio Imperiale, l'unico responsabile per l'esecuzione dei lavori all'interno della chiesa rimase Prachov. A lui si deve il fatto che alla decorazione dell'interno di San Vladimiro abbiano partecipato alcuni tra i più famosi artisti russi: Viktor M. Vasnecov e Michail A. Vrubel'. Vi sono però anche affreschi di altri artisti: M. V. Nestorov, P. Svedomski, e il polacco V. Kotarbinski.

Il programma iconografico integrava la storia della Rus' di Kiev con la storia della salvezza. Spesso l'aspetto generale dell'interno della chiesa viene considerato troppo eclettico. A parte la gratuità di tale giudizio (specialmente se lo si inserisce in un contesto storicistico), vale la pena sottolineare che nel caso di San Vladimiro l'eclettismo è derivato dal naturale contrasto tra l'ideazione del programma, il cui merito va ascritto al kieviano Mališevskij, e la sua realizzazione ad opera del pietroburghese Prachov. Nonostante tutto la chiesa di San Vladimiro ha conservato l'autonomia della tradizione culturale di Kiev in confronto con lo stile bizantino-russo formatosi appena prima che si cominciasse a progettare la chiesa kieviana (Biertasz 1998: 157-170).

In Russia, lo storicismo nell'arte era incoraggiato già dallo zar Nicola I. Le sue iniziative coincidevano con le riflessioni degli artisti dell'Accademia di Pietroburgo, che a loro volta erano influenzate dall'arte religiosa occidentale (Kiričenko 1978: 75-102; Sarbanov 1990). Nella maggior parte dei casi essi, almeno agli inizi, si ispiravano all'arte della terra originaria del romanticismo, cioè alla tradizione tedesca, più tardi anche a quella inglese; quest'ultima, a sua volta, prendeva come modulo d'imitazione essenzialmente l'arte religiosa medievale o protorinascimentale. Non senza ragione si riteneva, in Russia, che quell'eclettismo stilistico offrisse buone possibilità di sviluppo permettendo all'arte russa di essere da un lato al passo con lo sviluppo artistico legato al mondo sempre più industrializzato, e dall'altro di innestarsi bene nella tradizione dell'arte del proprio paese. Il primo a sostenere questa tesi anche al livello teorico fu Svjazev: egli concepiva eclettismo e stilizzazione come principi insiti nella natura stessa di un'architettura aperta alle istanze estetiche, ma condizionata anche da finalità pratiche. Le teorie di Svjazev trovarono una loro realizzazione pratica in K.A. Thon (1794-1881) che, nelle sue chiese, si rifaceva ai modelli moscoviti del XV e XVI secolo e non nascondeva che il suo fine principale era di superare il modello bizantino per mettere in primo piano la superiorità della Terza Roma.

È soprattutto in questa direzione che la tradizione kieviana, che invece si rifaceva ai modelli originari bizantini, si distanziava dalle correnti architettoniche russe. Del resto, questo diverso rapporto di Kiev e Mosca nei confronti della tradizione bizantina si era fatto sentire già durante la seconda metà del XVIII secolo, allorché Rastrelli costruiva la chiesa di San Andrea. Dopo aver portato a termine con tanto successo la costruzione di questa chiesa, Rastrelli aveva intenzione di riproporre lo stesso modello per un monastero moscovita. Alla corte

però le proposte dell'architetto italiano sembrarono “troppo romane”. Mi pare di poter sostenere che della tradizione kieviana fa parte anche quel peculiare realismo che – giudicato sconveniente in un'icona dalla critica russa – è molto evidente soprattutto nell'abside di San Vladimiro nella figura della Vergine col Bambino di Vasnecov: essa fa parte della peculiare ‘romanità’ insita nella tradizione ucraina che si integra anche con la tradizione delle chiese paleocristiane di Ravenna. Non si può ignorare che il ‘realismo’ ravennate o antico-kieviano dista un millennio da quello di Vasnecov, né si potrà disconoscere che quest'ultimo era un accademico per il quale i principi di prospettiva centrale e d'impostazione tridimensionale erano la chiave della preparazione tecnica. V'è tuttavia una profonda vena italiana nell'arte bizantineggiante della chiesa di S. Vladimiro di Kiev. Analoghe considerazioni valgono anche per Vrubel' che a San Vladimiro era impegnato solo nella parte decorativa ma, nella chiesa di San Cirillo, eseguì (invece di restaurare) un'immagine completamente nuova della Vergine in Trono. Nel loro realismo applicato all'arte sacra questi artisti percepivano una tendenza evolutiva naturale dello sviluppo non solo artistico ma anche spirituale, che prendeva l'avvio dall'esperienza italiana, soprattutto da quella veneta. Del resto anche per gli artisti minori che lavorarono a San Vladimiro, come il polacco Kotarbiński, l'esperienza italiana fu certamente molto incisiva per la definizione delle loro preferenze artistiche.

Allo stesso tempo, nella Russia propriamente detta, soprattutto sotto la pressione di Alessandro III e del suo mecenatismo, si verificò un netto ritorno al cosiddetto “storicismo guerriero”, una tendenza che, riprendendo posizioni eclettiche, sottolineava ancora una volta che neanche il modello italiano poteva far fronte alle necessità del gusto russo (Kiričenko 1978: 75-102; Sarabanov 1990).

2. *Il caso leopolitano*

Se adesso prendiamo in considerazione la chiesa della Trasfigurazione di Leopoli risulterà evidente che, pur essendo stilisticamente assai diversa dalla chiesa di San Vladimiro di Kiev, anch'essa si rifà tuttavia alla stessa tradizione. L'idea della sua edificazione sorse in concomitanza con gli avvenimenti legati alla Primavera dei popoli. Su richiesta degli ucraini di Galizia che facevano parte del Consiglio Nazionale Ucraino, l'Imperatore in persona prese la decisione di consegnare alla comunità ucraina un lotto di terra che si trovava proprio nel centro storico di Leopoli (fatto del tutto nuovo!), ed anche quello che era rimasto del vecchio convento dei padri Trinitari (Mohytyč 1997: 4-5)². All'inizio furono le difficoltà finanziarie a limitare l'ampiezza e la rapidità dei lavori: ne-

² Ringrazio cortesemente il Dr. Oleh Rudenko per avermi resa disponibile la sua tesi di dottorato *Dyskusja wokół sztuki religijno-narodowej na Ukrainie Zachodniej w latach 1880-1919*, Istituto di Storia dell'Arte, Università Cattolica di Lublino, Lublin 2006.

gli anni 1850-62 si riuscì a costruire solo un palazzo di tre piani, su progetto di Wilhelm Schmidt. Esso era destinato a centro culturale della comunità stessa. Solo negli anni 1878-98 si giunse ad edificare la chiesa secondo il progetto dell'architetto ucraino Silvestro Havryškevyč. Questa volta i lavori avanzavano a rilento non solo per mancanza di fondi, ma soprattutto a causa delle vivacissime discussioni sullo stile che doveva caratterizzare la chiesa. Nel Consiglio Nazionale di allora erano rappresentate infatti forti tendenze moscofile: esse rappresentavano un'arma ideologica contro la posizione privilegiata di cui godevano i polacchi nella Galizia da parte del governo austriaco. Tuttavia come a Kiev, con tutta una serie di diverse motivazioni, alla fine si rivelò dominante l'autonomia della tradizione locale. Havryškevyč inizialmente pensava ad un edificio con tre cupole disposte sulla stessa asse longitudinale, secondo l'esempio della più antica chiesa degli ucraini di Leopoli, ossia la già menzionata chiesa della Dormizione. Alla fine si dette però la preferenza ad un modello più attuale, incentrato sulla tradizione neoclassica anche se con chiari riferimenti alla tradizione bizantina: così, all'esterno è ben visibile la cupola al di sopra dell'incrocio del transetto con la nave centrale, mentre all'interno si trova ovviamente l'iconostasi. In realtà l'unico elemento che unisce questa chiesa con quella di Kiev è la struttura generale che era basata sul modello basilicale. Va anche sottolineato che le immagini per l'iconostasi vennero eseguite da artisti polacchi (Ferdynand Majerski e Tadeusz Popiel) e non ucraini. Anche a Leopoli si teneva dunque più ad un alto livello accademico che alle cause nazionali. Non è un caso che anche a Cracovia gli ucraini si rivolsero per l'esecuzione della iconostasi al più noto pittore polacco del tempo, Jan Matejko, nonostante il fatto che – pur essendo il più grande artista nel campo delle scene storiche polacche – non possedeva certamente analoga maestria per la pittura di figure della storia sacra, specialmente se dovevano essere eseguite alla maniera delle icone (Mohytyč 1997: 26-30).

3. *Conclusioni*

Tra Kiev e Leopoli esisteva nel XIX secolo una frontiera politica e culturale abbastanza netta. Tuttavia, in ambedue le parti dell'Ucraina 'spartita', la rinascenza dello stile bizantino seguiva tracciati e modelli di comportamento parzialmente analoghi. Da una parte l'architettura bizantineggiante esprimeva i desideri e le aspettative delle comunità locali legate alla propria tradizione. D'altra parte si manifestava evidente la dialettica del confronto con quello che appariva estraneo a questa tradizione. In ambedue i casi, per ragioni diverse, si è comunque rivelato dominante l'elemento che – se lo si considera dal punto di vista della tradizione artistica della chiesa locale – può definirsi esterno. In realtà non risulta ancora chiaro quanto l'autonomia della tradizione locale sia rimasta viva ed abbia contribuito alla peculiarità della realizzazione dei monumenti principali di quest'epoca nelle varie regioni ucraine. Neppure le ricerche più avanzate riescono a tutt'oggi a spiegare quali fossero veramente gli elementi

peculiari del neobizantinismo ucraino, che rendono quest'ultimo così diverso da quello russo. È evidente, ad esempio, che anche in Russia si riprendevano modelli bizantini medievali, ma si metteva l'accento piuttosto su ciò che collegava Mosca con la terza Roma, per cui alla fine i richiami al Medioevo bizantino-slavo venivano 'diluiti' in quello Quattrocentesco o anche Cinquecentesco: esempio macroscopico ne rimane la cupola, che continuava ad essere sempre quella a 'cipolla', sconosciuta nel mondo bizantino ed ovviamente anche a Kiev.

Molto rimane ancora da descrivere, analizzare e interpretare. Nonostante la poliedricità dell'argomento e il fatto che la letteratura critica non sia sempre di facile accesso per chi vive fuori dall'Ucraina, mi auguro di aver reso evidente quanto fosse complesso, nell'area di cui ci siamo occupati, il rapporto tra centro politico e periferia, e quanto quindi sia necessario che vi si dedichi maggiore attenzione.

Bibliografia

- Beretti 1884: A.V. Beretti, *O strojaščemsja sobore vo imja Vladimira v Kieve*, Kyjiv 1884.
- Biertasz 1998: A. Biertasz, *Rosyjski styl narodowy w architekturze cerkiewnej okolic Petersburga (połowa XIX-początek XX wieku*, in: D. Konstantynowa, R. Pasieczny, P. Paszkiewicz (a cura di), *Nacjonalizm w sztuce i historii sztuki 1789-1950*, Warszawa 1998, pp. 157-170.
- Bosomworth 1996: D. Bosomworth, *Byzantine Revival*, in: *The Dictionary of Art*, Willard 1996, V, pp. 339-340.
- Cormack 1999: R. Cormack, *Malowanie duszy: ikony, maski pośmiertne i całuny*, Kraków 1999.
- Kiričenko 1978: E.I. Kiričenko, *Russkaja architektura 1830-1910 godov*, Moskva 1978.
- Klimow 1998: P. Klimow, *Ikonografia Aleksandra Newskiego w religijnym malarstwie rosyjskim XIX i początku XX wieku. O związkach kultu, kultury i polityki w sztuce rosyjskiej*, in: D. Konstantynowa, R. Pasieczny, P. Paszkiewicz (a cura di), *Nacjonalizm w sztuce i historii sztuki 1789-1950*, Warszawa 1998, pp. 117-126.
- Krajnij, Stepanova 2004: K.K. Krajnij, S.S. Stepanova, *Vladimira, Ravnoapostol'nogo knjazja, sobor v Kieve*, in: *Pravoslavnaja enciklopedija*, VIII, Moskva 2004, pp. 678-681.
- Mohytyč 1997: R. Mohytyč, *Istoryko-architekturnyj atlas L'vova. Preobražens'ka cerkva*, L'viv 1997.

- Ostrowska-Kęblowska 1997: Z. Ostrowska-Kęblowska, *Dzieje Kaplicy Królów Polskich czyli Złotej w katedrze poznańskiej*, Poznań 1997.
- Petrov 1898: N.I. Petrov, *Iz istorii Kiewskiego Vladimirskogo sobora*, "Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii", 1898, 12, pp. 571-596.
- Nerdinger,
Gruhn-Zimmermann 1987: W. Nerdinger, A. Gruhn-Zimmermann (a cura di), *Romantic und Restauration: Architektur in Bayern zur Zeit Ludwigs I., 1825-1848*, München 1987.
- Ruskin 1932 J. Ruskin, *Le pietre di Venezia*, a cura di A. Guidetti, Torino 1932.
- Sarabanov 1990: D. Sarabanov, *Russian Art: from Neoclassicism to the Avant-Garde: painting, sculpture, architecture*, London 1990.
- Turner 1996: J. Turner (a cura di), *The Dictionary of Art*, 14 vv., Wil-lard 1996.
- Zubrzycki 1928: J. S. Zubrzycki, *Zabytki miasta Lwowa*, Lwów 1928.

Kiev città santa? Permanenze e discontinuità nella rappresentazione di un luogo-simbolo dell'ortodossia

Simona Merlo (Università Cattolica – Milano)

Kiev et Moscou: mythe ou héritage à partager? – si chiedeva Georges Nivat (1995: 471) in un articolo pubblicato dalla rivista “Cahiers du Monde russe” alla metà degli anni Novanta. Questo interrogativo attraversa tutta la storia della Chiesa di Kiev e si impone con forza nei primi decenni del Novecento. Kiev, luogo d'origine dell'ortodossia russa, era, infatti, città dal forte valore simbolico. Nel 1839 Aleksej Stepanovič Chomjakov nel suo poema *Kiev* cantava: “Gloria a te, antica Kiev, culla della gloria russa! Gloria al Dnepr tumultuoso fonte battesimale della Russia” (Chomjakov 1969: 112). Nell'immaginario imperiale Kiev era la città santa, “madre delle città russe”, la culla dell'antica Rus', il luogo dove essa aveva ricevuto il suo battesimo, come ricorda ancora oggi la grande croce bianca sulla collina di Volodymyr.

Simbolo della santità di Kiev era la Lavra delle Grotte, uno dei santuari più venerati di tutta l'ortodossia di matrice russa. Fondata alla metà dell'XI secolo dai santi Antonij e Feodosij, essa non era soltanto uno dei quattro maggiori monasteri della Chiesa russa, ma il luogo di nascita del suo monachesimo. La presenza della Lavra faceva di Kiev un centro religioso unico per l'ortodossia imperiale. Essa costituiva una delle principali mete di pellegrinaggio degli ortodossi dell'Impero, che venivano a venerare le reliquie degli oltre cento santi monaci che vi erano conservate. Alla fine del XIX secolo contava circa 300.000 presenze l'anno, pressappoco le stesse della Lavra della Trinità di san Sergio, nei pressi di Mosca (Zyrjanov 2002: 251). A Kiev vi erano, inoltre, molti altri monasteri – 20 nel 1905 –, che contribuivano a darle una fisionomia particolare, di “città santa”, all'interno della quale la Lavra, circondata da mura, costituiva una vera e propria cittadella.

All'inizio del XX secolo l'eparchia di Kiev era una delle sessantasei presenti sul territorio dell'Impero russo. Era anche una delle più grandi e delle più prestigiose: la Chiesa di Kiev, in quanto “madre” della Chiesa russa, aveva diritto a un seggio permanente al Santo Sinodo, insieme alle metropoli di San Pietroburgo e Mosca e all'esarcato della Georgia (Merlo 2005: 35).

La valenza religiosa di Kiev era continuamente richiamata nei discorsi dei metropoliti che si succedettero alla guida della Chiesa della città. Così si esprimeva il metropolita di Kiev Flavian (Gorodeckij), asceso alla cattedra di Kiev nel febbraio del 1903:

Per volontà divina, il Sovrano, Unto dal Signore, fece cadere la sua scelta su di me [...] e mi comandò di essere metropolita della madre delle città della Terra russa, dell'antica e gloriosa capitale, Kiev [...]. Io non posso non turbarmi e non trepidare, riconoscendomi indegno di stare in questo luogo (Merlo 2005: 35).

Oltre all'aspetto della santità, richiamata dal metropolita Flaviano e, con lui, dagli esponenti della Chiesa ortodossa, c'è una complessità della fisionomia di Kiev tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento che è indispensabile cogliere per comprendere l'anima della città, un tessuto complesso e articolato, connotato innanzitutto dalla peculiare composizione demografica e religiosa. Secondo i dati del censimento del 1897, la popolazione ucraina di Kiev costituiva il 22,2% del totale, contro il 54,2% della componente russa e il 12,1% di quella ebraica. Negli anni successivi la popolazione della città avrebbe subito un'evoluzione nel senso di una maggiore russificazione. Nel censimento del 1917, la percentuale di ucraini sarebbe scesa al 12%, quella russa salita al 49,5% e quella ebraica al 18,7%. Il 9,2% era costituito da polacchi, mentre il 4,4% degli abitanti di Kiev si dichiarava "piccolo-russo". Questa categoria comprendeva coloro che, sebbene fossero ucraini per nascita, non si riconoscevano nella nazionalità ucraina, ma si sentivano piuttosto membri della grande famiglia dei popoli russi (Guthier 1981: 158-161).

In tal senso Kiev era città dal profilo imperiale. A Kiev si incrociavano identità differenti e spesso contrastanti, che la rendevano città-ponte tra la tradizione occidentale e quella orientale, una città di frontiera. Il filosofo di Kiev Vasilij Zen'kovskij¹ – un intellettuale sensibile al discorso patriottico ucraino – parlava di "dualità della coscienza nazionale ucraina". Con tale espressione egli intendeva esprimere l'appartenenza degli ucraini a due culture: la russa e l'ucraina. In altre parole, sebbene la coscienza ucraina si fosse considerevolmente sviluppata nel corso del XIX secolo, essa restava intimamente e inescindibilmente legata alla cultura russa. Mosca e l'Ucraina, secondo la visione di

¹ Vasilij Vasil'evič Zen'kovskij (1881-1962), filosofo e teologo, fu docente alla cattedra di filosofia dell'Università "San Vladimiro" di Kiev e vicepresidente della Società filosofico-religiosa di Kiev fin dai suoi inizi. Ne divenne presidente nel 1918, quando questa si fuse con la Società scientifico-filosofica, conservando, però il nome di Società filosofico-religiosa. Durante il governo dell'etmano Pavlo Skoropad's'kyj ricoprì l'incarico di ministro dei culti, un'esperienza di cui ha lasciato memoria nel libro *Pjät' mesjacev u vlasti (15 maja-19 oktjabrja 1918 g.). Vospominanija*, Moskva 1995. Nel 1919 emigrò, dapprima a Belgrado, dove insegnò filosofia nella locale Università (1920-1923), e in seguito a Praga (1923-1926), dove fu direttore dell'Istituto pedagogico. Trasferitosi, infine, a Parigi, nel 1942 ricevette l'ordinazione sacerdotale nella metropoli dell'Europa occidentale – sotto la giurisdizione del patriarcato di Costantinopoli – guidata dal metropolita Evlogij (Georgievskij). Fu il primo presidente del Movimento cristiano studentesco russo [*Russkoe Studenčeskoe Christianskoe Dviženie*] e attivo collaboratore dell'Istituto teologico Saint-Serge di Parigi, dove insegnò filosofia e psicologia fino alla sua morte. Tra le sue opere principali *Psichologija dets'tva*, Leipzig 1924; *Russkie mysliteli i Evropa*, Paris 1955²; *Osnovy christianskoj filosofii*, 2 vv., Paris 1961-1964.

Zen'kovskij, erano state in passato e restavano nel tempo presente “parenti carnali” [*rodnye*] per origine, storia e fede. Simbolo di tale particolare rapporto era la città di Kiev, che per i russi è una città russa, come per gli ucraini è ucraina. Ed entrambe le parti hanno ragione, poiché Kiev non è né russa, né ucraina, ma è una città russo-ucraina, nella viva combinazione che unisce i due elementi” (Zen'kovskij 1995: 218).

Dal punto di vista religioso, Kiev non era soltanto ortodossa. Si è già detto della forte componente ebraica. A questa si affiancava la presenza dei battisti, connessa all'esistenza di un'importante colonia tedesca stabilitasi in città fin dai tempi di Caterina II. La presenza tedesca aveva reso Kiev il principale centro di diffusione del battesimo – nella variante dello štundismo – dell'Impero russo (Hamm 1993: 13; De Giorgi 2006). Secondo i dati riportati dalle relazioni dell'*ober-prokuror* del santo Sinodo, nel periodo compreso tra il 1907 e il 1914 Kiev occupava il primo posto tra i governatorati per le conversioni dall'ortodossia al battesimo, il 22,5% delle conversioni al battesimo di tutto l'Impero. Si segnalava inoltre la presenza di sette di vario genere, štundisti, evangelici, avventisti, seguaci del predicatore Kondratij Malëvannyj, e un'antica colonia di Vecchi Credenti (Klibanov 1980: 417).

Vi erano poi i polacchi cattolici, passati dalle 16.500 unità del 1897 alle 44.000 del 1909, un incremento dovuto alla competitività degli operai polacchi specializzati e alle migrazioni dalla Polonia verso Est, divenute più facili grazie all'espansione della linea ferroviaria russa. I polacchi, inoltre, esercitavano una notevole influenza economica in città grazie al fatto che a Kiev si trovavano le filiali di molte industrie che avevano la loro sede a Varsavia. Il governatore generale di Kiev scriveva nel 1911 a Nicola II che il proselitismo cattolico era “istigato a polonizzare la popolazione dell'intera regione” (Hamm 1993: 78-81). Sebbene tale apprensione non trovasse conferma nel numero effettivo di passaggi dall'ortodossia ad altre confessioni – come riportavano i dati dell'*ober-prokuror* (Merlo 2005: 45-46; 53) – la percezione che vi fossero nemici pronti ad assediare l'ortodossia (i polacchi e i membri delle sette) spingeva il metropolita di Kiev Flavian a incoraggiare le associazioni che si occupavano di diffondere la cultura religiosa ortodossa tra i diversi strati sociali della popolazione (Merlo 2005: 53-56).

In una città che in pochi anni stava sperimentando grandi trasformazioni, il problema di come contrastare il proselitismo delle sette e del cattolicesimo, e la propaganda antiortodossa, era avvertito dalla gerarchia ecclesiastica con più intensità che in altre regioni. All'inizio del XX secolo Kiev era infatti una città in via di espansione: tra il 1861 e l'inizio della prima guerra mondiale essa crebbe di ben otto volte, giungendo a contare oltre mezzo milione di abitanti (Herlihy 1981: 153). L'avvio del processo di industrializzazione, la comparsa della classe operaia, l'accelerazione dell'urbanizzazione ne avevano cambiato il volto e la composizione della popolazione. Kiev non era più soltanto la santa città dalle cupole d'oro, ma un centro urbano moderno in rapida trasformazione. Erano emersi problemi sociali quali la criminalità, l'alcolismo, la povertà, comuni a tutte le città industriali del paese. Questi fenomeni non potevano non avere ri-

percussioni anche sulla Chiesa. Se, infatti, quelli che il metropolita Flavian definiva “i parrochiani del popolo semplice”, cioè i contadini e quegli operai che non avevano reciso le loro radici contadine, erano “per la maggior parte religiosi, timorati di Dio e devoti”, non altrettanto si poteva dire di altre classi sociali, in cui ormai la disaffezione verso la Chiesa era evidente.

Al tempo stesso, Kiev era la città a cui il movimento nazionale ucraino guardava come alla capitale di quell’Ucraina che, proprio a cavallo dei due secoli, stava attraversando una fase di vivace risveglio nazionale, come ha messo in evidenza Giulia Lami in un suo recente libro (Lami 2005). Tale sentimento di rinascita nazionale, emerso nella Galizia asburgica tra i membri dell’*intelligencija* fuoriusciti dall’Impero russo, nei primi anni del Novecento diventò un movimento politico che, soprattutto con la rivoluzione del 1905, acquisì nuove energie saldandosi con le aspirazioni delle forze politiche di opposizione allo zarismo.

Tuttavia, l’elemento nazionale, fattore di importanza primaria negli avvenimenti che seguirono la rivoluzione del 1905, non giocò da subito un ruolo primario nelle vicende ecclesiastiche. Si sarebbe dovuto attendere la rivoluzione di febbraio perché la “particolarità ucraina” emergesse in tutta la sua portata anche nella vita della Chiesa. Soltanto con l’allentamento dei legami tra l’Ucraina e il governo centrale di Pietrogrado, a seguito del crollo dell’autocrazia, il movimento nazionale ucraino si sarebbe diffuso anche in alcuni circoli ecclesiastici, dividendo la Chiesa dell’Ucraina tra i fautori dell’unità con il patriarcato di Mosca e i sostenitori dell’autocefalia, in un confronto che avrebbe avuto uno dei suoi momenti più significativi nel Concilio panucraino del 1918².

In questo contesto il richiamo alla santità di Kiev e alla comune eredità condivisa con Mosca si fece sempre più insistente, in una gerarchia ecclesiastica estremamente preoccupata dalle aspirazioni nazionali ucraine. Il successore di Flavian, il metropolita Vladimir (Bogojavlenskij), in una lettera pastorale dell’agosto del 1917 aveva ripreso il tema dell’unità della Chiesa a partire dalla comune eredità della Rus’ di Kiev:

Al generale disastro di tutta la terra russa si aggiunge anche la nostra locale disgrazia, che accresce non poco l’afflizione spirituale. Io parlo di quella tendenza che è apparsa nella Russia meridionale e che minaccia di turbare la pace e l’unità della Chiesa. Per noi è terribile perfino sentir parlare di separazione della Chiesa russa meridionale dall’unica Chiesa ortodossa della Russia [*rossijskaja*]. Dopo una così prolungata vita comune hanno forse queste aspirazioni un qualche ragionevole fondamento? Da dove vengono? Non arrivarono forse da Kiev coloro che predicarono l’ortodossia per tutta la Russia? Davvero noi non vediamo tra gli ammiratori della Lavra delle grotte di Kiev quelli che vengono qui dai diversi luoghi della santa Rus’? [...] Perché dunque l’aspirazione alla separazione? A cosa essa condurrà? Certamente essa rallegrerà soltanto i nemici interni ed esterni. L’amore per il pro-

² Sulle vicende della Chiesa ucraina nel periodo compreso tra il 1917 e il 1920 si veda l’opera in tre volumi degli storici ucraini Vasyľ Ul’janovs’kyj e Bohdan Andrusyšyn (Ul’janovs’kyj 1997; Andrusyšyn 1997). Sugli stessi anni si veda anche Heyer 2003: 52-103.

prio luogo natale non deve superare e spegnere in noi l'amore per tutta la Russia e per l'unica Chiesa ortodossa russa (Merlo 2005: 177).

Vladimir non nominava la parola "Ucraina", che per lui era e doveva restare la "Russia meridionale". In quanto ai movimenti che agitavano la Chiesa, essi andavano contro la "purezza" e l'"immutabilità" della fede ortodossa e costituivano un attentato all'unità della Chiesa. La preoccupazione maggiore di Vladimir nei mesi che precedettero la sua morte fu quella di non separare la Chiesa di Kiev da quella russa. Egli considerava Kiev la culla dell'ortodossia, il luogo da cui aveva cominciato a espandersi il cristianesimo nelle terre russe: "Io non temo niente e nessuno – avrebbe detto a un suo visitatore nel mese di dicembre –. Io sono pronto a dare in qualsiasi momento la vita per la Chiesa di Cristo e per la fede ortodossa [...]. Io sino alla fine della mia vita soffrirò perché si conservi l'ortodossia in Russia laddove essa prese inizio" (Merlo 2005: 177-178).

Dello stesso tenore era l'intervento del metropolita Platon (Roždestvenskij) alla seduta inaugurale del Concilio panucraino, il 7 gennaio 1918. Platon, che era un buon conoscitore delle vicende ecclesiastiche di Kiev, essendo stato in precedenza rettore dell'Accademia teologica e vescovo vicario, era presente all'assemblea quale rappresentante di Tichon, da poco asceso al ricostituito soglio patriarcale di Mosca. Nel suo discorso Platon fece appello all'unità della Chiesa ortodossa russa richiamando i membri del Concilio all'unione della Rus' ortodossa e alla comune eredità kieviana:

Per ora ci è rimasta ancora intatta soltanto la Chiesa, questo faro che ci salva dall'agitazione presente: e dunque noi pensiamo, siamo convinti che la nostra salvezza stia soltanto nell'unità della Chiesa. Oh, se da qui, dalle sante colline di Kiev, dal Concilio della Chiesa ucraina risuonasse un invito percepibile non soltanto in Ucraina, ma in tutta la Russia, alla fraternità, all'amore, all'unità! [...] Non soltanto l'Ucraina, ma pure tutta la Rus' ortodossa esclamerebbe con tutta l'anima: gloria e ringraziamento a Dio! La vecchia Kiev diventa quello che era quando presero inizio tanto la vita politica quanto quella religiosa del popolo russo. Allora da Kiev vennero l'ordinamento e l'organizzazione della terra russa; la stessa cosa può avvenire anche oggi: come allora un russo, dopo essere uscito dalle onde del Dnepr da cristiano, illuminò tutta la terra russa con la luce della fede di Cristo, così anche oggi può essere compiuta dai figli ortodossi dell'Ucraina che si sono riuniti a Kiev una non minore opera cristiana, con l'espressione dell'amore fraterno verso tutti gli ortodossi russi sofferenti e con l'aspirazione a rafforzare l'unità della santa Chiesa russa [...]. Gioiranno anche quegli artefici della storia dell'Ucraina, combattenti per la sua vita civile e religiosa, nostri padri e nonni, che si sono sempre ritenuti ortodossi, russi e figli della propria patria, la natale Ucraina. Anche tutto il popolo che abita l'Ucraina comprenderà correttamente e dovrà stimare questo grande atto; esso si rallegrerà con tutto il cuore, poiché vedrà che il Concilio della Chiesa ucraina, dopo essersi riunito per un'opera grande e santa, pone a esso [Concilio] un fondamento opportuno, che conferma l'unità della Chiesa (Merlo 2005: 205-206).

Nella stessa seduta conciliare alle parole di Platon fecero eco quelle del metropolita di Kiev Vladimir, che riprendevano in gran parte il tema contenuto nel-

l'esortazione pastorale indirizzata ai fedeli di Kiev nell'agosto del 1917: l'identità tra la storia della Chiesa russa "del Nord" e di quella ucraina "del Sud".

Invocando la benedizione di Dio sui lavori del Concilio, io non posso nascondervi il mio stato d'animo dolente e preoccupato per le persistenti aspirazioni all'autocefalia della Chiesa ucraina che si sono già manifestate tra i membri del Concilio. Quali basi possono esserci per l'autocefalia? Alla Lavra delle Grotte di Kiev riposano gli asceti di tutta la Russia; davvero gli uomini del Nord non hanno lavorato qui per la santa Chiesa? Non sono stati forse loro a creare una Chiesa possente e l'unica possente Russia? (Merlo 2005: 205-206)

Tale visione sarebbe stata messa in crisi dalle vicende della guerra civile e della repubblica ucraina, quando, sotto la spinta nazionale di una parte dell'*élite* politica, si assistette all'"ucrainizzazione" di Kiev, un fenomeno che ebbe ripercussioni anche sulla Chiesa, e che avrebbe condotto, nel 1921, alla formazione della Chiesa autocefala ucraina³. Fu tuttavia l'inserimento dell'Ucraina nel sistema sovietico, nei primi anni Venti, a soffocare la particolarità della Chiesa ortodossa di Kiev e ad accomunare il suo destino a quello della Chiesa del resto dell'Unione Sovietica. Nella Kiev sovietica non c'era più spazio per la santità. La sovietizzazione della città, l'applicazione della politica antireligiosa, le campagne organizzate contro la Chiesa e la fede lacerarono quel tessuto spirituale che aveva costituito la particolarità di Kiev. Eppure, Kiev continuò in qualche modo a essere considerata una città santa. Nonostante avesse perduto il ruolo di centro politico dell'Ucraina di cui aveva goduto fino ad allora a vantaggio di Char'kiv – che i bolscevichi elessero a capitale dell'Ucraina sovietica – Kiev sarebbe sempre rimasta il principale centro culturale e religioso ucraino e la città dove maggiormente si sarebbe concentrata la lotta antireligiosa intrapresa dai bolscevichi.

A Kiev la resistenza dei credenti alle campagne antireligiose avviate dalla dirigenza sovietica fu maggiore che in altri governatorati dell'Ucraina. La campagna per la requisizione degli oggetti preziosi appartenenti alla Chiesa, promossa dal potere sovietico nel 1922 con il pretesto di aiutare le vittime della carestia che aveva colpito la regione del medio e basso Volga, il nord del Caucaso e parte dell'Ucraina, incontrò a Kiev la ferma opposizione dei credenti, come risulta dai documenti del fondo del Comitato centrale del partito comunista dell'Ucraina. Ad esempio, in un interrogatorio del presidente del comitato esecutivo del governatorato di Odessa all'arcivescovo della città, Feodosij (Feodosiev), quest'ultimo, alla domanda su quale fosse l'atteggiamento delle comunità parrocchiali di Odessa nei confronti delle confische, rispondeva: "Qui va di gran lunga meglio che a Kiev, soltanto una piccola chiesa è contraria" (Merlo 2005: 255). E, ancora, nei bollettini compilati dalla commissione centrale ucraina per la requisizione degli oggetti di valore presieduta da Mykola Skrypnyk, si legge, a proposito delle requisizioni effettuate nel maggio del 1922:

³ Sul processo che portò alla formazione della Chiesa autocefala ucraina si veda Bociurkiv 1960: 216. Gli atti del Concilio panucraino del 1921 sono stati pubblicati nel 1999 (Mychajlyčenko *et al.* 1999).

Governatorato di Kiev. Per il caso dell'occultamento degli oggetti preziosi del monastero di san Michele è stato chiamato a rispondere il Consiglio parrocchiale. Nei distretti, 33 Consigli parrocchiali sono stati sottoposti al processo del tribunale rivoluzionario per non aver presentato i libri degli inventari [degli oggetti di valore] (Merlo 2005: 264).

La resistenza dei credenti di Kiev era intimamente connessa al significato spirituale che la città ricopriva, alla sua natura di capitale religiosa dell'Ucraina e all'importanza che essa rivestiva per tutta l'ortodossia di matrice kieviana. In tal senso, la Lavra delle Grotte, per il valore religioso di cui era portatrice, assurse a simbolo della resistenza dei credenti di Kiev non soltanto alle requisizioni, ma, più in generale, alle repressioni di cui era fatta oggetto la Chiesa (Krajnja 2001: 243).

La Lavra era stata nazionalizzata a seguito della promulgazione del decreto del governo ucraino di separazione della Chiesa dallo Stato del 22 gennaio 1919, che replicava la legislazione sovietica in materia di rapporti tra la Chiesa e lo Stato⁴. Insieme alla personalità giuridica, la Lavra era stata privata di tutti i suoi beni e dei suoi terreni. Per assicurare una forma di sussistenza alla comunità, l'assemblea ecclesiastica della Lavra, con a capo l'archimandrita Kliment (Žeretenko), aveva costituito, nell'aprile del 1919, la "Comunità di lavoro agricola e di artigianato delle Grotte di Kiev". Lo statuto di tale comunità di lavoro, di cui i monaci e i novizi risultavano essere i dipendenti, era stato redatto sul modello delle cooperative comuniste. Con tale *escamotage* i monaci della Lavra e l'ampia cerchia dei loro amici avevano tentato di prolungare l'esistenza della comunità monastica (Nikodimov 1999: 178).

In tale contesto la campagna per la requisizione degli oggetti di valore della Chiesa servì da pretesto alle autorità sovietiche per lanciare una nuova offensiva nei confronti della Lavra e per giungere alla sua liquidazione. Sempre più frequentemente apparivano sulla stampa articoli che esaltavano le ricchezze custodite nel monastero e sottolineavano come con la vendita degli oggetti di valore della Lavra si sarebbero potute salvare molte vite umane. Scriveva il giornale "Proletarskaja Pravda" il 21 marzo 1922:

La Lavra di Kiev, con le sue incalcolabili ricchezze, come gli oggetti preziosi in oro e con brillanti, potrebbe, secondo l'opinione di persone competenti in questa questione, sfamare ben più di una decina di migliaia di affamati (Bačins'kyj 1999: 434).

Tra il 6 e il 13 aprile del 1922 i tesori della Lavra furono sottoposti alla confisca, così come quelli della cattedrale di santa Sofia e del monastero di san Michele. Il Consiglio parrocchiale di quest'ultimo fu accusato di avere nasconduto le ricchezze del monastero perché non fossero rinvenute dalla commissione per la requisizione e fu sottoposto al giudizio del tribunale rivoluzionario. A maggio furono soggetti alle requisizioni anche i monasteri di san Iona, Kitaevo,

⁴ Il testo del decreto è pubblicato in *Cerkov' i gosudarstvo* (1922: 3-4).

Goloseevo e Mežigorskij. Diciotto membri dei Consigli ecclesiastici dei primi tre monasteri furono arrestati per non aver presentato alla commissione per la requisizione gli inventari degli oggetti di valore conservati nei rispettivi monasteri; per lo stesso motivo fu avviata un'inchiesta nel monastero Mežigorskij (Merlo 2005: 262).

Tali episodi costituirono l'inizio della spoliazione di Kiev, della sua riduzione a città sovietica. Eppure le autorità sovietiche utilizzarono proprio la valenza simbolica di Kiev per lanciare la loro offensiva contro la Chiesa patriarcale guidata da Tichon. La campagna diffamatoria intrapresa contro il patriarca dalla stampa sovietica nel 1925 prese le mosse da un episodio avvenuto alla Lavra delle Grotte di Kiev. All'inizio del 1924 il patriarca aveva posto la Lavra sotto la propria diretta competenza, per evitare che cadesse nelle mani della "Chiesa viva", uno dei raggruppamenti ecclesiastici del movimento di quella Chiesa del Rinnovamento promossa dal potere sovietico nei primi anni Venti per indebolire la Chiesa patriarcale. Tale tentativo si era rivelato inutile e alla fine dello stesso anno i "rinnovatori" si erano impadroniti della Lavra. Nel gennaio del 1925 alcuni articoli apparsi sulla stampa annunciarono il ritrovamento nella Lavra di oggetti preziosi nascosti dai monaci al tempo delle requisizioni, insieme a una "vasta corrispondenza controrivoluzionaria" indirizzata dalla "rete spionistica dei monaci" al patriarca Tichon. L'intento di tale campagna era evidentemente non soltanto quello di provare l'attaccamento dei monaci della Lavra alle ricchezze, ma soprattutto quello di gettare il discredito sul patriarca, accusato di avere ordinato l'occultamento di tali oggetti. Tichon stesso intervenne sulla questione, con una dichiarazione pubblicata sulle "Izvestija" del 18 gennaio 1925, in cui respingeva le accuse rivoltegli e definiva la Lavra delle Grotte di Kiev "baluardo dell'ortodossia da tempo immemorabile" e "focolare dell'ortodossia" (Gubonin 1994: 350). Un articolo del giornale dei "rinnovatori" ucraini, "Golos Pravoslavnoj Ukrainy", utilizzava la fama della santità della Lavra in chiave antipatriarcale. Scriveva il giornale a commento delle dichiarazioni di Tichon:

Con quale ignominia tutto questo ricade sui dirigenti di un monastero popolare tanto glorioso! Il luogo di supremi gesti ascetici di amore verso Dio e verso il prossimo è divenuto un focolare di insensibilità e di spietatezza verso il popolo, i cui membri morivano a migliaia per la fame; il luogo del pensiero rivolto a Dio e della salvezza dell'anima è divenuto un covo di politicanti e di lotta criminosa contro il potere dello Stato ("Golos Pravoslavnoj Ukrainy" 1925: 7).

Risulta evidente come il valore simbolico della Lavra delle Grotte fosse sfruttato strumentalmente dal potere sovietico, e dai "rinnovatori" che con esso collaboravano, per scardinare la fiducia e la stima che Tichon personalmente e la Chiesa patriarcale nel suo insieme godevano presso la popolazione ortodossa. Tale vicenda confermava come Kiev restasse un centro religioso di importanza primaria non soltanto per l'Ucraina, ma per tutta la Chiesa ortodossa dell'ex Impero russo.

Ciò spiega, almeno in parte, l'accanimento con cui il potere sovietico procedette a smantellare quanto restava di Kiev come "città santa": la trasformatio-

ne della Lavra delle Grotte in museo già nel 1926; la liquidazione dei monasteri (tutti i luoghi di preghiera nel territorio dei monasteri della Lavra, di san Floro, di san Iona, dell'Intercessione della Madre di Dio, di Kitaevo e dell'Elevazione furono chiusi nel 1929); la massiccia chiusura delle chiese di Kiev (Merlo 2005: 389).

Le repressioni del 1937 segnarono una svolta nella liquidazione della presenza cristiana a Kiev e in tutta l'Ucraina. La Chiesa restò senza preti, mentre ben pochi erano gli edifici religiosi ancora in uso. Delle 1.710 chiese funzionanti nel 1917 nell'eparchia di Kiev, nel 1939 ne restavano aperte soltanto 2; dei 1.435 preti, 277 diaconi e 1.410 *psalomščiki* (coloro che avevano ricevuto un ordine minore) in attività nel 1917, nel 1939 rimanevano 3 preti, un diacono e 2 *psalomščiki*. Neppure uno dei 23 monasteri attivi nel 1917 – dove risiedevano 5.193 monaci – era rimasto aperto. Tra le chiese andate distrutte vi erano alcuni capolavori artistici quali la cattedrale di san Nicola (XVII secolo), il monastero di san Michele dalle Cupole d'Oro (secoli XI-XII), il monastero della Fraternità, annesso all'Accademia teologica (XVII secolo), le chiese dei Tre Santi e della Dormizione (entrambe del XII secolo), quelle di sant'Elia, di san Pietro e Paolo, di san Nicola il Misericordioso, della santa principessa Ol'ga e il campanile del monastero di san Cirillo. La cattedrale di santa Sofia era già stata trasformata in museo, così come la Lavra delle Grotte (Merlo 2005: 428; Anisimov 1992; Lysenko 1998).

Alla vigilia della seconda guerra mondiale il potere sovietico aveva completato la liquidazione della Chiesa e cancellato il profilo di Kiev quale "città santa". La presenza cristiana a Kiev non era più visibile, mentre la fede religiosa, dichiarata "sopravvivenza", "residuo" del passato, si conservava nel profondo, nello spazio delle coscienze dei credenti, come avrebbe dimostrato il censimento della popolazione sovietica del 1937 (Blum 1998; Corley 1994).

Soltanto dopo il crollo dell'URSS l'eredità ortodossa di Kiev è tornata a costituire un tema sensibile – dentro e fuori dell'Ucraina ormai indipendente – della discussione storiografica; si tratta, tuttavia, di un dibattito in cui la riflessione storica si trova spesso soverchiata da passioni, interessi e considerazioni di altro ordine.

Bibliografia

- Andrusyšin 1997: B. Andrusyšin, *Cerkva v ukrajins'kij deržavi 1917-1920 rr. (doba Dyrektoriji UNP)*, Kyjiv 1997.
- Anisimov 1992: A. Anisimov, *Skorbnoe besčuvstvie. Na dobriju pamjat' o Kieve, ili grustnye progulki po gorodu, kotorogo net*, Kyjiv 1992.
- Bačins'kyj 1999: P.P. Bačins'kyj (a cura di), *Dokumenty trahičnoji istoriji Ukrajinjy (1917-1927 rr.)*, Kyjiv 1999.

- Blum 1998: A. Blum, *A l'origine des purges de 1937: l'exemple de l'administration de la statistique démographique*, "Cahiers du Monde russe", XXXIX, 1998, 1-2, pp. 169-197.
- Bociurkiv 1960: B. Bociurkiv, *The Autocephalous Church Movement in Ukraine: the Formative Stage (1917-1921)*, "The Ukrainian Quarterly", XVI, 1960 (Winter), pp. 211-223.
- Cerkov' i gosudarstvo* 1922: *Cerkov' i gosudarstvo. Sbornik postanovlenij, cirkuljarov po otdeleniju cerkvi ot gosudarstva, otčetov i raz'jasnenij Likvidacionnogo Otdela NKJ*, Charkiv 1922.
- Chomjakov 1969: A.S. Chomjakov, *Stichotvorenija i dramy*, Moskva 1969.
- Corley 1994: F. Corley, *Believers' Responses to the 1937 and 1939 Soviet Census*, "Religion, State and Society", 1994, 4, pp. 403-417.
- De Giorgi 2006: R. De Giorgi, *I 'quieti della terra': gli štundisti. Un movimento evangelico-battista nella Russia del XIX secolo*, Torino 2006.
- Gubonin 1994: M.E. Gubonin (a cura di), *Akty Svjatejšego Tichona, patriarcha Moskovskogo i vseja Rossii, pozdnejšie dokumenty i perepiska o kanoničeskom preemstve vysšej cerkovnoj vlasti 1917-1943*, Moskva 1994.
- Guthier 1981: S.E. Guthier, *Ukrainian Cities during the Revolution and the Interwar Era*, in: I. L. Rudnytsky (a cura di), *Rethinking Ukrainian History*, Edmonton 1981, pp. 156-179.
- Hamm 1993: M.F. Hamm, *Kiev: A Portrait, 1800-1917*, Princeton 1993.
- Heyer 1953: F. Heyer, *Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945*, Köln 1953.
- Heyer 2003: F. Heyer, *Kirchengeschichte der Ukraine im 20. Jahrhundert. Von der Epochenwende des ersten Weltkrieges bis zu den Anfängen in einem unabhängigen ukrainischen Staat*, Göttingen 2003.
- Herlihy 1981: P. Herlihy, *Ukrainian cities in the nineteenth century*, in: I.L. Rudnytsky (a cura di), *Rethinking Ukrainian History*, Edmonton 1981, pp. 135-155.
- Klibanov 1980: A.I. Klibanov, *Storia delle sette religiose in Russia. Dagli anni '60 del XIX secolo al 1917*, a cura di V. Zilli, Firenze 1980 (trad. it. R. Loy, ed. or. *Istorija religioznogo sektantstva v Rossii. 60-e gody XIX v.-1917 g.*, Moskva 1965).

- Krajnja 2001: O.O. Krajnja, *Kyjevo-Pečers'kyj monastyr u 1919-1929 rr.*, "Vira i rozum", 2001, 2, pp. 241-255.
- Lami 2005: G. Lami, *La questione ucraina tra '800 e '900*, Milano 2005.
- Lysenko 1998: A.E. Lysenko, *Religija i cerkov' na Ukraine nakanune i v gody vtoroj mirovoj vojny*, "Voprosy istorii", 1998, 4, pp. 42-57.
- Merlo 2005: S. Merlo, *All'ombra delle cupole d'oro. La Chiesa di Kiev da Nicola II a Stalin (1905-1939)*, Milano 2005.
- Mychajlyčenko et al. 1999: G.M. Mychajlyčenko, L.B. Pyljavec', I.M. Prelovs'ka (a cura di), *Peršyj Vseukrajins'kyj Pravoslavnyj Cerkovnyj Sobor UAPC 14-30 žovtnja 1921 roku. Dokumenty i materialy*, Kyjiv-L'viv 1999.
- Nivat 1995: G. Nivat, *Kiev et Moscou: mythe ou héritage à partager?*, "Cahiers du Monde russe", XXXVI, 1995, 4, pp. 471-480.
- Nikodimov 1999: I.N. Nikodimov, *Vospominanie o Kievo-Pečerskoj Lavre (1918-1943 gg.)*, Kyjiv 1999 (München 1960¹).
- Ul'janovs'kyj 1997a: V. Ul'janovs'kyj, *Cerkva v ukrajins'kij deržavi 1917-1920 rr. (doba Ukrajins'koji Central'noji Rady)*, Kyjiv 1997.
- Ul'janovs'kyj 1997b: V. Ul'janovs'kyj, *Cerkva v ukrajins'kij deržavi 1917-1920 rr. (doba Het'manaty Pavla Skoropads'koho)*, Kyjiv 1997.
- Zen'kovskij 1995: V.V. Zen'kovskij, *Pjat' mesjacev u vlasti (15 maja-19 oktjabrja 1918 g.)*. *Vospominanija*, Moskva 1995.
- Zyrjanov 2002: P.N. Zyrjanov, *Il monachesimo russo tra XIX e XX secolo. Tradizione e rinnovamento*, in A. Mainardi (a cura di), *Vie del monachesimo russo, Atti del IX Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sezione russa "Vie del monachesimo russo" (Bose, 20-22 settembre 2001)*, Magnano (Bi) 2002, pp. 247-268.

Kiev tra romanzo e romanza: La desacralizzazione del *topos* cittadino

Tamara Hundorova (Accademia delle Scienze – Kiev)

Il “testo kieviano” ha un contenuto essenzialmente sacrale. La testualità tradizionale di Kiev – osserva giustamente Oleh Šama – si fonda su “due intrecci fondamentali del metalibro su Kiev: la sua sacralità e la sua escatologia” (Šama 2000:28). L’epoca del modernismo ci ha dato più di una trascrizione di questo metalibro della “Kiev antica”, il che permette di parlare di un peculiare palinsesto kieviano. Uno dei personaggi de *La città* (1928), il romanzo di Valerjan Pidmohyl’nyj dedicato appunto a Kiev, esprime in modo assai deciso la sua insoddisfazione nei confronti dell’ormai arcaica topica della città. “Lo sapete che cos’è la nostra città?” egli domanda. E risponde: “Una carogna storica. Puzza da secoli. Verrebbe voglia di farle prendere aria.” (Pidmohyl’nyj 1989: 104).

Nella letteratura del modernismo il tema urbano è centrale. I processi della modernizzazione sono legati all’appropriazione di un nuovo spazio socio-culturale e psicologico, di un *u-topos* (ossia, di un luogo utopico) della città che si trova all’altro estremo rispetto all’ordine naturale, che si associa con un progetto razionale di creazione di uno spazio ideale di vita e definisce lo spazio del desiderio individuale. La nuova immagine della città nell’epoca del modernismo è accompagnata da un nuovo simbolismo del suo ritmo temporale e del suo paesaggio psicologico: questo comporta una riformulazione delle contrapposizioni che erano insite nella metaforica archetipica della città, ovvero la contrapposizione di natura e cultura, di città e campagna, di sacro e profano, di maschile e femminile.

Nella letteratura ucraina del modernismo il codice mitologico sacrale di Kiev acquista una modalità nuova, ironica. Tuttavia, la specificità della creazione dell’*u-topos Kiev* risiede nel fatto che esso funziona anzitutto sul piano di una modalità che – ragionando secondo le categorie di Frye – si potrebbe definire come “modo medio-mimetico” (quello della “leggenda” e quello “ironico”) fra quello “alto” della tragedia e quello “basso” della commedia. Si può dire allora che nella città si fonde la tipologia immaginifica del romanzo e quella ironica: ossia, il romanzo che ha il suo analogo nell’innocenza, e il mito ironico che ha il suo analogo nell’esperienza. Possiamo dunque considerare quale codice semiotico del testo kieviano del modernismo il romanzo (e la romanza) in quanto manifestazione di una cultura cittadina che si pone come contrappeso ai modelli classici della creazione popolare, idealizzata fin dall’epoca romantica e collegata alla cultura della campagna.

Ci proponiamo in questa sede di evidenziare come il tradizionale codice mitologico di Kiev viene sostituito dal cronotopo del romanzo e della romanza del testo kieviano. La topica urbana della Kiev del modernismo si serve assai spesso della contrapposizione di città e campagna. L'elemento pastorale, la comparazione di Kiev con un giardino, la sua identificazione con una donna, con l'innocenza, la purezza e l'amore diventano elementi inseparabili della romanza kieviana. Non a caso il fatto che, fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, siano comparse a Kiev ed abbiano goduto di enorme popolarità le romanze cittadine, testimonia dell'attualità dell'atmosfera "romantica" nello spazio *u-topico* di Kiev-città giardino. Fra gli esempi più famosi ricordiamo la romanza *Son sfioriti da tempo i crisantemi nel giardino*. Né va dimenticato che il ben noto attore ed esecutore di romanze Aleksandr Vertinskij era nato a Kiev, anche se divenne famoso a Mosca.

La figurality e la cultura della romanza, che è stata ampiamente sviluppata nella letteratura a partire dalla fine del XIX secolo, è cosa assai diversa dal mito di Kiev nell'ipostasi di città 'antica', 'santa'. Proprio la topica della Kiev della romanza rappresenta uno stadio di transizione dal mito sacrale verso il nuovo topos urbano della città-megalopoli, la quale si presenta nella forma "della moderna metropoli labirintica, in cui prevale, sul piano emotivo, un senso di solitudine e la mancanza di comunicazione" (Frye 2000: 204).

Sempre stando a Frye, la città (nella metaforica cristiana si tratta di Gerusalemme, del regno celeste) si identifica nella figurality mitica apocalittica con le creazioni della cultura, col Tempio. All'interno delle coordinate di un tale mito apocalittico la Kiev dalle Cupole d'oro diviene Città Santa, Tempio di Dio. Al polo opposto di questo mito si trova il mito ironico, che Frye connette col simbolismo demoniaco, con la parodia, col discorso del desiderio individuale: "Le immagini apocalittiche sono appropriate al modo mitico, e le immagini demoniache al modo ironico nella fase tarda in cui esso ritorna verso il mito." (Frye 2000: 199). In questo senso il mondo della romanza è il corrispettivo, l'analogo del mondo apocalittico.

La metaforica archetipica tradizionale di Kiev prende l'avvio dal *Racconto degli anni passati* del XII secolo e possiede varie codificazioni. Nell'episodio di S. Andrea che dà la sua sacra benedizione alle colline dove sorgerà la città di Kiev, il mito sacrale cristiano lega in un tutto unico le "colline", la "benedizione divina" e le molte chiese". Per l'annalista, tuttavia, il simbolismo archetipico di Kiev possiede un significato non solo sacrale, ma anche "familiare", legato alla stirpe: egli narra anche la leggenda pagana sull'origine della città, ossia sui tre fratelli Kyj, Šček e Choriv, e sulla loro sorella Lebyd', che si sarebbero insediati sulle colline di Kiev: "E costruirono una città in onore del loro fratello maggiore, e la chiamarono Kiev". Assieme alla storia sacrale cristiana e a quella pagana genealogico-principesca, l'annalista Nestore riporta una terza storia sull'origine della città che potremmo definire come una versione profana di contenuto "nominativo-personalistico". È questa la storia del traghettatore Kyj, che trasportava la gente al di là del Dnipro, e da questo sarebbe derivato il detto: "al traghettatore di Kiev". Nestore in realtà ritiene poco credibile questo racconto e gli preferisce

quello della genesi principesca. Rimane il fatto che esistono almeno tre diversi paradigmi di lettura del testo kieviano, posti a fondamento del prototesto della città.

Fin dal suo stesso inizio, dunque, il testo “antico-kieviano” si forma all’interno di categorie figurative apocalittiche come città delle chiese e delle colline sacre, e al tempo stesso come città di un peculiare connubio familiare, città legata ad una stirpe. Per la sua origine, è una città di principi, di una stirpe: qui Šček, Choriv e Lebyd’ fondano una città in onore del fratello Kyj. La città diviene allora prototipo del corpo della famiglia, della stirpe, un “corpo unitario”. Ricordiamo anche che, nella narrazione dell’annalista, l’apostolo Andrea primo Chiamato giunse alle colline di Kiev pensando di arrivare a Roma: in qualche modo sembra che Kiev divenga un sostituto apocalittico di Roma.

Il testo kieviano tradizionale aveva un asse sacrale: santificate dalle parole di S. Andrea, le colline di Kiev e le sante Grotte della Laura costituivano la verticale sacra della città. Grazie a questa sua dimensione sacrale Kiev si trasforma facilmente nella città santa ideale – la Nuova Gerusalemme. Le colline di Kiev, elevate all’altezza del cielo, si fanno immagine ideale della Città di Dio, quale la vide, giungendo a Kiev per la prima volta dopo aver scontato la pena, il galeotto protagonista del poemetto *Varnàk* di Taras Ševčenko (1848):

... Guardo,
Sospesa come in cielo sta –
Nostra, santa – Kiev la Grande.
Sacra meraviglia, risplendono
Le chiese del Signore, quasi con
Dio stesso chiacchierando.

L’asse sacro verticale s’incontra con un asse orizzontale costituito dalla sponda sinistra e da quella destra del Dnipro che tagliano la città in due parti. Se si prende in considerazione la genealogia kieviana legata al traghettatore Kyj – che funge da intermediario fra le due rive e, su un piano mitico rituale, da mediatore fra il sacro e il profano, fra il mondo apocalittico e quello demoniaco –, allora si può stabilire che il simbolismo arcaico di Kiev include organicamente dentro di sé anche l’opposizione fra mondo reale e metafisico. Una variante di questa interpretazione viene offerta dall’opposizione della città alta, principesca, e della città bassa, il Podil: in questo caso l’*Andrijivs’kyj uzviz*, la Discesa di S. Andrea, acquisisce una dimensione metafisica, come del resto il fiume, il Dnipro. Questo appare evidente anche nell’interpretazione di Nicola Gogol’.

Nella letteratura della seconda metà dell’Ottocento l’immagine romantico-romanzesca e quella realistica di Kiev si ravvicinano sulla base di una percezione della città come legata alla naturalezza e alla spontaneità, e della sua somiglianza con la campagna, con la città-giardino. La visione apocalittica della città-tempio e l’immagine demoniaca della città-formicaio convivono l’una accanto all’altra, anche se comincia a farsi sentire la tendenza a rappresentare la vita borghese, il che automaticamente toglie a Kiev la tensione che viene

dall'idea di "città santa". È così che, nel romanzo di Nečuj-Levyc'kyj *La famiglia dei Kajdaš*, alla periferia del mito "antico-kieviano" si crea la sua ipostasi topografica profana. È la città-formicaio, il luogo dove l'essere umano si può perdere e dove, nelle tenebre della notte, un monaco può scambiare una fanciulla con una vecchia. I "segni" sacri di Kiev ancora definiscono il paesaggio della città: la pittoresca immagine rappresentata dalle "cime dorate" delle cupole e dai luoghi "santi". Questa è la città sacra come la vede la protagonista del romanzo, Melaška, allorché vi si avvicina: "Il sole splendeva sulle colline di Kiev: le cupole d'oro risplendevano e pareva che bruciassero. Quelle cupole dorate e i campanili bianchi le sembravano una favola meravigliosa. Era la prima volta che andava a Kiev." (Nečuj-Levyc'kyj 1986, II: 225).

La topografia della Kiev di Nečuj-Levyc'kyj viene definita dalle chiese, dai monasteri, dalle reliquie. Così descriveva la mappa della vecchia Kiev la *baba* Palaška: "Ecco là il grande campanile della Laura, e lì vicino la Laura stessa, e un po' più lontano Santa Sofia, e quella è Santa Barbara." (Nečuj-Levyc'kyj 1986, II: 225). Guardando più da vicino, però, ci si accorge che la sacralità già la si calcola in termini di quantità, in modo commerciale, ossia secondo il numero delle reliquie. "Andate a far digiuno e penitenza nel nostro monastero nel Podil, da San Frolo e Lauro. Da noi ci sono più reliquie che in tutti gli altri monasteri: abbiamo una particella di uno dei bambini uccisi da Erode, c'è la veste di Cristo e il sangue delle ferite di Cristo, e le penne dell'arcangelo Gabriele, e il latte della Madre di Dio" – dice la monaca che alletta i fedeli verso il suo monastero (Nečuj-Levyc'kyj 1986, II: 225).

Nel romanzo *Le nuvole* Nečuj-Levyc'kyj trasforma la città-chiesa in città-giardino e crea un'immagine dissacrata, imborghesita, della Kiev sacrale. Nel Podil crescono antichi giardini lussureggianti e s'innalzano case in muratura di vecchio stile, e "proprio sotto le finestre, accanto alla casa, fiorivano arbusti di rose, di lillà e di gelsomino, crescevano i gigli, le peonie, il costo aromatico, la giorgina, si vedevano i fiori azzurri dell'aconito, crescevano persino cespugli di levistico, di ruta e di pervinca, come sotto le finestre delle case di campagna." (Nečuj-Levyc'kyj 1993: 31). Il paesaggio più vicino è completato dalla prospettiva lontana: il panorama di Kiev, dove le sante chiese della Laura e di S. Andrea sono circondate "di bianche pareti in muratura e di edifici" ed hanno l'aspetto "di un bouquet di fiori dorati", mentre "il Podil, infiltrandosi come un corno nel Dnipro, sembrava galleggiare sull'acqua azzurra e trasparente con le sue chiese e i suoi edifici" (Nečuj-Levyc'kyj 1993: 14).

In questo modo, la desacralizzazione realistica di Kiev si attua grazie al fatto che la sua topica viene riempita da una "oggettualizzazione" urbana, più precisamente borghese (ad esempio, negli interni delle case), come anche da associazioni visive di quotidianità ("l'angolo del Podil", "le case in muratura", "un bouquet di fiori").

Del resto, già il romantico Pantelejmon Kuliš, nel romanzo *Il consiglio nero*, descriveva Kiev come città sacra, come "la Gerusalemme", anche se metteva l'accento sulla bellezza naturale di Kiev, e non su quella metafisica. "Il sole non era ancora alto, e non solo le chiese e le grandi case, ma anche i ver-

di giardini, e tutto ciò che lo sguardo abbracciava in Kiev, tutto ardeva, come broccato tessuto d'oro" (Kuliš 1989: 26), – dice il narratore al primo incontro dei viaggiatori con Kiev. Dopo l'ennesimo incendio, sottolinea lui, "l'unica bellezza rimasta a Kiev erano le chiese di Dio e gli orti con i papaveri rossi, e poi anche le colline con burroni profondi, con verdi declivi". Kiev gli appare come un grande villaggio, e di fatto la città si riduce al Podil, dove "le vie erano strettissime, si confondevano di qua e di là; e da qualche parte invece di una strada c'è una piazza, e nessuno qui costruisce niente, e lì non c'è nulla, solo le oche che pascolano" (Kuliš 1997: 27).

La figuratività apocalittica rimane tuttavia spesso al centro del moderno topos ironico di Kiev: essa rappresenta quel codice sul quale si basa tutto il simbolismo della città persino durante il periodo della secolarizzazione della percezione. Va sottolineato che la differenza del topos kievano rispetto al topos strettamente urbanistico della città quale lo conosciamo da F. Dostoevskij, J. Joyce o M. Proust, può entro certi limiti spiegarsi con la scarsa elaborazione delle forme di vita urbana, laica a Kiev. Giustamente A. Vtišnyj osserva che nel XIX secolo "Kiev non ha elaborato forme originali e organiche di comunicazione laica. È come se la città avesse perso l'appuntamento con questa forma di vita quotidiana culturale europea" (Vtišnyj 1997: 69).

Il topos ironico di Kiev viene creato dai narratori del modernismo ucraino all'inizio del Novecento. Si tratta dell'immagine urbanistica profana, per così dire, piccolo borghese di Kiev. Fin dall'inizio, il romanzo di Pidmohyl'nyj *La città* (1928) accenna implicitamente alla soppressione del codice mitologico sacro della città. L'attenzione di coloro che con le barche a motore arrivano a Kiev sul Dnipro si concentra non sulle colline di Kiev, com'era per la leggenda dell'apostolo Andrea, ma sui bagnanti, e la natura, la corporalità si contrappone alla spiritualità immateriale della Kiev-Tempio. La descrizione di Kiev come di una città, e non come di un tempio, di un giardino o di un villaggio si attua allora innanzitutto tramite il riferimento al mito pagano, e non a quello cristiano. Kiev non è la città dei pellegrini, ma dei bagnanti: "[...] un'onda colorata di giovani, di ragazze, di donne, di uomini rotolava giù per le larghe scale verso il Dnipro, un flusso bianco-rosato di corpi in movimento che presagivano il piacere del sole e dell'acqua. In mezzo a questa folla non c'erano persone tristi – qui, al margine della città aveva inizio una nuova terra, terra di gioia primordiale. L'acqua e il sole accoglievano tutti coloro che avevano appena gettato via le penne e le bilancie – ogni giovane uomo, come Kyj. E ogni giovane donna, come Lybid' (...)" (Pidmohyl'nyj 1989: 21).

Spostando le opposizioni alto-basso, sacro-profano, centro-periferia, spirituale-erotico, Pidmohyl'nyj effettua una riscrittura della topografia di Kiev. La profanazione e la parodia di Kiev in quanto luogo sacro portano alla sostituzione di quest'ultimo topos con quello della città nel senso moderno della parola – come incrocio dell'inconscio urbano (il fenomeno della folla) e la sessualità urbana (il desiderio individuale). La distruzione del codice culturale della Città-Tempio si attua in modo coerente.

La desacralizzazione di tutti i *loci* che prima simbolizzavano la santità di Kiev, e lo spostamento della gerarchia cominciano da Volodymyr il Battezzatore che adesso benedice con la sua croce “il bagno dei Kieviani sulla spiaggia”. Persino le sante colline kieviane diventano luogo di tenebra e lussuria: “e lì, sulle colline, [...], nelle tenebre che si fondevano con il cielo e con la pietra – lì ci sono enormi stagni di veleno, dimore delle lumache che di sera invadono questo luogo, questo antichissimo burrone di Chreščatyk” (Pidmohyl’nyj 1989: 39). Confrontando topograficamente il Chreščatyk in quanto via maestra del desiderio maschile sessualizzato e le colline di Kiev, femminili per la loro natura, una volta sacre, ma adesso dissolute, Pidmohyl’nyj conferisce al simbolismo urbanistico di Kiev un taglio sessuale. Si noterà anche che viene così modificato il ben noto motivo dell’alleanza nuziale fra il Dnipro, principio maschile, e il principio femminile delle chiese kievane, motivo diffuso nella letteratura fin dall’epoca barocca.

Pidmohyl’nyj demonizza non solo le colline di Kiev, ma profana anche le Grotte di Kiev che vengono equiparate ai cosiddetti “salottini familiari” delle birrerie, i luoghi del piacere e dell’amore venale. Il protagonista del romanzo *La città* scende in una cantinetta “familiare”, e questo ricorda “al ragazzo le Grotte vicine e remote della Laura, e gli vengono i brividi per quell’aria soffocante che stranamente è comune ai rifugi della santità e a quelli della corruzione” (Pidmohyl’nyj 1989: 132).

In questo modo la città si trasforma in un luogo dell’estraniamento dell’individuo dalla natura, e segna la sua immersione nel mondo dell’innaturale, del profano, dell’artificiale. L’individuo moderno si sente un aggressore, un colonizzatore e identifica la città stessa con una donna che deve essere conquistata e sottomessa. Visto che la figuratività della natura è particolarmente forte nel simbolismo di Kiev, la città diventa un corpo, essa diventa natura – che tradizionalmente possiede una connotazione femminile –, e i rapporti dell’uomo con la città acquisiscono una sfumatura sessuale. Per Stepan Radčenko venuto in città da un paese, la folla cittadina è percepita come “un’incarnazione raffinata di un grande maschio e una grande femmina con una passione degna del loro corpo gigantesco” (Pidmohyl’nyj 1989: 116).

Il topos modernista di Kiev è uno spazio strutturato, diviso in quartieri, case, appartamenti, con un proprio tempo-ritmo ed un proprio paesaggio. Le trasformazioni del protagonista del romanzo *La città* possono essere seguite attraverso il cambiamento del suo luogo di abitazione (una stalla, una cucina, una piccola stanza, “una stanza vera”). Allo stesso modo, anche l’intreccio del romanzo *Appunti del Mefistofele col naso all’insù* (1916) di Volodymyr Vynnyčenko, o quello del romanzo *La ragazza con l’orsacchiotto* (1928) di Viktor Petrov (Domontovyč) potrebbero essere interpretati nei termini del moto browniano e delle comunicazioni delle stanze e delle case. Questo iscrivere l’essere umano nell’interno di una stanza e nella topografia delle vie kievane testimonia proprio la formazione del paesaggio urbanistico di Kiev. Le storie d’amore diventano il mezzo per costruire tale paesaggio. Negli *Appunti del Mefistofele* di Vynnyčenko, allo svolgimento dell’intreccio amoroso partecipano da una parte

“la casa rossa” e “la stanza” del Cappuccetto Bianco, e dall’altra, “la stanza” di Klavdija Mychajlivna, la quale “è resa accogliente dai vari pezzi di stoffa che qua nascondono qualcosa, e là qualcosa abbelliscono”, e “l’appartamento” nel quale lei vive con il bambino neonato (“l’aria calda, umida, densa” sa “di biancheria, di sapone e di qualcos’altro di dolciastro, di sgradevole”) (Vynnyčenko 1923: 237).

Oltre alla topografia dei luoghi, Kiev si organizza anche come spazio del desiderio sessuale. In Vynnyčenko per esempio Kiev diviene una mappa del desiderio dispiegato. Da una parte c’è la retta del Chreščatyk e del viale Bybikov, lungo la quale ora in salita, ora “con passo leggero”, ora fermando un fiaccheraio passeggia il Mefistofele col naso all’insù, giocatore e accalappiatore di anime umane (soprattutto femminili). “Innamorato di Kiev, cammino senza meta nelle sue strade fruscianti di ricca vegetazione [...] Cammino lentamente, godendomi ogni passo, ogni curva della strada, ogni fiore sui castagni”, confessa Jakiv Mychajlyk, che rappresenta una variante cittadina, borghese del metafisico Mefistofele. Questa è per così dire la parte maschile della città, nella quale i numerosi ingressi nelle camere acquisiscono una coloritura quasi fallica.

Invece, la zona femminile è costituita da un *incrocio* (all’angolo del viale avviene l’incontro con Klavdija Mychajlivna), da un *vicolo* (Cappuccetto Bianco svolta in un vicolo, ed è anche in un vicolo che abita), da un *vialeto laterale* (proprio lì svolta Oleksandra Mychajlivna per distribuire regalini ai bambini senza essere notata), da una *stanza*. “E questa sua [di Claudia – T.H.] loquacità, questa vivacità non corrisponde proprio, qui nella stanza, a quell’atteggiamento di modestia e di verecondia che aveva per la strada”, non dimentica di commentare il narratore (Vynnyčenko 1923: 46).

All’interno di quelle stanze si svolge un peculiare piccolo dramma. Nel racconto *Piccolo dramma* (1929) di V. Pidmohyl’nyj una ragazza, Marta, vive in “un piccolo edificio sulla Žyljans’ka” e proprio questo piccolo edificio diviene luogo d’incontri, d’amore e di delusione. L’edificio e la stanza sono un luogo specifico, “romanzesco”, ed anche tutta la città viene percepita da Marta come un *locus amoris*. “Ed in ogni luogo, dove c’è un lume, lì c’è l’amore”, pensa lei (Pidmohyl’nyj 2003: 211). La chiusura entro i limiti di una stanza, di una cameretta dove la vita s’identifica con i sogni, con la letteratura, col romanzo e la romanza, trasforma l’eroina in una nuova Madame Bovary e fa sorgere il desiderio di vivere “come in un romanzo”.

Kiev appare come uno “scritto-paesaggio” del romanzo (e della romanza) della ragazza. Nel racconto *Piccolo dramma* alla creazione del paesaggio di romanza contribuiscono non solo i personaggi, ma anche le loro abitazioni: la stanza di Marta, la dimora di L’ova in un “angolo sperduto della città” – poiché “da nessuna parte la città non appare così lontana come da quell’angolo” –, l’abitazione da professore di Irena, il laboratorio del biochimico Jurij Slavenko. L’autore definisce lo spazio “romanzesco” di *Piccolo dramma* tramite le epigrafi. Pidmohyl’nyj sceglie per il racconto due epigrafi, una da una romanza e una da un romanzo, il che offre almeno due chiavi di lettura dell’opera: quella

sentimentale-romanzesca e quella ironica. La prima epigrafe deriva dalla “romanza molto sentimentale” di Kesar Bilylovs’kyj *Nel fascino dell’amore l’esser fanciulla*:

Nel fascino dell’amore l’esser fanciulla
 Come libero uccello vivere vorrei,
 Libero amore e libera scelta,
 Al cuore la libertà, chi amare vorrà ...

L’altra epigrafe è stata scelta, come indica l’autore stesso, “da un romanzo molto bello”, ossia, *Il costruttore della nave* (1928) di Jurij Janovs’kyj: “Verrà il giorno in cui questa donna si sentirà una ragazza, la consuetudine e la conoscenza delle gioie amorose rimarrà in lei come il ricordo di un libro proibito letto molto tempo prima. Lei rinascerà ad una nuova vita”.

Le varie parti dei capitoli di *Piccolo dramma* hanno ciascuna un nome, e questi nomi si riferiscono ognuno ad una romanza, a volte seriamente, a volte ironicamente. O sono versi presi da canzoni romantico-sentimentali, o sono titoli di opere della letteratura popolare in cui l’ironia è diretta appunto contro il romanzo e la romanza, come ad esempio *Tre uomini in barca (per tacer del cane)* (1889) di Jerome.K. Jerome, nel quale l’atteggiamento ironico verso il romanzesco è elemento non secondario.

Alla tipologia della romanza vera e propria appartengono, in *Piccolo dramma* quei nomi che riprendono parole di canzoni, di opere o di romanzi d’amore quali *La bellissima sirena Irena* (Прекрасна сирена Ірена), *I fiori di un cavaliere sconosciuto* (Квіти невідомого лицаря), *È tutta sola Iva al mondo...* (На світ Іва зовсім сама...), *O baiadera, tu mi stregghi!* (О, баядерко, ти чаруєш мене!), *O baiadera, di te mi sono ubriacato!* (О, баядерко, я тобою сп’янів!), *E l’amore è proprio quel camino dove tutti i più bei sogni bruciano* (И любовь – это тот же камин, где сгорают все лучшие грезы...), *In una notte di primavera sussurra il giardino, d’amare ogni cosa agogna* (Весняної ночі в саду шепоче, все любити хоче...), *Bimba mia, Bimba mia, vieni via con me* ... (Maden klein, Maden klein, gib dich drein...), *Otello domato* (Свійський Отелло), e via dicendo. *Quattro in una stanza, più una ragazza, Due in una stanza, più la ragazza, Uno nella stanza con la ragazza* – questo è un elenco di sottotitoli che evidenzia le frizioni amorose ed è evidentemente indirizzato ai lettori della letteratura di massa, fatta d’amore e di romanza.

La romanza come manifestazione di cultura cittadina ebbe enorme diffusione a Kiev in concomitanza con i varietà rappresentati nei giardini e nei parchi alla fine del XIX secolo. Più tardi la romanza passa sul palcoscenico del cinema e poi nei *café-chantant*. Lo specifico carattere confidenziale e sentimentale delle romanze d’amore creava l’illusione della familiarità, dell’intimità, la fede nell’amore ricambiato oppure, al contrario, il dolore per l’amore non ricambiato. Ancora alla metà del XX secolo la romanza non aveva perduto la sua forza d’attrazione e la congenita capacità di elevare ed idealizzare la realtà, di trasformare il dramma della rottura col mondo della natura e dell’umanità in un fatto

estetico invece che in un mito terrificante. Così, nel racconto *Senza più terra sotto i piedi* (1942-43) di D. Domontovyč l'eroe principale ascolta romanze che parlano d'amore e si sente come "trasportato in un mondo del tutto diverso, del tutto dissimile e inconsueto" (Domontovyč 1989, II: 472).

Domontovyč stesso fu uno dei creatori del romanzo e della romanza kieviani. Nel racconto *La ragazza con l'orsacchiotto* – racconto kieviano per eccellenza in tutti i suoi aspetti, il protagonista Ipolit Mychajlovyč confessa il suo "tenebroso peregrinare maniacale per le strade di Kiev" sulle tracce della città-desiderio, della città-donna, della città-fantasia. La completezza della "romanzesca" città-corpo si organizza attorno ai desideri dell'eroe che ricorda il suo amore e va vagando in cerca delle sue tracce. "Ogni luogo dove una volta avevo per caso incontrato Zyna mi dava una ragione per aspettarmi che lì avrei dovuto incontrarla di nuovo. Come un perfetto idiota mi trascinavo di strada in strada, di vetrina in vetrina, di portone in portone", – egli confessa (Domontovyč 2000: 49).

Sembrava che la città fosse impregnata di desiderio amoroso, prometteva di divenire un nuovo, ancora inesistente romanzo di tutta la vita. Lì "le donne passavano strette ai loro compagni di strada, e la loro risata, tesa e inquieta, perdendosi nella tenebra degli alberi, s'interrompeva per il suono di un bacio" (Domontovyč 2000: 62). Le strade e alcuni determinati luoghi – la via della Città Vecchia, la collinetta sul Dnipro, la mensa del *Circolo delle Donne*¹ di fronte alla Porta d'Oro, la birreria della 1-ma Fabbrica di Birra Statale del Consorzio Alimentare Kieviano "K. Šul'c", la libreria antiquaria all'angolo della via della Porta d'Oro e della via delle Mura, l'orologio sulla torre del telegrafo e al mercato coperto, il cronometro sul Chreščatyk accanto alla farmacia, presso Zednyk, sull'*Orhvykonkom*, il Comitato Esecutivo d'Organizzazione sulla Via Korolenko² – tutte queste cose diventano i punti di riferimento reali che mantengono il soggetto allucinato dentro lo spazio ed il tempo, dentro la realtà di Kiev.

Tuttavia, la Kiev reale e quella mitologica (come natura e come tempio) non interessano affatto Domontovyč. Avviandosi verso il Dnipro, l'eroe semplicemente osserva ogni mattina, senza deferenza e senza alcun segno di adorazione, come l'aria "circonda le ampie distese delle colline e dei burroni di Kiev, le masse di scura verzura e gli edifici di pietra bruna" (Domontovyč 2000: 64-65). La sua città è irreali, ma il suo romanzo con la città è serafico. Si verifica quello che si può definire una simbolizzazione estetica della città, alla cui base

¹ Il nome è in polacco: Koło Kobiet. [N.d.T.]

² Tutti i nomi e le sigle sono un miscuglio di abbreviazioni e cliché sovietici e di reminiscenze di epoche passate (il Circolo delle donne era forse un'istituzione frequentata dalle donne polacche prima della rivoluzione, il nome Zednyk suona antiquato (forse un nome ebraico?), ebraico è sicuramente quel "K. Šul'c" riferito probabilmente al fondatore o all'antico proprietario di quella che era una fabbrica privata e poi è diventata consorzio statale. L'antica pluralità etnica, sociale ed economica di Kiev viene sovietizzata attraverso l'uso ironico del linguaggio. [N.d.T. – GBB].

sta l'improbabilità sia della realtà, sia di Kiev, sia di un amore che vi si possa vivere. Così come il racconto *La ragazza con l'orsacchiotto* rappresenta una romanza dell'amore improbabile, il romanzo kieviano rappresenta un romanzo sull'improbabilità della città.

“Zyna ambiva ad includere nell'amore tutto ciò che in qualche modo all'amore rassomiglia, ma che non è amore, e, disprezzando il possibile, si sforzava di raggiungere gli estremi limiti dell'improbabile. Ed allora lei si perse totalmente nell'improbabile, ed esso la distrusse”, – conclude ripercorrendo il passato Ippolit Varec'kyj (Domontovyč 2000: 176). Ed anche Domontovyč distrugge la città. Egli sconfigge la sua realtà, sostituendola con una situazione romanzesca, col ricordo di un altro mondo in cui aveva vissuto l'amore. Così l'autore-modernista rende la città irrazionale, percettiva ed irripetibile. Al tempo stesso egli de-romantizza la città-giardino, trasformando definitivamente l'apocalittico *mito kieviano* sacrale in una *romanza kieviana* profana, dove “tutto ciò che è accaduto, si è verificato in quella città modificata, nella quale tutto era uguale ma al tempo stesso era diverso” (Domontovyč 1989, II: 472).

(Traduzione di Giovanna Brogi Bercoff e Marjana Prokopovyč)

Bibliografia

- Domontovyč 1989: V. Domontovyč, *Proza. Try tomy*, Kyjiv 1989.
- Domontovyč 2000: V. Domontovyč, *Divčina z vedmedykom. Bolotjana Lukroza*, Kyjiv 2000.
- Frye 2000: N. Frye, *Anatomia della critica. Quattro saggi*, Torino 2000 (1969¹).
- Kuliš 1989: P. Kuliš, *Tvory u dvoch tomach*, Kyjiv 1989.
- Nečuj-Levyc'kyj 1986: I. Nečuj-Levyc'kyj, *Tvory u dvoch tomach*, Kyjiv 1986.
- Nečuj-Levyc'kyj 1993: I. Nečuj-Levyc'kyj, *Chmary. Povist'*, Kyjiv 1993.
- Pidmohyl'nyj 1989: V. Pidmohyl'nyj, *Misto*, Kyjiv 1989.
- Pidmohyl'nyj 2003: V. Pidmohyl'nyj, *Nevelyčka drama*, in: *Dosvid kochannya i krytyka čystoho rozumu. Valerjan Pidmohil'nyj ta konflikt interpretacij*, Kyjiv 2003.
- Šama 2000: O. Šama, *Trybunal atrybutiv*, “Krytyka”, 2000, 9 (35), pp. 28-30.
- Vtišnyj 1997: A. Vtišnyj, *Kyjivs'kyj storinky v ščodennyku Patryka Gordona*, “Chronika 2000”, 1997, 17-18, pp. 62-69.
- Vynnyčenko 1923: V. Vynnyčenko, *Zapysky kyrpatogo Mefistofelja*, Kyjiv 1923.

La poesia della “Scuola di Kiev” come accusa contro il sistema

Eleonora Solovej (Accademia delle Scienze – Kiev)

Col passare del tempo si delineano sempre più nettamente i contorni del fenomeno chiamato “Scuola di Kiev”, la cui stessa esistenza a volte viene messa in dubbio. Certo, era più semplice ignorare le questioni di difficile soluzione: fra di esse possiamo annoverare, ad esempio, il rapporto di questo gruppo informale con la cosiddetta “Generazione degli anni ’60”. Essi rappresentavano veramente l’ala più giovane e radicale del movimento degli anni ’60? E se così era, perché sono sorte altre denominazioni alternative, come “i post-anni ’60”, addirittura i “non-anni ’60”?

La necessità di riflettere su questo fenomeno si pone con crescente urgenza in concomitanza con la triste circostanza della scomparsa di molti dei suoi più brillanti rappresentanti: pensiamo in particolare a Mychajlo Sačenko, Viktor Kordun e Mychajlo Moskalenko (quest’ultimo era, in realtà, piuttosto traduttore, critico, editore di una serie di preziose edizioni di testi folclorici e letterari, ma per la sua età e le sue tendenze intellettuali fu parte integrale di quel sodalizio).

Schematicamente si può dire che il ben noto “disgelo” chruščeviano colse i poeti degli anni ’60 quand’erano studenti; la generazione di cui ci occupiamo andava ancora a scuola. Per loro, quella particolare “sorsata di libertà” di cui cantava Okudžava era insieme più inebriante e più duratura, influi più a lungo sulla loro formazione ed evoluzione. Come influi anche la peculiare parabola del “disgelo” nella sua variante ucraina: un lento, ben dosato e non veramente desiderato ritorno alla letteratura della cosiddetta “generazione fucilata”, il colpo di freno inferto alle nuove tendenze, le persecuzioni contro coloro che incarnavano quelle tendenze. Del resto, esse non furono semplicemente fermate: si direbbe che il “disgelo” venne fatto nascere solo per finire immediatamente: per tutti esso finì con i carri armati sovietici a Praga, per molti finì anche prima con l’espulsione dall’università. Fra questi ultimi erano anche i poeti della “Scuola di Kiev”.

Secondo la testimonianza dello stesso V. Kordun, “il campo magnetico in cui si realizzò il processo di consolidamento del nucleo del nuovo fenomeno poetico esercitò la sua massima attrazione fra il 1965 e il 1968” (Kordun 1997: 9-10). Esso aveva anche la sua topografia: il Chreščatyk, da via Prorizna, all’angolo dove si trovava il caffè “La forra del Chreščatyk”, fino alla Besarabka e al Viale Ščevčenko dove, ancora una volta all’angolo, era situato il “Caffè di Kiev”. Presso la “Forra del Chreščatyk” il pittore Borys Plaksij, con i suoi

monumentali affreschi, aveva tentato di dar corpo alla tradizione storica e spirituale degli ucraini, come dice Kordun “dalle *vesnjanki* – i canti di primavera contadini –, fino ai ritratti dei contemporanei”. Nell’angolo in alto, al primo piano, erano rappresentati anche i tre poeti della “Scuola di Kiev”: Mykola Vorobjov, Mychajlo Hryhoriv e Viktor Kordun. Pochi giorni dopo che era stato terminato questo lavoro, il caffè venne chiuso e, per ordini venuti “dall’alto”, tutti gli affreschi delle pareti vennero cancellati. Si ricordi che questo tipo di vandalismo culturale corrispondeva assolutamente allo spirito dell’epoca ed interessò proprio l’arte monumentale ucraina, che in quel periodo esplodeva con realizzazioni particolarmente brillanti: il rettore dell’Università di Kiev mandò personalmente in frantumi la vetrata ševčenkiana fatta da Alla Hors’ka, Opanas Zalyvacha, Ljudmyla Semykina e Viktor Zarec’kyj (1964), dove la tecnica stessa del *vitrage* suggeriva una simbologia trasparente: Ševčenko appariva come un prigioniero dietro le inferriate. La monumentale composizione degli interni dell’Istituto di Fisica teorica si salvò solo grazie al fatto che si trovava dentro l’accademia, accessibile ad un numero limitato di persone che venivano dal di fuori, situata lontano dal centro della capitale, e, soprattutto, il direttore era il figlio del Primo Segretario del Comitato Centrale del Partito Comunista dell’Ucraina. Invece, la “tradizione” di distruggere le opere monumentali non ufficiali si faceva sentire ancora all’inizio degli anni ’80: i bassorilievi della “Parete della memoria” di Ada Rybačuk e Volodymyr Mel’nyčenko nel complesso del colombario di Kiev del 1982 vennero spianati con la più resistente delle colate di cemento.

Come gruppo poetico informale la “Scuola di Kiev” cominciò a divenire un fatto di attualità per un pubblico più ampio solo dopo quegli eventi. Per comprendere la natura del fenomeno va inevitabilmente tenuta in considerazione anche la circostanza che esso fu contemporaneo e del tutto simile al cinema poetico ucraino, ed anche alla musica contemporanea (V. Syl’vestrov, L. Grabovs’kyj, Lesja Dyčko), oltre che alla sensibilità artistica dei pittori vicino a questo ambiente (il già ricordato B. Plaksij, ed inoltre Viktor Hryhorov, Volodymyr Prjadka).

È interessante il fatto che dei poeti della “Scuola di Kiev” praticamente nessuno era nato a Kiev. Eppure questa è proprio una “Scuola di Kiev”: essa rappresenta la capacità integratrice della capitale, la centralità, il carattere centripeto della vita culturale di Kiev persino quando le condizioni generali portavano al suo impoverimento, alla regolamentazione, alle repressioni periodiche, sia pure discrete in relazione alla situazione di ‘colonialismo’ che si era creata nei secoli.

Per un possibile inserimento della “Scuola di Kiev” nella storia della letteratura, sarà bene ricordare l’osservazione fatta ormai molto tempo fa da D. Čyževs’kyj nella sua *Storia comparata delle letterature slave*: “I poeti ‘vecchi’ non muoiono contemporaneamente con l’inizio della ‘nuova era’, essi continuano a vivere ancora alcuni decenni e raramente si rinnovano, essi continuano a scrivere nel vecchio stile. Ci sono poi i molti epigoni del vecchio stile che a volte hanno un significato molto rilevante” (Čiževskij 1971: 16).

Non c'è necessità, mi pare, di soffermarsi sulla drammaticità del destino umano dei poeti di cui parliamo. I tre summenzionati che hanno già lasciato questo mondo, Sačenko, Kordun e Moskalenko, non sono arrivati al sessantesimo anno di vita. Avendo scelto fin dall'inizio la via della 'emigrazione interna', i poeti della “Scuola di Kiev” scelsero un atteggiamento di tipo stoico che permetteva loro di opporsi al ben organizzato sistema di *pressing* ideologico e di esclusione dalla società, a cominciare dal divieto di formazione universitaria, di esercizio di una professione e di registrazione di residenza, il che comportava l'impossibilità di ottenere un impiego ed un tetto sopra il capo. Al tempo stesso, i poeti dell'*underground* di tutto lo spazio sovietico “giuocavano d'anticipo”: sceglievano loro stessi le funzioni sociali più basse, preferivano rimanere al di fuori di quella società che essi non accettavano e dalla quale non venivano accettati. Questa circostanza di per sé rende evidente la loro diversità dai poeti della “Generazione degli anni '60”: il fatto stesso che questi ultimi erano in buona parte integrati nelle istituzioni culturali sovietiche ne mette in evidenza non solo l'ingenuità, ma anche una certa ‘ambiguità’ o – diciamo – “adattamento” alle circostanze della realtà.

Invece, quelli che sceglievano di fare il mestiere di addetti alle caldaie, guardiani o falegnami, volontari o involontari che fossero, riuscivano a sconfiggere i propri persecutori non permettendo loro di perseguirli legalmente per “parassitismo”, com'è successo ad esempio per Brodskij, e per di più compivano con questo loro comportamento un gesto dimostrativo di insubordinazione, scegliendo la libertà rispetto ad ogni *diktat* ideologico. Da parte sua il Sistema disponeva di un altro mezzo di fare i conti con loro, un mezzo molto efficace, ossia il divieto di pubblicazione, in un certo senso quindi il divieto di farsi un nome in letteratura, di avere un proprio pubblico e di poter giungere all'autorealizzazione creativa. Il discorso del silenzio obbligato è uno dei temi più fortemente presenti e più dolorosi per i poeti della “Scuola di Kiev”. Fu il caso ad esempio del debutto poetico di Vasyl' Holoborod'ko in rivista, seguito dalla distruzione della prima raccolta di poesie *La finestrella volante*, ancora in fase di composizione in tipografia: uno dei tanti debutti poetici che rimasero senza seguito per quasi un intero ventennio.

Naturalmente, i poeti destinati al silenzio continuavano a scrivere, ma le loro opere circolavano solo all'interno della propria cerchia, nella cerchia più ristretta di coloro che la pensavano come loro: le loro prime raccolte comparvero solo alla metà degli anni '80, vuoi come preannuncio della *perestrojka*, vuoi come manifestazione del suo inizio. Queste sono le ragioni del senso di crisi della loro percezione del mondo, derivato dalla repentina frenata che fu imposta al “disgelo”: il fatto avvenne molto rapidamente, non appena il Sistema si rese conto della situazione e, quindi, scatenò un'ennesima reazione contro il “libero pensiero ucraino”; e le cose si misero in modo tale che proprio quei letterati, in quel momento, ne divennero la più chiara incarnazione. I poeti della “Scuola di Kiev” divennero ‘fatto letterario’ negli anni '80. E in questo senso è assolutamente giustificata l'inclusione di cinque di loro (a quelli già menzionati va aggiunto Stanislav Vyšens'kyj) nell'antologia che porta il titolo *Visimdesjatyky* (I

poeti degli anni Ottanta), edita a Edmonton nel 1990; anche se al tempo stesso questo creava un'involontaria aberrazione nella preistoria della variegata vita poetica degli anni '80.

Un particolare correttivo venne introdotto dalla recezione della critica ufficiale. È un fatto interessante. La critica imparò a capire in modo nuovo l'essenza e le finalità della poesia allorché si trattava, per esempio, dei più immediati successori della "Scuola di Kiev" – V. Herasym'juk, I. Rymaruk o I. Malkovyč, mentre diveniva intollerante e brutale quando si trattava di qualcuno dei poeti della "Scuola di Kiev". Comunque, anche di questi ultimi cominciò ad uscire un libro dopo l'altro. Basta un esempio: il titolo della recensione alla prima raccolta di S. Vyšens'kyj *Svitotvir* (si potrebbe tradurre: "Mondocreazione"), del 1987, era un titolo in forma di domanda, ma la domanda era chiaramente retorica: "Eccesso di sperimentazione o pura e semplice imitazione?" (nella rivista "Dnipro", 1987, 6). Un'eccezione era costituita probabilmente dalla rivista di Leopoli "Žovten": in questo caso il kieviano An. Makarov si esprimeva, con un taglio che stava fra la riflessione e l'analisi, sulla prima raccolta di M. Vorobjov intitolata *Pryhadaj na dorohu meni* (Ricordamelo per il mio viaggio) del 1985; sempre nella stessa rivista, Marija Hablevyč si sobbarcò l'ingrato compito di entrare in discussione con l'idea della "ricchezza di contenuto poetico" (nel significato che la critica letteraria sovietica aveva reso tradizionale) sostenuta da Natalja Kostenko e Ljudmyla Skyrda, e proponeva una propria versione alternativa di quello che secondo lei era in realtà la poesia, come si dovesse leggerla e perché non si dovesse agitare davanti a tutti lo spauracchio del "modernismo occidentale" ("Žovten", 1987, 3).

A dire il vero c'erano anche altri punti di vista. Valerij Ševčuk, sul giornale "Moloda hvardija", a proposito della raccolta di V. Kordun intitolata *Slavija*, parlava di tutto il fenomeno della "Scuola di Kiev", servendosi del sottotitolo "Banchetto spirituale" anche in riferimento a tutta la corrente nel suo complesso. L'importanza di questa impostazione risultava anche dal fatto che si esprimeva un preciso atteggiamento della "Scuola di Kiev" nei confronti della tradizione: da buon conoscitore della poesia ucraina premoderna, V. Ševčuk sottolineava in modo autorevole che, rompendo decisamente la continuità con la poesia più vicina nel tempo (nella loro terminologia, quella "non autentica"), essi intrecciavano un dialogo molto eloquente con la poesia più antica, trovando proprio in essa il proprio elemento originario naturale.

Esisteva poi la stampa dell'Unione sovietica intera. Il paradosso consisteva nel fatto che da Mosca giungevano da alcuni canali dei segnali di permanente inquietudine riguardo all'affidabilità ideologica dell'Ucraina e allusioni a possibili nuove repressioni, mentre da altri canali arrivavano i segnali di quella "sorsata di libertà" – in particolare della libertà di creazione, impulsi di normalità intellettuale, ed in questo senso ovviamente nella capitale le cose andavano sempre meglio. La pubblicazione avvenuta sul "Literaturnoe obozrenie" del 1985 di una recensione – a dire il vero brevissima, una miniatura, ma molto densa – scritta da M. Moskalenko a proposito del primo libro di V. Kordun dal titolo *Zemlja natchnenna* (Terra ispirata), del 1984, non si limitava a formulare

i principi della poetica della “Scuola”: il fatto stesso di essere stato stampato in un’edizione di tutta l’Unione, moscovita, faceva del libro un fenomeno molto più ‘legittimo’, relativamente più protetto. Queste erano le ‘regole del giuoco’ e secondo quelle regole si doveva giuocare.

A questo punto, però, guardiamo alla poesia stessa. Lo stesso Kordun ha illustrato in modo molto interessante la libertà interiore, il senso di emancipazione, l’autosufficienza estetica, e la natura filosofica tipiche di questi poeti, indipendentemente dalla loro specificità individuale: quel sodalizio poetico si era imposto delle norme di comportamento e di autoidentificazione che li faceva scrivere come se tutte le cose di cui normalmente si poteva solo sognare – la libertà e l’indipendenza – fossero diventate fatti realmente esistenti. Ricordiamo a questo proposito l’affermazione di Jurij Šerech (Ševel’ov), secondo il quale i “poeti puri” del primo periodo sovietico (M. Johansen, Je. Plužnik, V. Svidzins’kyj) erano stati liquidati non per il loro nazionalismo, ma perché ignoravano “i pitecantropi casarecci”: “per la loro superiorità, per la loro elitarietà, per la loro aristocrazia spirituale” (Šerech 1998b: 377).

I poeti della “Scuola di Kiev” rividero radicalmente la concezione della tradizione: ed in realtà, cos’altro si poteva fare con l’interpretazione dogmatica e triviale che di essa era stata imposta dall’alto? Essi erano attratti e coltivavano l’ideale di una tradizione autentica (una “tradizione viva”, secondo Gadamer), contrapposta all’idea di una tradizione selezionata, canonizzata e addirittura sacralizzata sulla base di principi tendenziosi. Così, ad esempio, essi reinterpretavano l’ossequio verso il folclore – che per di più nell’estetica del realismo socialista serviva da terreno per infinite stilizzazioni –, nel senso di un ritorno all’ethos nazionale, ad una poetica mitica, alla memoria collettiva. In Mykola Vorobjov si trova l’immagine poetica di un vaso di coccio che ha subito un processo di evoluzione al contrario, divenendo di nuovo creta; in seguito a questo processo di decompressione qualcosa di simile è avvenuto con tutta la poesia. Nella cerchia degli amici questi poeti venivano affettuosamente chiamati “i pagani”: la parola andava intesa non nel senso negativo di qualcosa di brutto¹, ma semplicemente di legato al senso di cultura primordiale, di creatività primaria; per di più l’idea si collegava a quella della rivitalizzazione del modernismo, il movimento letterario che non era stato portato a compimento perché interrotto con la violenza negli anni ’30 del Novecento. Giustamente Valentyna Kolesnyk osserva che fu la “Scuola di Kiev” ad offrire le proposte più moderne, più radicalmente innovative della poesia della seconda metà del XX secolo (Kolesnyk 1999: 49). Questo riguarda ovviamente la poesia delle terre ucraine, per non parlare dei poeti del cosiddetto “Gruppo di New York” che presentavano aspetti di notevole consonanza e somiglianza tipologica ed erano uniti da finalità creative analoghe.

Al tempo stesso il tema della frattura verificatasi nell’evoluzione della tradizione, l’idea della scomparsa irrevocabile della “Atlantide contadina” ucraina

¹ “Pohanyj”, che in ucraino significa “brutto”, ha una chiara assonanza con “pohanyyn” (“pagano”).

(laddove, di nuovo, quest'ultima s'intrecciava – nella letteratura cosiddetta ufficiale, quella legata all'Unione degli Scrittori – con una peculiare 'rusticità' di parata, da manifesto) erano temi che permeavano specificatamente i poeti della "Scuola di Kiev". Significativi sono ad esempio i versi di V. Kordun, dalla raccolta *Slavija*:

Брус отчого порогу
Пустив галузку
За нами вслід.

[Dal legno della soglia paterna
Spuntò un ramo
Che ci venne dietro]

Analogamente a quanto avveniva nella poesia russa dell'*underground*, in particolare nel "concretismo", la contrapposizione alla stagnazione poetica del realismo socialista si manifestava in primo luogo con una decisa rottura con l'inerzia della versificazione, con l'arsenale – infinitamente stanco ma sempre impietosamente sfruttato – di quei procedimenti espressivi che rispondevano al livello statisticamente medio dei poeti, inquietanti proprio per la loro quantità e massificazione. La rottura con tutto ciò che nel discorso poetico era "obbligatorio", con le forme fatte di routine che erano divenute quasi rituali ma non avevano dietro di sé niente di reale – quella frattura non poteva essere moderata né graduale: essa poteva essere solo estrema, esplosiva. Questo tuttavia significava un inevitabile conflitto non solo con la critica, ma anche col pubblico dei lettori di massa che erano stati formati su quella poesia di surrogato. I poeti di cui parliamo erano coscienti di questo fatto, ma evidentemente non si tiravano indietro di fronte al loro compito, concepito come una missione difficile ma inevitabile. La loro finalità consisteva – forse proprio in modo primario – nella creazione di una nuova lingua che stesse al di là dei confini della lingua del potere, nella necessità profondamente organica di parlare in modo diverso, nella 'mobilitazione' dell'enorme potenziale del bagaglio stilistico del modernismo che era stato liquidato: si tenga presente il fatto che in quel tempo al grande pubblico erano praticamente ignoti i poeti della "Scuola di Praga", come anche l'opera di V. Svidzins'kyj, persino il primo P. Tyčyna (quello vero!), per non parlare dei poeti del già menzionato "Gruppo di New York". Il recupero della poesia di B.I. Antonyč nel 1967, da parte sua, non faceva che mettere ancor più in evidenza questa situazione profondamente anormale.

Oggetto di controversia divenne persino il *vers libre* come tale: già di per se stesso veniva concepito come indicatore di radicalismo nel riposizionamento estetico, per una buona parte della critica e dei lettori esso divenne di per se stesso un impedimento per un'ampia recezione della poesia della "Scuola di Kiev". Si cominciò ad abituarsi al verso libero e si giunse ad una sua relativa 'legalizzazione' proprio nel periodo in cui venne dichiarato l'ostracismo nei confronti della "Scuola di Kiev". In realtà ciò avvenne grazie agli sforzi di una cerchia più ampia di poeti, a cominciare da Ihor Kalyneč fino a Oleh Lyšeha e Kost' Moska-

lec’: era chiaro tuttavia che qualcuno doveva cominciare a mettere in evidenza il problema. Così, fu Lyšeha che definì i poeti della “Scuola di Kiev” come dei “solitari e felici iniziati”. Molto pertinente è anche la definizione di “poeti del lungo inverno” che O. Hrycenko diede al gruppo intero di O. Lyšeha, H. Čubaj, M. Rjabčuk, K. Moskalec’ (Hrycenko 1990: 159). Nella possibilità stessa di proporre queste definizioni metaforiche trovavano la loro conferma la vicinanza spirituale, la comunanza creativa, l’ereditarietà. In verità, dare una definizione esatta e circoscritta dei poeti della “Scuola di Kiev” è compito arduo: c’è il nucleo centrale, e poi ci sono molte personalità collaterali, coloro che “tendono verso”, che hanno delle tendenze creative chiaramente analoghe. Questo ricorda la formulazione che Jurij Šerech (Ševel’ov), aveva ideato per definire i poeti ucraini neoclassici come fenomeno decisamente più ampio di quella cerchia di poeti che come tali erano più ‘visibili’ e conosciuti: “Il movimento era così organico, che persino la lotta che contro di loro venne condotta con i metodi della delazione politica e dell’annientamento fisico non impedì la loro vittoria oggettiva” (Šerech 1998a: 162). Quanto sia amaro il gusto di quella vittoria, quale sia stato il suo prezzo – questi sono argomenti di ‘dettaglio’ oppure, probabilmente, costituiscono un tema diverso. Com’è anche un tema diverso l’analisi delle singole individualità poetiche di quella cerchia di poeti e della “Scuola di Kiev”. Essi sono l’uno diverso dall’altro, e ciascuno di loro ha potuto realizzare la propria personalità poetica a seconda delle circostanze. Tuttavia, l’organicità della loro apparizione e della spinta creativa che hanno conferito allo sviluppo di tutta la poesia ucraina fa di loro un fenomeno sul cui significato si deve ancora molto riflettere.

(Traduzione di Giovanna Brogi Bercoff e Marjana Prokopovyč)

Bibliografia

- Čiževskij 1971: D. Čiževskij, *Comparative History of Slavic Literatures*, Nashville 1971.
- Hrycenko 1990: O. Hrycenko, *Poety dovhoji zymy*, “Prapor”, 1990, 2, pp. 159-170.
- Kolesnyk 1999: V. Kolesnyk, *Kyjivs’ka škola ta Viktor Kordun*, “Svitovydy”, IV, 1999, 37, pp. 47-80.
- Kordun 1997: V. Kordun, *Kyjivs’ka škola poeziji – ščo ce take?*, “Svitovydy”, I-II, 1997, 26-27, pp. 7-19.
- Šerech 1998a: Ju. Šerech, *Styli sučasnoji ukrajins’koji literatury na emihraciji*, in: Id., *Porohy i zaporižja: Literatura. Mystectvo. Idelohiji*, 3 vv., Charkiv 1998, pp. 161-195.
- Šerech 1998b: Ju. Šerech, *Na ryštovannjach istoriji literatury*, in: Id., *Porohy i zaporižja: Literatura. Mystectvo. Idelohiji*, 3 vv., Charkiv 1998, pp. 361-378.

Kiev nella rivoluzione arancione e la crisi dell'ortodossia

Oxana Pachlovska (Università di Roma "La Sapienza")

1. 2004: ortodossia 'russa' vs. ortodossia 'ucraina'

La mappa culturale dell'Est europeo – in senso lato – presenta oggi un intreccio di paradossi non sempre facilmente decifrabili. Istanbul 'europea' e Mosca 'asiatica', Tbilisi e Sofia 'americane', Minsk e Belgrado 'moscovite' segnalano una tormentata ricerca di un'identità rimasta incompiuta nel bailamme della globalizzazione. E però siamo di fronte a processi di grande portata ed in grado di condizionare i confini definitivi della UE ed incidere non poco sull'identità europea stessa. Diventa sempre più evidente che un approccio meramente politologico a queste problematiche non può offrirne una lettura esaustiva. S'impone quindi una maggiore attenzione alle "strutture profonde" delle culture in gioco.

L'asse Istanbul-Kiev-Mosca è poi epitome del coacervo di questi paradossi. La capitale degli Ottomani, antagonista e distruttrice della Nuova Roma, malgrado le evidenti reticenze europee, da decenni lotta per la sua integrazione nella UE. Di contro, Mosca, Terza Roma, presunto *alter ego* di una Costantinopoli piegata dall'Islam, si propone sempre più decisa come centro di un novello megaimpero eurasiatico contrapposto all'Europa e all'Occidente. E al centro di tutto questo viluppo si trova Kiev¹, erede della Nuova Roma, che si trova sospesa tra la sua aspirazione europea e la sua sudditanza ad una politica di Mosca che proprio a Kiev conduce la sua principale battaglia antioccidentale. E se negli anni 1918-1921 Kiev, come l'Ucraina tutta, diceva il critico Ju. Lavrinenko, era esempio di una guerra mondiale scatenata sullo spazio fisico e sociale di una sola nazione, oggi Kiev diventa teatro di una nuova guerra fredda tra Mosca, Bruxelles e Washington, dagli esiti ancora imprognosticabili.

Ovviamente molti fattori concorrono alla creazione di questa inquieta (e inquietante) situazione. Tra questi fattori quello religioso è senza dubbio di grosso rilievo, come viene attestato da svariati risvolti. Mentre la UE, spazio dei Paesi del cristianesimo occidentale, si compatta e si consolida, superando seppur gra-

¹ Mi adeguo alla scelta dei curatori di usare in italiano il toponimo "Kiev", anche se ritengo che sarebbe più corretta la trascrizione "Kyiv". Ricordo che, anche in seguito alla Rivoluzione Arancione, nel 2006 l'Amministrazione americana ha ufficialmente sanzionato come forma corretta l'ortografia ucraina "Kyiv", al posto di quella russa "Kiev".

dualmente i contrasti interni tra cattolicesimo e protestantesimo, cercando di ‘assestare’ il mosaico religioso dell’immigrazione (e *in primis* la componente islamica), lo spazio del cristianesimo orientale appare sempre più disgregato e conflittuale. Insomma, il mondo all’insegna della Prima Roma, affrontando ogni volta difficoltà serie e sfide coraggiose, presenta comunque una realtà di democrazia, di stabilità e di benessere. Il mondo all’insegna della Seconda Roma (a prescindere dalla sola Bulgaria ormai parte integrante dell’UE) si trova nelle strette di guerre, di conflitti etnici e religiosi, di disparità sociali insostenibili, di corruzione dilagante e di modelli autocratici del potere.

In particolare, una delle pagine eclatanti della storia post-sovietica è stata la Rivoluzione Arancione in Ucraina nel 2004, che ha svelato una gravissima *crisi dell’ortodossia* in corso. A distanza ormai di anni da questo evento questa crisi non solo non è rientrata, ma sta acquistando contorni sempre più accesi. Questa stessa crisi ha riportato Kiev alla ribalta come uno dei centri più importanti della cristianità slavo-bizantina, visto che la capitale ucraina ha avuto un ruolo chiave nell’esito pacifico della crisi, senza perdere negli anni successivi la sua centralità nel contenzioso tra Russia e Occidente.

È molto significativo il fatto che il perno di questo conflitto è stata – e continua ad essere – la questione ortodossa. Fino al 2004 l’esistenza di un “unico spazio ortodosso” degli slavi orientali, ‘disturbato’ da pochi ‘scismatici’², non era mai stato messo in discussione. Nel 2004, in Ucraina, la frattura tra tutte le chiese e tutte le fedi schierate senza se e senza ma con le forze democratiche mentre la Chiesa ortodossa del Patriarcato di Mosca appoggiava a spada tratta le forze politiche prorusse si è fatta abissale. Questa circostanza ha sottolineato ancor di più che non si trattava di un mero conflitto teologico, ma di un autentico conflitto di civiltà: da un lato, il monolito russo-ortodosso, e dall’altro, una variegata cultura di stampo occidentale dal volto multiconfessionale dell’Ucraina democratica. D’altra parte, questa crisi dell’ortodossia ha fatto emergere diverse problematiche culturali all’interno del mondo slavo-bizantino finora ignorate, comunque trascurate se non proprio rimosse alle quali ritorneremo alla fine della nostra riflessione.

Il turbine di eventi decisamente inaspettati dell’autunno del 2004 sulla Piazza dell’Indipendenza della capitale ucraina sono entrati nella storia sotto il nome di Rivoluzione Arancione, chiamata da politologi “seconda caduta del Muro di Berlino”, un evento dunque epocale che avrebbe aperto la strada verso la democratizzazione dei Paesi nello spazio post-sovietico, ivi compresa la Russia (Wilson 2005a, Riscassi 2007). L’Occidente ha manifestato l’appoggio quasi unanime³. In Russia si è creata un’esigua minoranza in appoggio della Rivoluzione

² La Chiesa ortodossa ucraina del Patriarcato di Kiev, la Chiesa ortodossa ucraina autocefala e la Chiesa greco-cattolica. Ambedue le chiese ortodosse non sono riconosciute ufficialmente dal Patriarcato di Mosca, che in questo si oppone fermamente al Patriarcato di Costantinopoli, favorevole invece all’unione delle chiese ucraine.

³ Comunque, anche in Occidente c’è stato chi ha interpretato l’evento come una mera operazione surrettizia della politica americana (variante: polacco-americana) atta

Arancione⁴, mentre l'Ucraina si è spaccata praticamente a metà. Queste 'percentuali' di spaccatura non fanno che ribadire analisi articolate sulle linee divisorie all'interno del mondo slavo già avanzate in precedenza (Kundera, Brzeziński⁵, Huntington 2001). In questo contesto, più di altri ci dà una mano proprio lo storico americano S. Huntington, che considera la spinta della globalizzazione (e quindi della modernizzazione) determinante per il processo di ristrutturazione della politica mondiale *secondo linee culturali*. Gli avvicinamenti politici quindi, o al contrario le spaccature, coincidono con precise linee divisorie culturali. Di conseguenza, la mappa del mondo viene ridisegnata in base alle "comunità culturali", e non più in base ai blocchi delle guerre ('calde' e/o 'fredde') del passato. In più, i "punti caldi" della politica mondiale si trovano lungo le "linee di faglia" tra le diverse civiltà. Seguendo questa impostazione, Huntington vede in Ucraina "la profonda cesura culturale" tra la parte greco-cattolica e quella ortodossa del Paese che avrebbe potuto provocare "una guerra russo-ucraina" (Huntington 2001: 38-39; 239-243). Nel contempo lo storico riconosce una pro-

ad affermare la supremazia degli Usa sulla Russia in un mondo unipolare (Benvenuti 2007). È un approccio che si iscrive in una ventata di antiamericanismo che si è andata accentuando negli ultimi anni non solo in Russia ma anche in Europa. In queste pubblicazioni la società ucraina viene vista soltanto come un inerme oggetto di manipolazioni e in quanto tale portatrice di idee imposte e/o importate. A questo punto, le richieste dell'Ucraina sarebbero trascurabili rispetto a quelle primarie della Russia alla quale si affiderebbe la garanzia dell'equilibrio energetico-economico nel rapporto con l'Occidente. Tra gli articoli di questo tipo usciti in Italia si vedano, ad es.: S. Romano, *Ucraina, spina della storia tra russi e polacchi*, "Corriere della Sera", 28.11.2004; G. Chiesa, *Salta il compromesso a Kiev. E Putin non può perdere*, "Il Manifesto", 4.12.2004. Dagli stessi titoli si evince come per gli autori l'Ucraina in quanto tale non abbia una sua precisa identità.

⁴ La Rivoluzione Arancione è stata appoggiata in modo compatto dall'opposizione russa, nonostante il suo carattere eterogeneo, e dalle Organizzazioni Non Governative. Tra le manifestazioni di solidarietà più interessanti c'è stato il ruolo dei giornalisti russi (V. Novodvorskaja, V. Panjuškin, A. Kolesnikov, S. Dorenko, V. Portnikov). "Mai in questi ultimi dieci anni, scriveva Panjuškin, gli Ucraini sono stati così rispettati a Mosca. Perché loro hanno votato per la libertà" (*Vpered, Ukraina!*, <<http://gazeta.ru/column/panushkin/254507.shtml>>, 26.11.2004). Alcuni di questi giornalisti, impossibilitati a lavorare in Russia, si sono trasferiti in Ucraina (è il caso di V. Portnikov, che ha fondato in Ucraina il suo giornale "24" e collabora con il giornale ucraino più importante "Dzerkalo Tyžnja", che esce in ucraino, russo e inglese, e Savik Šuster, famoso conduttore del programma televisivo "La libertà della parola").

⁵ Per Milan Kundera, la Russia (e in effetti, tutta la Slavia orientale nella visione dello scrittore) è un "Altro Mondo" rispetto all'Europa, capace di affascinare, ma terrificante nella sua aggressiva immensità e profondamente estraneo al sentire europeo, incapace di condividere il bisogno delle istanze democratiche (scritto nel 1984, l'articolo di Kundera, *The Tragedy of Central Europe* [Kundera 1984], fu pubblicato in Russia solo nel 2002). Zbigniew Brzeziński ha sempre sottolineato il fatto della cruciale importanza dell'Ucraina per la Russia, la quale, senza l'Ucraina, smette di essere impero e perde in gran parte la sua identità europea (Brzeziński 1997; Id. 1999).

fonda estraneità della Russia – in quanto Paese ortodosso – all’Occidente e anzi considera che “se la Russia diventasse un paese occidentale, la civiltà ortodossa cesserebbe di esistere” (*ivi*: 199). E quindi lo storico vede come processo naturale la coesione delle “repubbliche ortodosse” con le “repubbliche musulmane” in quanto tutte e due le realtà, secondo lui, sono impervie alle istanze democratiche. Mentre l’Ucraina emerge in questi ragionamenti come un Paese profondamente lacerato, diviso – al limite della spaccatura – non tra etnie, ma tra “culture diverse”, anzi, *civiltà diverse*, quella degli “slavi europeizzati” e quella degli “Slavo-russi” (*ivi*: 240).

Huntington ha delineato bene il problema, ma gli eventi successivi, pur dandogli ragione, hanno ‘corretto’ in parte questa visione, che necessita di un’analisi più articolata. La Kiev arancione non registrava solo la frattura tra civiltà cristiano-occidentale e civiltà cristiano-orientale, ma al suo interno segnava anche una conflittualità crescente tra un’*identità slavo-europea* ed una *slavo-asiatica*.

Da qui l’urgenza di una lettura della Rivoluzione Arancione non solo in chiave sincronica ma anche in quella diacronica. Certamente, trattandosi di un processo in atto e dagli esiti ancora incerti, sarebbe azzardato cercare di dare delle risposte sulla base dell’attualità in tutte le sue complicità. La crisi che investe adesso l’Ucraina – e la crisi ancora più profonda che investe la Russia, – ha radici profonde, e viene da lontano. Val dunque la pena porsi almeno alcuni quesiti nella speranza di illuminare le istanze di fondo. La linea interpretativa qui proposta⁶ pone al centro della disamina il ruolo storico di Kiev come punto di riferimento principale della cristianità orientale nella formazione della cultura ucraina e russa nel loro rapporto con l’Europa.

Questa particolare attenzione verso il ruolo di Kiev è giustificata dal fatto che l’esito della Rivoluzione Arancione è stato deciso appunto dalla capitale, dai cittadini della capitale, i quali hanno costretto le autorità ad accogliere una protesta diffusa assicurandone nel contempo – che è quel che più conta – una soluzione democraticamente pacifica. In effetti, due sono state le novità salienti della Rivoluzione Arancione. La prima era il carattere assolutamente pacifico delle manifestazioni⁷. La seconda era l’evidente trasformazione della città da una stanca e rassegnata provincia dell’ex-impero russo e sovietico ad un centro moderno, intellettualmente e socialmente vibrante. Il filosofo André Glucksmann ebbe a dire in quei giorni che la vera capitale dell’Europa non era più Parigi, bensì Kiev. Perché in un pigro pomeriggio referendario i francesi finiro-

⁶ Cfr. altri tre articoli in corso di stampa che parlano di questo problema: O. Pachlovska, *La cultura ucraina tra Bisanzio e Roma: discrasie e incontri*, in L. Vaccaro (a cura di), *Storia religiosa dell’Ucraina*, Milano 2007; Id., *FINIS EUROPAE: The Conflictual Heritage of Today’s Ukraine between Western and Humanistic Lore and Byzantine Tradition*, in L. Z. Onyshkevych, M. G. Rewakowicz (eds.), *Contemporary Ukraine and its European Cultural Identity*, New York; Id., *Pol’šča-Ukrajina-Rosija: Evropejs’ka bat’kivščyna vs Evrazijs’ka bat’kivščyna*, in A. Stepnik (red.), *Pogranicze: Obsesje. Projekcje. Projekty*, Lublin.

⁷ La stampa britannica del tempo ha parlato della “rivoluzione più elegante dei tempi moderni”.

no col dire “NO” all’Europa, mentre “il popolo di Kiev”, in un gelido autunno e sotto il tiro dei cecchini, dissero all’Europa “SÌ”⁸.

La ‘dualità’ dell’Ucraina vista da Huntington non è ovviamente una novità. Anche a prescindere dalla questione religiosa, uno dei *topoi* più frequenti sull’identità ucraina dice in effetti della divisione del Paese in una parte “russa” (e/o russofona) dell’Est e del Sud ed una parte “ucraina”, quella dell’Ovest del paese. La storia ucraina del Novecento, per non dire dei secoli precedenti, attesta con inequivoca chiarezza la secolare contrapposizione tra le due Ucraine, sfociata più di una volta in sanguinosi conflitti. Il punto è proprio questo. Alla radice della contrapposizione c’era sempre l’idea squisitamente russa della sostanziale unità di una “patria ortodossa” che nel suo *continuum* storico senza confini e divisioni interne non poteva non restare ‘sacra’ ed inviolabile. E Kiev in questo quadro era pur sempre l’irrinunciabile fonte della statualità russa e dell’identità ortodossa della cultura russa. Di conseguenza, mentre l’Ucraina greco-cattolica veniva percepita come ‘polacca’, e quindi ‘ostile’ per autonomia, l’Ucraina ortodossa che cercava una sua distinzione all’interno di quel *continuum* veniva bollata come ‘tradimento’ dell’ortodossia vera, o semplicemente ignorata perché non degna di qualsivoglia considerazione. Lo stesso vale sul piano politico. Nell’Otto e Novecento, la costituzione dell’Ucraina in uno stato autonomo viene osteggiata in ogni modo e viene vista vuoi come qualcosa di artificiale e fasullo, comunque indegno di fregiarsi di una identità statale autonoma, vuoi come complotto antirusso architettato da potenze ‘aliene’ (un tempo si trattava di polacchi e/o tedeschi⁹, ed ora di americani, o dell’ibrido polacco-americano, come abbiamo già fatto notare). Ci voleva proprio il *Majdan*¹⁰ del 2004 per scardinare questo stereotipo. A questo proposito, val forse la pena di ribadire come la contrapposizione ‘verticale’ (russo vs ucraino) cui ha fatto diffusamente cenno la stampa occidentale vada piuttosto letta in chiave ‘orizzontale’ (fautori della democrazia, tra i quali anche russofoni e abitanti dell’Est dell’Ucraina, vs fautori di un modello autocratico).

Nel 2004 il *Majdan* ha dato voce ad una protesta spontanea e diffusa all’insegna della democrazia e di una cultura autenticamente europea, e dunque a più voci. Prima del *Majdan* la città di Kiev era una metropoli amorfa¹¹, abituata al suo ormai scontato ruolo di ‘capitale di provincia’, e dunque in attesa di ‘soluzioni dall’alto’, in chiaro stile sovietico. Nel giro di pochi giorni (al secondo turno delle elezioni, dal 21 novembre in poi) la cittadinanza tutta si mobilitava in appoggio e a difesa dei manifestanti venuti non soltanto dall’Ucraina occi-

⁸ A. Glucksmann, *Maramao Europa* (Colloquio con A. Glucksmann di G. Leso), “L’Espresso”, 9.06.2005; si veda anche l’Appello di Glucksmann sul “Figaro” “Per la libertà del popolo di Kiev”, pubblicato in Italia su “Il Riformista”, 30.11.2004.

⁹ Cfr. *Ukrainskij separatizm v Rossii. Ideologija nacional’nogo raskola*, Moskva 1998.

¹⁰ Il termine “*Majdan*” (*Majdan Nezaležnosti*, Piazza dell’Indipendenza) ormai si usa comunemente senza traduzione anche nei testi in altre lingue.

¹¹ La ricostruzione del *Majdan* stesso ultimata quasi alla vigilia della Rivoluzione è un eclettico mix architettonico di stile indefinibile: tra barocco e postmoderno.

dentale, ma da Donec'k e Odessa, da Luhans'k e Mykolajiv, da Charkiv e Simferopoli. L'intera città si trasformava in un cantiere di supporto¹². Sul *Majdan* la lingua russa si mescolava ad altre lingue (inglese, bielorusso, polacco, georgiano), e le diverse confessioni religiose coesistevano in reciproca accettazione¹³. Si manifestava per la libertà, patrimonio comune e non certo appannaggio di questa o quella appartenenza religiosa e/o linguistica¹⁴. Aderivano tutti alla protesta: sul *Majdan* si trovavano ortodossi fianco a fianco di cattolici, uniati accanto ad ebrei, protestanti a contatto di gomito con musulmani e buddisti (col loro tradizionale saio arancione!). La Chiesa del Patriarcato di Kiev, la Chiesa autocefala e quella uniate, la Chiesa protestante e altre fedi si univano in una protesta solidale contro il governo filorusso e l'ingerenza diretta della Russia intesa a non consentire che soffiasse anche sull'Ucraina il vento dell'Europa e della democrazia.

Insomma, dovrebbe essere a questo punto chiaro che si tratti di una *spaccatura tra un'Ucraina europea e un'Ucraina russo-sovietica*. In altre parole, tra l'Ucraina europea e quella sovietica la distanza è di gran lunga maggiore rispetto alla distanza che corre tra l'Ucraina democratica e l'Europa.

L'Ucraina europea vive in una dimensione multiculturale, ed è ben consapevole delle difficoltà che ciò comporta. Nel corso della Rivoluzione Arancione le varie chiese ucraine non facevano certo propaganda per personaggi politici riconducibili alle rispettive matrici religiose. La priorità era altra. Ci si limitava

¹² Fabbriche che fornivano tende, scarpe e vestiario pesante, pensionate che preparavano da mangiare, medici che seguivano ambulanze, conducenti di autobus che organizzavano turni per consentire ai manifestanti di riscaldarsi. I taxi erano introvabili perché stazionavano davanti ai manifestanti per impedire un'eventuale incursione dei carri armati. Gli stessi carri faticavano ad avanzare perché nelle campagne circostanti i contadini si sdraiavano per terra impedendo così la marcia dei mezzi blindati. Già si avvertiva del resto come buona parte delle alte sfere dell'esercito si andava schierando coi dimostranti dichiarando tra l'altro che non avrebbe mai fatto ricorso alla forza e sparato contro la sua stessa gente.

¹³ Le parole di una signora russofona apparse in quel momento su un sito che appoggiava l'opposizione riassumevano l'accaduto in modo esemplare: "In Ucraina non ci sono Est e Ovest! Mi rivolgo a chi falsifica la realtà per conto del Potere affermando che l'Ucraina si è divisa in Oriente e Occidente, tra chi parla l'ucraino e chi parla in russo. Uscite sul *Majdan* e sentite in che lingua parlano mezzo milione di manifestanti. Per di più in russo. Ascoltate in che lingua parlano tra loro. Spesso in russo. Questo salva l'onore della lingua russa agli occhi di tutta la gente onesta del mondo. È un fatto che compensa il danno arrecato alla reputazione della cultura russa da Putin e dalla Russia ufficiale. Quei russofoni che manifestano adesso a Kiev e in altre città salvano l'onore e la dignità della lingua russa. I russi che hanno coscienza morale ci devono ringraziare per questo ed esigere dal loro governo di portare via dall'Ucraina quell'OMON con la sua "a" moscovita, con l'aiuto del quale il nostro presidente Kučma si sta difendendo dal suo stesso popolo" (<<http://www.obozrenie.com>>, 25.11.2004).

¹⁴ Per la prima volta questa tesi è stata espressa da M. Drahoanov ed è diventata poi la base su cui progettare il concetto di uno Stato ucraino negli anni Venti e negli anni Sessanta.

pertanto ad appellarsi ad una dimensione morale e civica *super partes*¹⁵. Solo la Chiesa Ortodossa del Patriarcato di Mosca, espressione politica dell'oligarchia post-sovietica, da un lato, e dei comunisti, dall'altro, non si poteva unire al coro generale. Si noti bene, ortodossia e comunismo risultavano termini complementari e interscambiabili. Ovviamente, la mappa geografica dell'Ucraina che indicava non solo le aree più russificate, ma anche le aree più sovietizzate, più industrializzate (e più atee!) era poi quella che delimitava la zona dove la retorica ortodossa e 'tradizionalista' risultava di gran lunga più pervasiva. Il *continuum* "sacrale" che si ripropone verte sempre sul ben noto nucleo di fondo, immutato ed immutabile: una "Santa Madre Russia", che va dal Battesimo a Putin, e di cui l'Ucraina ortodossa è solo un indiscutibile corollario. La novità venuta di recente prepotentemente alla ribalta sta piuttosto nella recrudescenza della retorica antioccidentale da parte dell'Ortodossia russa.

Così, l'Ucraina post-sovietica lanciava la sua crociata sotto le bandiere ortodosse contro il sistema di valori dell'Occidente democratico, e quindi "anti-russo". Il candidato "ortodosso" V. Janukovyč, benedetto pubblicamente alla presidenza dal metropolita della Chiesa ortodossa del Patriarcato di Mosca, si scagliava contro l'attuale presidente V. Juščenko, chiamato all'epoca "Anticristo"¹⁶. L'opposizione veniva vista in chiave escatologica, e dunque come personificazione delle forze del Male, un attentato contro la dimensione sacrale dell'"eterna amicizia" tra Russia ed Ucraina, come una congiura polacco-americana contro la "santa Rus"¹⁷. Un'eventuale vittoria dell'opposizione rivestiva le caratteristiche di un Armageddon planetario.

La maggior parte dei movimenti nati per contrastare la "peste arancione" vantava il termine "ortodosso" come segno distintivo: "Unione delle confraternite ortodosse" ("*Sojuz pravoslavnych bratstv*"), "Unione dei cittadini ortodossi" ("*Sojuz pravoslavnych graždan*")¹⁷, "Il Cammino degli Ortodossi" ("*Put' Pra-*

¹⁵ "Noi, rappresentanti di varie religioni salutiamo quel risorgimento della spiritualità che ha unito tutto il popolo ucraino e preghiamo insieme per la pace, per la libertà e per l'unità dell'Ucraina". [...] "Chiunque fossimo, l'appartenenza a qualsiasi regione, partito, confessione, nazionalità e anche il colore non è in grado oggi di impedirci di sentirci fratelli e sorelle, figli e figlie di un popolo unito" (*Za Pravdu, Jednist', Myr ta Svobodu. Zvernennja vsich relihijnyh hromad do vsich hromadjan Ukrajiny*, "Majdan" <<http://www.maidan.org>>, 24.12.2004).

¹⁶ La questione si complica per il fatto che V. Juščenko è ortodosso ed è profondamente credente, e però agli occhi dei suoi detrattori la sua è "falsa fede", in quanto non ortodossa verace, e cioè russa. È interessante che è stato accusato, oltre che ad essere Anticristo, anche di essere protestante e quindi emanazione dell'ostile America (è stata l'accusa del padre Andrej Kuraev, ex segretario del patriarca Alessio II, professore dell'Accademia teologica di Mosca: <<http://www.ihrus.ru/122004/o1.shtml>>).

¹⁷ Questa organizzazione ha pubblicato a Mosca un libro dal titolo che emblematicamente si rifà al romanzo di F. Dostoevskij *I Demoni: Besy Oranževoj Revoljucii* (2006). Il sito di questa organizzazione (<<http://www.portal-credo.ru>>) è uno tra i più antiucraini e antioccidentali. Tra vari siti che diffondono propaganda antiucraina in chiave ortodossa si vedano anche: <<http://anti-orange.com.ua>>, <

voslavnych”), che dichiaravano l’inesistenza della lingua e della cultura ucraina, del popolo ucraino stesso e si prefiggevano la cancellazione dello stato ucraino. Negli slogan di questi “movimenti ortodossi” la contaminazione tra piano politico e piano religioso è una significativa costante: “Siamo schiavi di Dio, ma non schiavi dell’UE”, “La NATO guida le legioni del Satana”¹⁸ ecc. L’“Unione dei cittadini ortodossi” dichiarava: “Stiamo lottando per la fede, per la Santa Rus’, per la Novorossija, Tauride e Donbass. [...] I patriarchi della Chiesa ortodossa russa ci hanno dato la loro benedizione per resistere fino alla fine nella lotta per la Repubblica di Crimea, Donec’k e Novorossia. Ortodossia o morte!”¹⁹. In queste parole traspare una curiosa immagine geografica alienata dalla storia. La “Santa Rus’” è un’astrazione ideologica, “Novorossija” e “Tauride” (“*Tavrija*”) sono termini del Sette e Ottocento, quando l’Ucraina, ormai completamente annessa all’Impero russo, fu suddivisa in rispettivi governatorati. Completamente privo di significato è anche il termine “repubblica”²⁰. Pochi giorni prima del terzo turno delle votazioni (26.12.2004) nelle quali si sarebbe imposto Juščenko, Janukovyč così si appellava agli elettori: “Oramai solo una consapevole partecipazione alle elezioni [...] di tutto il *popolo ortodosso* (il corsivo è mio. – O. P.) può fermare la minaccia di una nuova schiavitù del paese, compresa la schiavitù più terribile, quella spirituale. [...] Dalla storia noi sappiamo che il gran principe Volodymyr rifiutò l’invito degli ambasciatori occidentali di battezzare la Rus’ secondo il modello di Roma. Tutto il mondo cristiano sapeva all’epoca quale depravazione e mancanza di spiritualità regnassero sovrane nell’Europa medievale. Oggi gli ambasciatori arancioni impongono lo stesso medioevo a noi, alla nostra terra, ortodossa dall’alba dei tempi”²¹.

Così, subito dopo la vittoria delle forze democratiche, questo scontro tra le due ortodossie acquisì risvolti politico-culturali, con l’idea del ‘tradimento’ dell’unità ortodossa da parte proprio di Kiev a spiccare. Di più, nella maggior parte di queste pubblicazioni a Kiev si attribuisce un ruolo anche più nefasto, quello cioè di attentare senza mezzi termini all’integrità della statualità russa stessa.

ua.com.ru>, “Russkaja Obščina” <<http://russian.kiev.ua>>, “Za Ukrainu, Belorussiju, Rossiju” <<http://za.zubr.in.ua>>, <<http://www.malorossia.org>>, “Vozroždenie Deržavy” <<http://derzava.com>>, “Fond Imperskogo Vozroždenija” <<http://www.fondiv.ru>>. Si veda in particolare <<http://pravaya.ru>> (“*Pravaja.ru (pravoslavno-analitičeskij sajt)*”), un sito particolarmente aggressivo di marca vetero-monarchica dove si pubblicano però i più irriducibili leader comunisti ucraini. Nel contempo il sito di sinistra – “Krymskij levopatriotičeskij poliitičeskij predvybornyj blok im. Bogdana Chmel’nickogo” (<<http://www.edinienie.kiev.ua>>) ha come referente ideologico il Patriarcato di Mosca.

¹⁸ V. Tigipko, *Moskovskie popy predajut anafeme Juščenko*, in *Vybory-2004 “poluganski”* <<http://www.danilov.lg.ua>>, 04.11.2004.

¹⁹ “Novyj Region – Krym”, 21.01.2005.

²⁰ In realtà, la “Repubblica Ucraina Autonoma Meridionale-Orientale (*Pivdenno-Schidna Ukrajins’ka Avtonomna respublika*) è stata proclamata, ed è nota sotto l’abbreviazione “PISUAR”.

²¹ Home page del sito “Ukrajina Pravoslavna”: <<http://www.pravoslavnye.org.ua>>.

Che lo scontro ideologico scatenatosi attorno alla Rivoluzione Arancione incida anche sull'identità russa stessa è ovvio. Ricordiamo che il 2004 è stato un *annus mirabilis* a causa dell'adesione all'EU da parte della Polonia e di altri Paesi dell'ex Blocco di Varsavia. Si chiudeva un capitolo storico e se ne apriva uno nuovo. Il riassetto del mondo post-sovietico non poteva che incidere sulla Russia, dove la vecchia classe politica, debitamente riciclatasi, era però riuscita brillantemente a reimpadronirsi delle leve di potere apportando meri cambiamenti cosmetici riscontrabili nella nuova retorica politica imperante²². Il *continuum* politico *d'antan* era però dato per scontato, e in quest'ottica l'indissolubile appartenenza dell'Ucraina a quell'universo²³ non poteva venire messa in discussione.

Così, il modello post-totalitario ha retto benissimo fino alla Rivoluzione Arancione, pur perdendo qualche pezzo scontatamente 'alieno' (in primis, i Paesi Baltici). Anzi, all'interno il monolito si andava ricompattando, visto la difficoltà della società tutta di rimettersi veramente in discussione. Nel 2004 la scelta europea (anzi, euroatlantica) della maggioranza della società in Ucraina ha colto la Russia di sorpresa. Ovviamente alcuni segni di crisi si erano già avvertiti anche prima²⁴. Ma prima con l'Occidente ci si poteva intendere: l'Europa aveva bisogno del gas russo, e della Cecenia si interessava solo uno sparuto gruppo di intellettuali; quanto all'America, c'era pur sempre un programma possibile comune all'insegna dell'antiterrorismo. Il 2004 segna insomma uno spartiacque gravido di incognite per la Russia. E questa non può che reagire facendo leva sulle "strutture profonde" della sua anima ortodossa, vale a dire in chiave radicalmente antioccidentale e con una visione per così dire euroasiatica. Lo sconvolgimento del tradizionale "spazio russo", come scrive lo storico russo dell'Università di Oxford Andrej Zorin, è dovuto alla scoperta che una nuova statualità ucraina fosse *fait accompli* e puntasse all'Occidente (Zorin 2006). Si

²² In effetti, come giustamente ipotizza il politologo britannico A. Wilson, nello spazio post-sovietico si tratta piuttosto di una "politica virtuale", dove i fenomeni fondanti il sistema democratico (in primis l'opposizione) sono solo un artificio attivato dal potere stesso (Wilson 2005b).

²³ Con disarmante sincerità, il succitato padre Andrej Kuraev (si veda la nota 16) chiarisce come le tante facce dell'Ucraina ("*raznolikost*") "siano state una sorpresa per i politici del Cremlino. Sembrava che i [...] *chochly* (il nome dispregiativo che i russi danno agli ucraini. – O. P.) non fossero che una specifica variante culinaria ("svoeobrazie v kulinarii"). E ad un tratto abbiamo scoperto che no, che loro avevano una loro personale visione della loro storia, avevano reazioni e progetti loro che non potevano essere letti dagli studi di Mosca" (Andrej Kuraev, *Ukrajnskogo naroda ne suščestvuet?*, <<http://www.materik.ru/index.php?section=analytics&bulid=138&bulsectionid=14461>>, 11.05.2006). V. Žirinovskij parla di un "popolo arancione" a parte, il quale non ha nulla in comune con gli ortodossi: "L'Ucraina deve dividersi! Là due terzi sono ortodossi e loro vogliono stare con la Russia. [...] E gli "arancioni" si sentono un popolo a parte" (*Ukraina dolžna razdelit'sja i častično prisoedinit'sja k Rossii*, <http://www.newsru.com/world/08jul2006/kg_am.html>).

²⁴ Per esempio, nei primi anni Novanta c'era già chi si proponeva di ritrovare le radici primigenie russe in quel di Novgorod o in Siberia.

pensava che questo spazio, consolidato dalla lingua russa e soprattutto dalla fede ortodossa fosse un'entità inattaccabile. Il 2004 mette questo assioma in discussione. Si scopre invece che all'interno del monolito possono svilupparsi istanze consone alla cultura europea e al sistema democratico²⁵. Di conseguenza, come giustamente sottolinea Zorin, il posto tradizionalmente appannaggio della Polonia come 'traditrice' infida della Santa Madre Russia viene ora occupato dall'Ucraina²⁶.

Kiev ridiventa così l'ago della bilancia tra due progetti vagheggiati dalla nuova statualità russa: un *progetto neo-imperialista di stampo slavofilo* e un *progetto eurasiatico*. Il primo progetto poggia sulla necessità della 'riconquista' di Kiev, tassello fondamentale ed ineludibile del progetto in questione. Il secondo progetto sposta il suo asse portante dalla Russia slava allo spazio asiatico. Nell'un caso come nell'altro, Kiev rimane il nodo di fondo da risolvere.

Nelle pubblicazioni che citeremo in seguito²⁷ si profila all'orizzonte una Kiev non solo non più 'russa', ma addirittura fattasi *arma antirussa* manipolata in presa diretta da Vaticano, Washington, Bruxelles e Patriarcato di Costantinopoli²⁸.

Subito dopo la Rivoluzione Arancione la rivista "Russkij Žurnal" pubblicava l'articolo di I. Džadan *La nascita della nazione, o la Battaglia per il cuore della Russia*²⁹. Secondo l'autore, l'Ucraina occidentale si è realizzata come

²⁵ "Chi è questo grosso uccello russo?", si chiede lo scrittore russo V. Erofeev. "Un uccello lupo mannaro? Un uccello vampiro? [...] Ma lui stesso sa chi è? Credo di no. [...] Il simbolo dello stato russo, l'aquila bicipite, è un uccello decisamente *sui generis*. È come i gemelli siamesi: ha un solo stomaco, ma pensieri del tutto diversi. Un insieme folle! Una testa guarda ad Ovest, e l'altra ad Est. [...] Una testa ha rinunciato a Lenin [...] e l'altra si sente vicina a Stalin [...]. Certamente l'Occidente deve dar da mangiare alla testa occidentale della Russia. Se no, lei volerà via. Volete sapere dove? Ma in Oriente" (V. Erofeev [Jerofejew], *Ein Vogel namens Putin*, "Die Welt", 8.09.2005).

²⁶ Una recente indagine statistica condotta da due autorevoli centri sociologici – "EU-Russia" e "Levada-centr" (Mosca) ha riportato dati preoccupanti sul senso di accerchiamento che la Russia avverte oggi. E tra i cinque principali 'nemici' contro cui la Russia punta il dito troviamo gli USA, le Repubbliche Baltiche, la Georgia, l'Ucraina e la Polonia. Gli amici scarseggiano: sono solo Belarus' (*usque tandem!*) e Germania. Ma, quel che più conta, il 71% dei russi non si riconoscono come europei; anzi, la metà dei Russi è convinta che l'UE rappresenti una minaccia per l'indipendenza economica della Russia; un terzo dei russi crede che la democrazia costituisca un sistema non congeniale alla Russia, e il 65% non ha idee chiare su cosa significhi il termine "democrazia" (Pfaff 2007).

²⁷ Queste pubblicazioni sono apparse su media di grande diffusione e che hanno inoltre la pretesa di considerarsi veri e propri 'laboratori' ideologici dell'identità statale russa. Non si possono dunque liquidare come meri 'schizzi' estemporanei.

²⁸ L'idea sarebbe che il Patriarca Bartolomeo I stia tramando per restituire Kiev al Patriarcato di Costantinopoli, con ciò rafforzando la sua posizione nelle trattative della Turchia per un suo eventuale ingresso nella UE.

²⁹ I. Džadan, *Roždenie nacii, ili Bitva za serce Rossii*, in "Russkij Žurnal" <<http://>

“nazione” esclusivamente grazie al Vaticano e sta preparando una *Endlösung* di stampo nazista nei confronti di tutti i russofoni. Testa di ponte di tanta efferata barbarie è l'Accademia Mohyljana, una vera e propria cellula di “talebani cattolici”³⁰. Kiev finisce col rivestire il ruolo di una novella Stalingrado (sic!). E quindi Mosca deve aiutare l'Ucraina orientale a conquistare (militarmente!) la capitale. Non si esclude affatto il ricorso alla guerra civile, in quanto “l'appartenenza di Kiev ha un ruolo chiave”, essendo la città “il cuore stesso della patria russa”, e che venga ‘soggiogata’ da Juščenko ed i suoi accoliti è semplicemente inammissibile. La Russia deve conservare Kiev “come uno dei centri sacrali della civiltà russa”. Il prossimo obiettivo è... Costantinopoli, altrimenti il “Nemico” si impadronirà non solo di Kiev, ma anche della Seconda Roma, privando la Terza Roma delle sue radici. Ogni ulteriore commento a fronte di tante farneticazioni mi sembra del tutto superfluo.

Troviamo un altro articolo dal titolo emblematico: *Metafisica dell'apostasia delle “Rivoluzioni arancioni”*³¹. Qui Costantinopoli e Kiev costituiscono un *blocco storico antirusso*. Nell'ottica dell'autore, la Rivoluzione Arancione è cominciata... nel 1054, nell'anno dello scisma tra cristianesimo orientale e quello occidentale. Washington, Vaticano e Babilonia (siamo sempre nell'alveo di una ‘geostoria’ fantascientifica!) per secoli hanno tramato a questo fine. A questa triade invero surreale si aggiunge poi Costantinopoli. Né il 1917 né il 1991, scrive l'autore, sono stati anni tanto disastrosi per la Russia quanto il 2004, l'*annus horribilis del crollo definitivo della statualità russa*. L'“apostatica” Rivoluzione Arancione è dunque “il segno distintivo della distruzione della Civiltà Ortodossa” e dell'avvento dell'Anticristo.

Kiev viene rappresentata come “strumento di colonizzazione dello spazio post-sovietico”, “una rivincita globale contro la civiltà russa” intesa a “restituire il popolo russo ai tempi del leggendario principe Oleg” (in epoca precristiana, dunque). Questa strategia, afferma D. Kondrašin nell'articolo *Fronte comune contro la Russia: direttrici dell'aggressione*³², si rifà alla dottrina di Z. Brzeziński, che propugnava “un Reich revanscista europeo”, centro del “fascismo multinazionale” e nel contempo congiura “giudeo-massonica” con l'intento preciso di liquidare la Russia. La “polonizzazione” e la “baltizzazione” della UE va in questa direzione, nel quadro “dell'egemonia mondiale degli USA”. La Rivoluzione Arancione è la vera data della fine della Seconda guerra mondiale in quanto pone fine alla presenza russa nell'Europa orientale. Il presunto piano

www.russ.ru>, 14.1.2005. Il capo redattore della rivista, il giornalista Gleb Pavlovskij, era uno degli ‘emissari’ di Putin più attivi durante le elezioni ucraine del 2004, tanto da diventare “persona non grata” in Ucraina.

³⁰ Si noti come l'opposizione di Kiev alla politica del Cremlino sia definita *tout court* ‘cattolica’, in quanto una Kiev ortodossa non in linea con Mosca proprio non si concepisce nemmeno.

³¹ M. Tjurenkov, *Apostasijnaja metafisika “Oranževych revoljucij”*, <<http://pravaya.ru>>, 8.04.2005.

³² D. Kondrašin, *Front protiv Rossii, napravlenija agressii*, in <<http://www.regnum.ru>>, 28.03.2005.

della distruzione della Russia prevede tre stadi: l'“Islam ottomano”, con a capo la Turchia, che ha come scopo quello di staccare dalla Russia la sua parte meridionale; la “Grande Finnougria”, che mira ad appropriarsi della parte settentrionale della Russia; e la “Rus’ di Kiev”, *alias* Ucraina, progetto in assoluto più pericoloso, col quale l'“Europa fascista” è intenzionata a mettere in ginocchio il Cremlino.

Juščenko non rappresenta un trascurabile “nazionalismo di Galizia”. Il suo progetto sarebbe ben più ambizioso. La Rus’ di Kiev che egli preconizza rappresenta in effetti una autentica “alternativa allo stato russo con al centro Mosca”. Una Kiev democratica farebbe insomma il gioco dei liberali russi, rafforzando una politica anti-putiniana. E così Kiev si trasformerebbe in centro gravitazionale che attirerebbe a sé le forze proeuropee su tutto lo spazio post-sovietico, diventando un “centro di coordinazione di spinte rivoluzionarie”. In questo caso la lingua russa, parlata diffusamente in tutta l'Ucraina, dove tra l'altro i media godono di ben altra libertà che in Russia, finirebbe col veicolare senza ostacoli pericolosi conati sovversivi. In buona sostanza, la “Rus’ di Kiev” potrebbe porsi come modello “per un mondo russo democratico senza Mosca”.

E per ultimo, diamo voce al giornalista M. Leont'ev³³, che a più riprese ha affermato l'assurdità di una entità statale quale l'Ucraina. Ecco la sua argomentazione, esposta nell'articolo *L'Ucraina è la Russia*: “Il progetto che prevede la separazione dell'Ucraina dalla Russia è stato ideato al fine di indebolire definitivamente la Russia nella sua prospettiva storica [...]. Parlo di uno spazio unico perché solo in questo spazio la Russia può esistere in modo completo come paese. [...] L'Ucraina è la spina dorsale dell'impero, e il tentativo di toglierci la spina dorsale è senz'altro un'operazione mirata [...] dei nostri irriducibili nemici”³⁴.

A questo punto, non intenderei soffermarmi sull'identità russa vista in un impianto neo-eurasiatico, senza scomodare dunque il progetto vetero-eurasiatico proprio degli anni Venti (Massaka 2001; Parandowski 2003; Pachlovska 2006). Nell'ambito dell'attuale discorso basti ricordare che l'idea di “dispiegare” lo spazio russo verso l'Asia è un tentativo che da un lato pensa di appianare i conflitti interetnici integrando in un presunto “spazio russo turanico” le popolazioni non cristiane (musulmani, popoli sciamanici della Siberia, ecc.), e dall'altro insiste su un anti-occidentalismo particolarmente virulento³⁵.

Val forse la pena di sottolineare, però, come anche qui l'ortodossia serva da imprescindibile collante, riproponendosi per un lato in una versione sempre

³³ Ennesima “persona non grata in Ucraina” per le sue dichiarazioni scopertamente razziste.

³⁴ M. Leont'ev, *Ukraina – èto Rossija*, in KM.ru <<http://www.km.ru/uncensored/index.asp?data=01.11.2004%2018:10:00>>.

³⁵ Il movimento si presenta in uno scenario escatologico. La Russia, “Asse della Storia”, lancia la sua sfida, la sua “Escatologica Battaglia Finale” – *Endkampf* – all'insegna della Stella e della Svastica, nell'intento di abbattere il “Nuovo Ordine Mondiale” americano, la “nuova Cartagine” (A. Dugin, *Osnovy geopolitiki. Geopolitičeskoe buduščee Rossii*, Moskva 1997).

più ‘onnivora’, e per un altro verso, in chiave sempre più fondamentalista (in effetti, il comune sentire ortodosso-musulmano viene spiegato da un comune anti-atlantismo viscerale). L’ortodossia non ha dunque solo una dimensione “sacra”, ma è espressione di un mondo “naturale” contrapposto al “deviazionismo” occidentale. Le divagazioni di A. Dugin, principale ideologo del neo-eurasismo, diventano a tratti curiose. Si sottolinea, ad esempio, come il colore arancione sia del tutto estraneo all’iconografia russa in quanto colore “artificiale”, “sintetico”. Si tratta insomma di un colore “psicotropico” proprio della “rivoluzione psichedelica”, e dunque alieno alla sana tradizione russa. Il leader del Partito delle Regioni, Janukovyč, lo storico oppositore di Juščenko, è un degno rappresentante di questa tradizione in quanto è un “sempliciotto” dalle “forti inclinazioni semibanditesche”³⁶. In qualità di un essere “naturale”, è dunque capace di imporsi come “martire della ribellione finale”, in grado di bloccare “la marionetta dell’Occidente”. *Dulcis in fundo*: “Ora il partito di Janukovyč è il partito della Luce Assoluta, una versione eurasiatica degli Hezbollah, ‘il partito di Dio’”³⁷.

In estrema sintesi, si potrebbe dire che lo spirito antioccidentale ha portato l’ortodossia russa a una svolta inquietante. Sulla scorta di una retorica che esalta una Russia profondamente “spirituale” in contrapposizione ad un Occidente “materialistico”, la nuova *ortodossia si trasforma in un contenitore di ideologie disparate che svuotano di fatto la fede dei suoi contenuti autenticamente morali*. Vediamo di fare il punto della situazione.

1. Innanzitutto, come testimonia l’esperienza della Rivoluzione Arancione, la compattezza del credo russo-ortodosso, ribadiamo, si è affermata nelle regioni più sovietizzate, più industrializzate e quindi più laiche (in senso sovietico!) dell’Ucraina. Si tratta quindi di aree dove è completamente assente quel “*vissuto religioso*”, per dirla con G. De Rosa, che si ritrova in altri lidi nel tessuto sociale, nell’agone politico, e nella quotidianità domestica. Inoltre, il portatore di questa ideologia risulta la parte meno acculturata e più manipolabile della società (e dell’elettorato, dunque, che trova nell’*Establishment* filorusso uno sponsor ideologico e finanziario particolarmente solerte e generoso). Si è dunque creato uno iato profondo tra queste forze e la parte più istruita della società ucraina, sia che si tratti di russofoni che di ucrainofoni. Va da sé che una situazione siffatta rechi alla lunga danno alla cultura russa stessa, che per imporsi debba vedersi costretta ad inseguire forze estremiste e/o di basso livello culturale.

2. In questo senso, l’ortodossia rischia di diventare facile preda di estremismi contrapposti. In effetti, a una ortodossia di stampo comunista (bandiere con l’effigie di Stalin e le scritte “Ortodossia o morte!”) fa riscontro una ortodossia di estrema destra di stampo fascistoide. Tra gli esempi più eclatanti val forse la pena di citare il movimento di estrema destra “Unione Slava” (“*Slavjanskij*

³⁶ In effetti, Janukovyč figura su molte “icone” a Donec’k, in compagnia di altri paperoni della città.

³⁷ A. Dugin, “*Pri Juščenko ostatek Ukrainy vyjdet iz SNG, obniščajet i o nem vse zabudut...*” (<<http://anti-orange.com.ua/article/president/60/2035>>, 6.01.2005).

Sojuz” in russo), che orgogliosamente si fa chiamare “SS” e proclama di essere “movimento nazional-socialista SS contro la disgregazione [dell’Impero] e contro le rivoluzioni ebraiche” (Koževnikova 2005)³⁸.

3. L’ortodossia cavalca ormai saldamente la politica. Dà anzi colore all’istanza più prettamente economicistica. In effetti, i siti religiosi della Russia odierna non si sentono affatto a disagio quando interpretano la “petro-politica” del Cremlino con il suo “gasdotto ortodosso” come riproposizione del disegno imperiale di “Mosca Terza Roma”³⁹.

4. A seguito alla Rivoluzione Arancione, l’ortodossia russa si è ritrovata ad un bivio: può privilegiare l’universo europeo o scegliere piuttosto quello asiatico. La scelta non è di poco conto. Il mondo slavo si sta spaccando tra “slavi europei” e “slavi asiatici”⁴⁰ (a questo punto, non si parlerebbe più di slavi *tout court*!). Di conseguenza, l’ortodossia, rivelando i suoi aspetti fondamentalistici, si è avvicinata pericolosamente anche a quel tipo di anti-occidentalismo quale viene espresso dall’Islam estremista.

La crisi dell’ortodossia russa sembra insomma non congiunturale, ma strutturale. Si tratta del resto di qualcosa che andava maturando da anni (se non da decenni). Ed è stata proprio la Rivoluzione Arancione a fare da detonatore di questa crisi.

2. *La Kiev ucraina e il suo ruolo nella “faglia” della civiltà ortodossa*

Alla luce di quanto detto sopra, forse non sarà molto azzardato supporre che sullo sfondo dei “testi” di Kiev noti – dalla “madre delle città della Rus” a una

³⁸ Si veda il sito: <<http://demushkin.com>>, nonché il sito degli skinheads russi vicino all’“Unione Slava” per l’ideologia: <<http://www.rusdivision.ru>>.

³⁹ Come la Prima Roma si era espansa nel mondo allora conosciuto lungo le arterie delle sue strade, così l’Impero energocratico della Terza Roma si espanderà lungo la rete del suo “gasdotto ortodosso”: K. Frolov, *Nacional’nyj konsensus i ego protivniki*, <<http://www.pravnaya.ru>>, 13.01.2006. Nel gennaio del 2007 il Patriarcato di Mosca, con la dovuta solennità, conferì onorificenze a Gazprom per “il contributo all’amicizia tra i popoli fratelli russo, bielorusso e ucraino”, e questo proprio nel momento in cui Mosca metteva in atto il suo ricatto energetico anche ai danni della fedelissima Minsk, dopo il giro di vite del 2006 nei confronti di Kiev.

⁴⁰ La più audace formula appartiene a Natalja Vitrenko, uno dei personaggi che fanno maggior scalpore nel mondo politico ucraino, leader del Partito Socialista Progressista dell’Ucraina, espressione dell’estrema sinistra, beniamina del Cremlino: “Siamo esattamente come i russi: mezzo asiatici. La nostra radice è comune. Siamo tutti *rusičji*” (“Obozrenie” <<http://www.oboz.com.ua>>, 14.04.2007). Chi rappresenta l’“altra Ucraina” è alieno a questa fratellanza “semi-asiatica”. La pubblicità preelettorale della Vitrenko (elezioni parlamentari del marzo 2006) mostrava un film in cui una ragazzina in classe si faceva la pipì addosso perché la maestra esigeva che lei parlasse l’ucraino.

disomogenea metropoli cosmopolita – esiste un “testo” ancora nascosto, letto poco e male, ma nel contempo un “testo” fondamentale per capire l'anima della città e l'identità stessa dell'Ucraina, e in parte anche quella della Russia. Si tratta della *Kiev ucraina* (grande assente della storiografia russa!), Kiev portatrice di una cultura ucraina snodo della multiculturalità dell'area. Sarebbe importante in effetti affrontare questo tema in chiave comparatistica, mettendo a confronto le dinamiche dello sviluppo dell'ortodossia in terra ucraina e in quella russa, sulla base di dati sia storici che letterari.

Dati i limiti dell'articolo, in questa sede non è possibile approfondire questo argomento in tutti i suoi aspetti. Mi limito dunque a proporre una sorta di repertorio di problematiche esposto in modo cronologico, nella speranza che queste possano un giorno diventare oggetto di studio approfondito e senza pregiudiziali di sorta.

2.1. Medioevo. L'eredità bizantina nella storia ucraina e russa

La tradizione occidentale relativa all'interpretazione della storia del mondo slavo-ortodosso segue spesso acriticamente lo schema interpretativo russo. Eppure questo schema presenta non pochi punti interrogativi e diverse lacune. Per un verso, è ovvio che in tutto il mondo slavo-ortodosso si riscontrino dinamiche similari. Generalmente parlando, esiste veramente una *discrasia culturale* esiziale che distingue le due Europe, discrasia che in larga misura è riconducibile al *ritardo della secolarizzazione*, che nel profondo Est ortodosso avviene praticamente solo nel tardo Settecento. Ci sono però anche aspetti differenziati che val la pena di approfondire, e che non sono affatto secondari.

Il problema venne sollevato per la prima volta dallo storico ucraino M. Hruševs'kyj, che nel 1904 scrisse un breve ma importante articolo: *Lo schema tradizionale della storia “russa” e il problema di una sistemazione razionale della storia degli Slavi orientali* (Hruševs'kyj 1965). Si noti bene il termine “razionale”. Con questo termine lo storico indicava la necessità di uscire da una visione esclusivamente ideologica della storia. M. Hruševs'kyj sostiene che nell'interpretazione della storia russa si trovano tre approcci in contrasto tra loro: c'è la storia che ha come oggetto lo stato russo, c'è la storia della Russia, e c'è infine la storia del popolo russo. Il primo approccio è indubbiamente quello che ha avuto maggiore attenzione, in quanto in questa cultura la dimensione statale assumeva sempre importanza primaria. Di contro, concetti quali “Russia” e “popolo russo” erano più sfumati, e davano dunque adito ad esiti più contraddittori⁴¹. La storia dello stato russo è stata costruita sulla scia delle interpretazioni dei

⁴¹ In effetti, a tutt'oggi non ha ricevuto sufficiente elaborazione il concetto di Russia quale realtà multinazionale. Di conseguenza, non si è mai trovata una soluzione ai problemi derivati dai rapporti interetnici (mai paritetici!) tra i russi e le altre nazionalità nell'immenso ‘contenitore’ dello stato. Risulta evidente che i mitologemi sovietici del

knyžnyky moscoviti, ossia, di quei “letterati”, quasi esclusivamente monaci, che potevano essere semplici copisti o redattori, a volte veri autori, che comunque scrivevano sempre restando nella sfera culturale e ideologica dell’ortodossia slavo-russa. Anche se ispirati da ideologie di stampo religioso ed ecclesiastico, quei monaci-scrittori basavano per lo più le loro argomentazioni sulla genealogia dinastica (interpretazione, questa, poi ripresa – con tutte le modifiche derivate dall’epoca e dal carattere “nuovo” della letteratura – dalla *Storia dello Stato russo* di N. Karamzin). Questo approccio non solo ha glissato su aspetti non meno importanti della storia dell’area (aspetti sociali, giuridici, economici), ma ha anche di fatto ignorato quanto riguardava i paesi confinanti, espungendo poi quello che contrastava con la presunta unitarietà dello stato russo⁴².

In effetti, la storiografia russa è ligia al concetto di *unità* del mondo ortodosso, mentre quella ucraina si misura piuttosto coll’idea di una eventuale *diversificazione*. Ovviamente entrambi i concetti sono espressione della diversa esperienza storica dei due popoli. Semplificando, si potrebbe dire che la storia dello Stato russo ha finito con l’identificarsi con la storia dell’ortodossia. E dunque, per la Russia il referente primario era la costruzione di uno stato unitario con la chiesa ortodossa che ne faceva da imprescindibile fulcro. Per l’Ucraina⁴³, invece, occorre da sempre confrontarsi con una realtà variegata e trovare una qualche forma di coabitazione accettabile per tutti. La situazione in Russia ha quindi determinato la subordinazione della chiesa al potere politico, e fin dai tempi di Ivan il Terribile, fatto questo che verrà suggellato da Pietro il Grande. Di conseguenza, l’ortodossia per la Russia è parte integrante dell’*autoidentificazione statale*, mentre per l’Ucraina è fattore di *autoidentificazione culturale*.

Questa divergenza di fondo è alla base della discrepanza che contraddistingue la storiografia russa da quella ucraina sul periodo kieviano. Così, secondo Hruševs’kyj, questo passa non al periodo di Vladimir-Mosca, segnato da una specificità tutta sua, ma al periodo di Halyč-Volyn’ (sec. XIII) ed in seguito al periodo lituano-polacco (secc. XIV-XVI), due epoche queste quasi completamente ignorate dalla storiografia russa. Il fatto del Battesimo di Kiev gioca qui un ruolo di primaria importanza perché rappresenta il nodo ideologico ed istituzionale su cui si fonda l’idea stessa di Mosca Terza Roma. Purtroppo, nella disamina dell’evoluzione di un concetto tanto cruciale, la storiografia russa ha sempre trascurato (quando non ha volutamente sottaciuto) l’identità specifica della Kiev medievale, che si poneva non come ‘emula’, ma come città di pari dignità con Costantinopoli⁴⁴, mentre Mosca *si autoidentifica* con la Nuova Roma, la rimpiazza. Per Kiev il Battesimo era un modo per legarsi al resto del mondo

tipo “amicizia di popoli fratelli” (come ora la non meno mitologica dottrina eurasiatica) non hanno risolto il problema, come ci insegna la storia recente.

⁴² Negli ultimi decenni il problema dell’interpretazione della storia della Rus’ Kieviana è stato studiato nel modo più approfondito da uno dei più eminenti storici ucraini dopo Hruševs’kyj, Mychajlo Brajčevs’kyj (Brajčevs’kyj 1999).

⁴³ Per usare il termine di Hruševs’kyj, “Ucraina-Rus”.

⁴⁴ Questo approccio è già molto evidente in Ilarion.

cristiano. Per Mosca era il modo di distinguersi, chiudendosi anzi contro l'Occidente.

A differenza della Russia, l'Ucraina non ha mai goduto di un *continuum* statale ininterrotto. Di conseguenza, la storiografia ucraina si è andata organizzando come storia del popolo⁴⁵. Per costruire una convincente storia della Russia e dei suoi vicini, dice Hruševs'kyj, al posto di una "storia panrusa" si sarebbe dovuto scrivere la storia degli slavi orientali, studiandone forme e dinamiche diverse all'interno di una realtà di per sé molto complessa ed articolata.

2.2. *Età lituano-polacca (secc. XIV-XVI) ed età cosacca (secc. XVII-XVIII): La Polonia e la diversificazione del modello culturale ucraino da quello russo*

Se nell'epoca precedente la centralità di Kiev stava nella sfera religiosa, nell'epoca in questione Kiev diventa cruciale come centro di istruzione e di cultura. A stretto contatto con la realtà della *Rzeczpospolita* la Rutenia sviluppa una sua precisa vocazione multiculturale che registra la copresenza di diverse chiese (quella ortodossa, quella uniate, quella protestante), l'uso di svariate lingue nella produzione letteraria (slavo-ecclesiastico, ruteno, polacco, latino, yiddish), una multiculturalità di fatto che sarà elemento cardine della moderna identità ucraina. *Copresenza e interazione tra più modelli culturali*: è questa la chiave di lettura di quest'epoca e la chiave di volta degli sviluppi futuri dell'area.

Torna di nuovo alla ribalta la contrapposizione tra stato e popolo. L'ortodossia russa e quella ucraina si diversificano proprio sull'asse del rapporto tra Fede e Potere. A differenza dalla Russia, in Ucraina la questione della fede (considerata "fede dei padri") riguarda il popolo, e non lo stato (col conseguente obbligo di lealtà nei confronti del sovrano!). Il clima incandescente della conflittualità religiosa dell'area dove si incontravano/scontravano la "fede greca" e quella latina, la greco-cattolica (dal 1596) e quella protestante, rendeva la *questione religiosa una tormentata ricerca morale dell'individuo*. Nell'epoca cosacca il potere, poi, era l'espressione di una vera volontà di popolo: l'etmano veniva eletto come condottiero ortodosso in base alle sue capacità di diventare "difensore della cristianità". Dominava quindi non il potere politico del Palazzo, ma il potere spirituale della Chiesa.

Inoltre, all'unitarietà culturale della Russia fa riscontro il contesto multiculturale in cui si formava la moderna identità ucraina nel periodo cruciale che va dalla fine del Cinquecento alla metà del Seicento. La cultura ucraina si sviluppava, dicevamo, non solo in un contesto di più chiese e all'interno di una

⁴⁵ Del resto, non vi è nulla di straordinario in questo. Ad esempio, la Francia era uno stato centralizzato già nell'XI secolo, mentre l'Italia è nata come stato solo nel 1871. E dunque, la ricerca delle rispettive identità procede in modo e in tempi completamente diversi.

realtà statale polacca, ma anche in un contesto plurilinguistico. L'appartenenza all'area di diffusione del latino e della cultura neolatina in quanto tale ha modificato profondamente il modello culturale ucraino-ortodosso rendendolo ricettivo anche alle istanze della cultura europea.

La cosa più importante che emerge da una temperie tanto complessa è lo specifico 'algoritmo' che l'Ucraina va elaborando in questo periodo e che costituisce il fulcro della sua cultura. Questo algoritmo è *dialogo* ed *accettazione* dell'Altro. Epitome di questo fenomeno è l'Accademia Mohyljana, *Alma Mater* di tutta la ortodossia, per la quale il modello dell'insegnamento era quello dettato dalle università occidentali e le lingue d'uso erano il latino e il polacco, oltre allo slavo-ecclesiastico. Anche la Chiesa greco-cattolica ebbe un ruolo importante nell'elaborazione della *cultura del dialogo*. La Chiesa greco-cattolica ha anzi saputo 'correggere' certe intemperanze di fondo dell'ortodossia più intransigente essendo una chiesa nata per *unire* gli opposti, non per ergersi a barriera contro l'Altro⁴⁶.

Il movimento cosacco contribuirà poi ulteriormente alla diversificazione dell'ortodossia ucraina proponendo una sintesi tra l'identità ortodossa e l'idea di libertà di tutto un popolo. All'interno del movimento cosacco nasceranno anzi istanze secolarizzanti e nuovi modelli culturali più articolati. Si pensi alle cronache cosacche che finirono per contrapporsi in modo sostanziale alla cronachistica monastica della tradizione Kieviana dal Medioevo al Seicento. In effetti, è proprio nelle cronache cosacche che si registra il primo consapevole e sistematico tentativo nell'area di costruire *la storia di un paese come storia di un popolo*.

L'unione con la Russia (1654) e la conseguente perdita dell'autonomia ecclesiastica da parte dell'Ucraina (1686) generano uno strano paradosso. Nel periodo in cui l'Ucraina si sviluppava in un contesto multiculturale e a petto di una Polonia diversa ed antagonista, l'identità ucraina emergeva a chiare lettere. Con una Russia egemone e decisa ad imporre il suo modello autocratico, sparisce un fecondo contesto multiculturale (nell'istruzione e nella letteratura il latino, il polacco e addirittura lo slavo-ecclesiastico in redazione rutena vengono proibiti e sostituiti dal russo), e, di conseguenza, l'identità ucraina ne esce gravemente menomata. Nel giro di un secolo, dalla fine del Seicento alla fine Settecento, nel "fraterno" abbraccio ortodosso russocentrico, l'Ucraina perde la Chiesa, la lingua, le istituzioni culturali, l'amministrazione e l'esercito.

Anche qui la storiografia ucraina e quella russa non potrebbero essere più divergenti. Nella visione russa, l'Ucraina aveva di fatto sofferto una forzata polonizzazione, e, pertanto, la riunificazione volontaria con la madrepatria all'ombra salvifica della fede ortodossa primigenia non poteva che sortire effetti benefici. E dunque, qualsivoglia fenomeno dovesse contrastare questa 'restaurazione' (leggi la parabola di Mazepa!) veniva bollato inevitabilmente come "tradimento". Per la storiografia ucraina, invece, tutto questo non è altro che

⁴⁶ Anche oggi nella Chiesa greco-cattolica c'è un'ala più 'latina' e più 'ortodossa', ma tra loro non esiste nessun conflitto né dottrinale né ideologico.

l'infausto smantellamento dell'autonomia e dell'identità più autentica del Paese ormai spaccato tra due imperi, quello russo e quello asburgico.

2.3. Dal romanticismo all'indipendenza (secc. XIX-XX)

In quest'epoca Kiev ritrova una sua centralità linguistico-culturale e si avvia verso la conquista dell'indipendenza politica.

Sia nell'ambito della cultura russa che nell'ambito di quella ucraina il recupero del retaggio del passato avviene tra il tardo Settecento e il primo Ottocento, nell'età del Romanticismo. In breve, la Russia costruisce la sua nuova identità tra Karamzin e Puškin e l'Ucraina tra Kostomarov e Ševčenko. In ambedue i casi, come si vede, è lo Storico e/o il Poeta ad indicare la strada.

A cavallo tra Sette ed Ottocento in Ucraina avviene un fatto cruciale, che la storiografia russa ignora o vede come marginale. Teniamo sempre presente l'osservazione di Hruševs'kyj secondo la quale la "storia dello stato" e la "storia del popolo" non sono fatte per una reciproca comprensione. Nell'epoca del Romanticismo la letteratura ucraina lascia lo slavo-ecclesiastico per esprimersi nella lingua del popolo. Questo fatto va letto non solo come una *svolta letteraria*, ma anche come una *svolta politica*. All'epoca l'Ucraina non aveva più una sua Chiesa. La Chiesa era quella dell'Impero. E non aveva più una sua lingua. Lo slavo-ecclesiastico (e quindi anche il russo) aveva acquisito ormai l'accento del Potere istituzionale al quale la Chiesa era assoggettata. Il passaggio alla lingua parlata e la sua codificazione come lingua letteraria (tra I. Kotljarevs'kyj e T. Ševčenko) restituisce a Kiev una centralità perduta. Innanzitutto, la lingua parlata si rifaceva in particolare alla lingua viva della *Kyivščyna* e della *Poltavščyna*, che veicolava tra l'altro l'epos storico delle *dumy*, depositario di quelle idee di libertà ed indipendenza che costituiscono il *continuum* della cultura ucraina. Il referente culturale non era dunque lo stato, ma il popolo.

Del resto, la costruzione della storia russa nelle opere di Karamzin e Puškin e di quella ucraina nelle opere di Kostomarov e Ševčenko sono esemplari. Karamzin (che integra la storia kieviana nella storia dello stato russo⁴⁷) e Puškin (con il suo elogio a Pietro e la condanna di Mazepa) scrivono la storia dello Stato. Kostomarov e Ševčenko, ricostruendo in storiografia e in poesia l'epopea cosacca, scrivono la storia del popolo⁴⁸. Per Ševčenko poi il Palazzo e l'Impero sono entità contrapposte all'Uomo. E Bisanzio altro non è che l'epitome di una fede fasulla, immorale, corrotta dal potere. Tutti e due poi, pur essendo orto-

⁴⁷ Puškin, scrivendo nei suoi *Diari* che Karamzin aveva scoperto l'Antica Rus' "come Colombo l'America", finisce con l'attestare come all'epoca non fosse poi così diffusa la percezione di una continuità della cultura russa a partire dal Medioevo.

⁴⁸ Kostomarov come fondatore della nuova storiografia ucraina è il primo ad introdurre termini quali "masse popolari" ("*narodnye massy*"), "flusso della vita popolare" ("*tečenie narodnoj žizni*"), mentre Karamzin scrive nella premessa alla sua *Storia dello Stato russo*: "La storia appartiene allo Zar".

dossi, insistono sulla fratellanza con la Polonia. Non è più la religione che disegna linee divisorie, sono piuttosto concetti quali libertà, fraternità e uguaglianza, nati nell'alveo della Rivoluzione Francese. Tra Mickiewicz, Kostomarov e Ševčenko si disegna ormai una nuova mappa della Slavia: quella di una famiglia di popoli liberi e uguali.

Queste sono le premesse, e le tappe ulteriori saranno solo sviluppi di questi concetti. In questo senso, Russia ed Ucraina non potrebbero essere più distanti. Quanto più l'Ucraina viene integrata istituzionalmente nel corpo dell'Impero russo, tanto più se ne distanzia sul piano culturale. Il discorso di una nuova Slavia fatta di popoli liberi sulla scorta di quanto avveniva in Europa nasce proprio qua⁴⁹. E nella seconda metà del secolo M Drahomanov parlerà ormai della Federazione dei liberi stati europei, un'Unione Europea *ante litteram*.

Di contro, si sviluppavano in Russia concetti di una Russia eurasiatica contrapposta all'Europa (N. Danilevskij, M. Leont'ev). Non a caso nella seconda metà dell'Ottocento Kiev subisce repressioni sistematiche: proibizione della lingua, del teatro, delle traduzioni in ucraino. Se all'inizio del secolo Kiev era vista come città chiave per la russificazione dell'Ucraina⁵⁰, adesso l'Impero la trattava come città 'sovversiva', ostile al Sistema.

E veniamo alle prossime tre tappe della rinascita di Kiev nel suo percorso verso l'indipendenza. La prima ha luogo negli anni Venti del Novecento, quando nasce e muore sotto le baionette bosceviche la Repubblica Popolare Ucraina (1917-1920). La seconda avviene nell'epoca del cosiddetto "disgelo", quando Kiev diventa centro di dissidenza ("la generazione degli anni Sessanta"). La terza culmina nel 1991, anno dell'indipendenza.

In tutti questi momenti Mosca e Kiev saranno sempre ai ferri corti, e questo a prescindere da una retorica di stampo sovietico incline ad esaltare ad ogni piè sospinto l'"unione tra popoli fratelli". In questo senso un discorso a parte meriterebbe l'innesto dell'ideologia sovietica sul concetto imperiale. Ambedue le storiografie erano ideologiche e quindi costruite su mitologemi. Nell'URSS la storia karamziniana fu riscritta in termini sovietici. La storia panrusa è diventata così storia sovietica. È stata costruita la storia *à revers*, come dice O. Su-

⁴⁹ Soggiogando l'Ucraina, scrive Kostomarov in *Libri della Genesi del popolo ucraino*, la Russia, ha tradito lo spirito della solidarietà slava. L'Ucraina è insieme la società più oppressa del mondo slavo e nel contempo quella in cui è più viva una tradizione di autentico riscatto sociale. Per questo dal cuore dell'Ucraina, da Kiev, simbolo e anima antica della civiltà slava, si lancia un appello per la formazione di una libera Federazione Slava che accolga lo spirito di libertà, fraternità ed eguaglianza che aveva scosso l'Europa tutta. Di questa Federazione Kiev doveva essere il centro propulsore (culturale, non politico!), proprio in virtù del fatto di poter vantare dai tempi antichi una tradizione di pacifica ed illuminata convivenza.

⁵⁰ Nel 1834 a Kiev venne fondata l'Università di San Vladimiro (un riferimento al Battesimo era pur sempre d'obbligo!), con lo scopo, dichiarato dal suo fondatore S. Uvarov, di "diffondere l'istruzione russa e la nazionalità russa nelle terre polonizzate della Russia occidentale". Com'è noto, fu Uvarov a formulare il concetto che stava alla base dell'ideologia dell'Impero russo: "autocrazia-ortodossia-nazionalità".

btel'nyj. La Rus' di Kiev è stata interpretata come nucleo dello stato sovietico, come "culla di tre popoli fratelli", anche se nel frattempo era proibito il termine stesso "Rus' di Kiev" sostituito da quello di "Rus' Antica". L'unione del 1654 si chiamava "riunificazione", intendendo con questo una mitica unità preesistente nel periodo della Rus' medievale. La dimensione religiosa del "fedele" veniva 'laicizzata' e trasformata in lealtà politica. Del resto, anche l'URSS è stato sciolto con le firme dei presidenti di "tre popoli fratelli", a riprova di una realtà ben più vischiosa avvolta però da sempre in ideologemi tranquillizzanti.

Di fatto, la storiografia russa, malgrado conti sull'eccellenza di tante menti brillanti, non ha mai vissuto alcun periodo veramente *liberale*, che avrebbe contribuito in modo decisivo all'abbandono di ideologemi preconcepi⁵¹. E questa è la ragione per cui la storiografia ucraina e quella russa sono mondi agli antipodi e non comunicanti tra loro fino ad oggi, a prescindere da qualche sporadico tentativo. In questo senso, studiosi occidentali potrebbero magari fungere da mediatori in questa "lite tra Slavi", contrariamente a quanto auspicava Puškin, che non avrebbe visto di buon occhio l'intervento dei "calunniatori della Russia"⁵².

E tuttavia, dove non può la scienza, lo sguardo del poeta a volte riesce a vedere anche con maggior lungimiranza. In tempi chiaramente non sospetti, lo stesso grande Puškin, nella sua contestata poesia *Anniversario di Borodino*, pose un profetico interrogativo circa il futuro dell'Ucraina, e di conseguenza della Russia stessa: "...E la nostra Kiev antica dalle cupole d'oro, / Patria ancestrale delle città russe, / Unirà un giorno alla riottosa Varsavia / La sacralità di tutte le sue tombe?"⁵³

All'interrogativo ha dato una risposta il *Majdan* del 2004.

Bibliografia

- Benvenuti 2007: F. Benvenuti, *La Russia dopo l'Urss. Dal 1985 a oggi*, Roma 2007.
- Brajčevs'kyj 1999: M. Brajčevs'kyj, *Pochodžennja Rusi*, in Id., *Vybrani tvory*, Kyjiv 1999.
- Brzeziński 1997: Z. Brzeziński, *The Grand Chessboard. American Primacy and Its Geostrategic Imperatives*, Washington 1997.
- Brzeziński 1999: Z. Brzeziński, *Ukraine's Critical Role in the Post-Soviet Space*, in: L.A. Hajda (a cura di), *Ukraine in the World. Studies in the International Relations and Secu-*

⁵¹ Non a caso diversi storici controcorrente, tra M. Pokrovskij e Ju. Afanas'ev, sono stati praticamente emarginati dalla scienza storica ufficiale.

⁵² "Éto spor slavjan meždu soboju", in *Klevetnikam Rossii*.

⁵³ "Nash Kiev drjachlyj, zlatoglavyy, / Sej praščur russkich gorodov, / Srodnit li s bujnoju Varšavoj / Svjatynju vsech svoich grobov?" (*Borodinskaja godovščina*).

- rity Structure of a Newly Independent State*, Cambridge (Mass.) 1999.
- Hruševs'kyj 1965: M. Hruševs'kyj [Hrushevsky], *The Traditional Scheme of "Russian" History and the Problem of a National Organization of the History of the East Slavs*, a cura di A. Gregorovich, Winnipeg 1965.
- Huntington 2001: S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano 2001.
- Koževnikova 2005: G. Koževnikova (a cura di), *Cena nenavisti. Nacionalizm v Rossii i protivodejstvie rasistskim prestuplenijam*, Moskva, Centr "Sova" (<<http://www.sova-center.ru>>), 2005.
- Kundera 1984: M. Kundera, *The Tragedy of Central Europe*, "New York Review of Books", April 26, 1984.
- Massaka 2001: I. Massaka, *Eurazjatyzm: z dziejów rosyjskiego misjonizmu*, Wrocław 2001.
- Pachlovska 2006: O. Pachlovska, *Eurasia vs Europa: tra Mito e Storia*, in G. De Rosa (pres.), L. Coccato (a cura di), *Prolusioni Accademiche (Terza serie: 1996-2005)*, Vicenza (ristampa: "Ricerche di storia sociale e religiosa", LXIX, 2006, Gennaio-Giugno).
- Paradowski 2003: R. Paradowski, *Eurazjatyckie imperium Rosji: Studium idei*, Warszawa 2003² (Toruń 2001¹).
- Pfaff 2007: W. Pfaff, *Russia's deep animosity*, "The International Herald Tribune", 05.03.2007 (<<http://mobile.ihf.com/articles/2007/03/05/opinion/edpfaff.xhtml>>)
- Riscassi 2007: A. Riscassi, *Bandiera arancione la trionferà*, Milano 2007.
- Wilson 2005a: A. Wilson, *Ukraine's Orange Revolution*, New Haven 2005.
- Wilson 2005b: A. Wilson, *Virtual Politics. Faking Democracy in the Post-Soviet World*, New Haven-London 2005.
- Zorin 2006: A. Zorin, *Why We Don't Like Ukraine*, <www.kommer-sant.com> (25.12.2006).

Kiev, Leopoli e Donec'k nel discorso politologico moderno: alcuni aspetti del regionalismo ucraino

Olena Ponomareva (Università di Roma "La Sapienza")

Parlando della concettualizzazione politologica di Kiev e di Leopoli non si può fare a meno di menzionare il terzo polo di attrazione politico-culturale rappresentato da Donec'k. L'esistenza di vari poli politico-culturali in Ucraina rispecchia il fenomeno del regionalismo, una tendenza attualmente molto sentita in Europa e nel mondo, dove pochi paesi sono omogenei dal punto di vista etnoculturale. Nell'Ucraina odierna le problematiche del regionalismo, ovvero della polarizzazione politico-culturale, articolano il discorso politologico e la pratica politica.

Il regionalismo ha una connotazione piuttosto negativa ed è inteso come un ostacolo alla formazione di un'unica nazione politica ucraina. La polemica è entrata di nuovo in una fase acuta in seguito alle elezioni presidenziali del 2004, sfociate poi nella "rivoluzione arancione", e dopo le successive elezioni parlamentari del 2006, i cui risultati hanno rispecchiato i due poli opposti della mobilitazione politica in Ucraina. È opportuno capire se le diversità regionali e etnoculturali – di cui si parla molto a partire dall'acquisizione dell'indipendenza del 1991, sia dentro che fuori del paese, e soprattutto in occasione delle elezioni politiche – determinino le tendenze politiche secessionistiche e costituiscano un pericolo per l'unità nazionale dell'Ucraina. Per far questo occorre analizzare le componenti e i meccanismi della formazione e della riproduzione delle identità collettive regionali durante i periodi delle trasformazioni politico-sociali, per poi chiarire la natura della faglia politica nell'odierna Ucraina e precisare la sua collocazione. La questione di fondo è *se davvero le diversità storiche ed etnoculturali possano essere alla base di una spaccatura politica dello Stato ucraino*.

Per delineare alcune tendenze importanti esamineremo le precedenti esperienze di esistenza dell'Ucraina come stato indipendente. Nella storia moderna, lo Stato ucraino, o UNR, Repubblica popolare ucraina, sorse all'indomani della rivoluzione russa del febbraio del 1917. Dopo il crollo dell'Impero austro-ungarico nel 1918, l'Ucraina, come altri paesi dell'Europa centro-orientale, era propensa a ricostruire la propria entità politico-statale attraverso l'unificazione dei suoi territori sulle rive destra e sinistra del Dnipro. Il 22 gennaio 1919 avvenne la storica riunificazione della Repubblica Popolare Ucraina e della Repubblica Popolare Ucraina Occidentale, comprendente i territori ucraini dell'ex Impero

Austro-Ungarico. A differenza delle altre repubbliche centroeuropee sorte nello stesso periodo, l'indipendenza dell'Ucraina non era destinata a durare e a partire dagli anni '20 fu integrata nella nascente Unione Sovietica. In ogni caso, *l'esistenza dell'UNR e la riunificazione del 1919 sono prove inequivocabili della volontà degli ucraini non solo di disporre del proprio stato, ma anche di ricostruire l'unità nazionale* dei territori etnici fino a quel momento suddivisi fra altri stati. Questo fu l'inizio del processo di autodeterminazione del popolo ucraino, proseguito, anche se sotto altre forme, nel periodo tra il 1923 e il 1928 nell'Ucraina sovietica.

Gli studi condotti in Unione Sovietica descrivono prevalentemente la fase post-staliniana, ossia la realtà successiva alla collettivizzazione forzata e al periodo delle purghe politiche degli anni Trenta. Viene ricordata poco la fase iniziale degli anni '20, che è invece decisiva per comprendere il processo di sovietizzazione dei popoli non russi dell'URSS, definito con il termine *korenizacija*, ovvero il radicamento del partito comunista negli organi rappresentativi ed esecutivi di ogni singola repubblica. In Ucraina il mezzo più efficace della *korenizacija* fu l'ucrainizzazione del partito e della società. Nel 1923 il governo ucraino emise un decreto con il quale riconobbe che la parità formale del russo e dell'ucraino creava una disuguaglianza linguistica a scapito dell'ucraino. Di conseguenza, si ricorse ad una politica di ucrainizzazione con l'ufficializzazione della lingua ucraina nella sfera pubblica, a cominciare dalla documentazione del partito e dell'istruzione pubblica. In un breve periodo la società intera "si ucrainizzò" come se non aspettasse altro, perché *la riabilitazione della lingua si rivelò un processo naturale di ripristino dell'identità culturale, nonché dell'organicità della tradizione e della continuità dello sviluppo storico*. È sintomatico che l'ucrainizzazione fu un fenomeno sentito e diffuso su tutto il territorio nazionale, e in modo particolare nella parte orientale dell'Ucraina. Da un lato, l'epicentro dei processi politico-sociali divenne Charkiv, all'epoca la capitale dell'Ucraina (dicembre 1919-giugno 1934), dall'altro, secondo le stime del censimento condotto nel 1926 in Unione Sovietica, circa 2 milioni 700 mila ucraini abitavano oltre il confine orientale dell'Ucraina, nella Russia meridionale (nelle circoscrizioni di Kuban' e di Taganrog). Dopo il censimento del 1926 i dirigenti ucraini presentarono al Politburo del Comitato Centrale del partito comunista la domanda di annessione alla Repubblica Ucraina dei territori della Federazione Russa, dove gli ucraini costituivano la maggioranza della popolazione. La domanda fu respinta, ma, in compenso, il governo ucraino fu autorizzato ad applicare una politica di ucrainizzazione perfino nelle regioni che erano al di fuori della repubblica, ma nelle quali gli ucraini costituivano la maggioranza della popolazione. Come risultato finale, anche in queste regioni, grazie ad una attiva partecipazione della popolazione, l'ucraino divenne lingua ufficiale delle amministrazioni locali, delle scuole, dell'editoria, dei giornali. In questo modo negli anni '20 la politica di ucrainizzazione, originariamente ideata come uno strumento politico di radicamento del sistema sovietico, pose le basi per la formazione di una società civile e di una nazione politica in Ucraina, dal

momento che i suoi abitanti cominciarono ad *identificarsi prima nella lingua e nella cultura e successivamente nella cittadinanza ucraina*. Si venne a creare una situazione in cui, “l’abolizione del regime comunista nelle repubbliche federate non sarebbe stata affatto un colpo doloroso, ma, al contrario, una lieta svolta naturale di ritorno alla propria identità [*ne boljučyj perevorot, a navpaky, radisnyj i pryrodnyj povorot do vlasnoji indyvidual’nosti*] (Lysjak-Rudnyc’kyj 1973: 137). La seconda tendenza, che possiamo delinearne analizzando le esperienze dell’autonomia statale e culturale dell’Ucraina, è *la ricomposizione di un consistente corpo sociale in seguito all’implementazione di una specifica politica di equiparazione linguistica e culturale in un paese post-coloniale*.

Il risveglio culturale e, di conseguenza, quello politico della repubblica strategicamente più importante dell’Unione Sovietica, confinante con l’Europa e ricca di risorse, con un potenziale economico e umano equivalente al potenziale complessivo delle altre repubbliche sovietiche (a parte, ovviamente, la Russia), costituiva una forte minaccia per il regime e andava neutralizzata. Com’è noto, ciò avvenne attraverso lo sterminio di un’intera generazione politica, dell’*intelligencija* e delle *élite* culturali, ed infine della classe degli agricoltori, in un paese – si noti bene – che all’epoca era il granaio d’Europa. Come risultato, la morfologia sociale e etnica della nazione furono profondamente trasformate, in particolare nella parte orientale dell’Ucraina, la cui popolazione fu internazionalizzata con elementi allogeni. Le migrazioni di interi popoli, o “*pereselenije narodov*”, era infatti il celebre metodo della politica nazionale staliniana.

La russificazione che prese il posto dell’ucrainizzazione non sostituì l’identità linguistica e culturale ucraina, ma l’indebolì considerevolmente. In realtà, la russificazione si rivelò lo strumento della sovietizzazione, che consisteva nello smantellamento dell’identità culturale storica per impedire il rafforzamento dell’identità politica ucraina. A nostro parere, proprio il fattore della sovietizzazione è stato decisivo nell’alterare l’identità collettiva ucraina, creando i presupposti per una spaccatura politica nel periodo moderno dell’indipendenza a partire dal 1991. Sono significativi a questo riguardo i risultati di un’analisi comparativa delle identità collettive degli abitanti di Leopoli e Donec’k effettuati nel periodo 1994-2004 dall’Istituto di Studi Storici presso l’Università di Leopoli diretto da Jaroslav Hrycak. Nel 1994, a Donec’k il 40% della popolazione si considerava ‘sovietico’, mentre a Leopoli si sentiva ‘sovietico’ il 7,4%, con un’identità ucraina predominante del 73%. Nel 2004, a Leopoli l’identità nazionale continuava a dominare con circa il 75%, mentre il 2,3% degli abitanti si consideravano sovietici. A Donec’k questo indice è sceso al 9,9%, mentre per il 70% è diventata predominante l’identità regionale (Hrycak 2000: 57-113; Kolodij 2006: 76-79). Quindi, la differenza sostanziale tra le varie identità è determinata dalle basi dell’autoidentificazione: un’identità regionale che spesso sostituisce l’identità sovietica, un fenomeno molto controverso dal punto di vista dei contenuti; un’identità nazionale ucraina che possiamo definire un’identità tradizionale storica; un’identità cosmopolita moderna caratterizzata da aperture mentali e culturali di ampia portata. Queste sono le tre componenti maggiori le

cui mescolanze in diverse proporzioni determinano il carattere delle varie identità collettive, comprese quelle regionali, con le rispettive preferenze elettorali, perché, come è già stato sottolineato, proprio le elezioni servono da pretesto per evocare una spaccatura politica.

La dicotomia ovest-est nell'immaginario collettivo ucraino ha oggi un significato più ampio e più complesso di una mera polarizzazione geoculturale e si riferisce piuttosto a due modelli politici e socio-culturali: il primo è una democrazia di tipo occidentale, il secondo una semi-autocrazia oligarchica. La democrazia viene intesa come uno Stato di diritto con regole definite e leggi rispettate, dove i meccanismi legali del potere sono nelle mani della società civile; dove una politica economica trasparente garantisce la crescita del paese e il benessere dei cittadini; dove i mass-media sono veri mezzi di informazione e non di manipolazione dell'opinione pubblica. In quella che abbiamo definito semi-autocrazia le istituzioni sono invece soggette al partito al potere, che è un'emanazione dei grandi clan oligarchici; la politica è uno strumento di controllo delle risorse economiche; la continuità del potere-regime è una priorità assoluta e va garantita a discapito delle libertà democratiche. La democrazia, tutta da costruire, prevede un'attiva partecipazione e un enorme sforzo collettivo dell'intera società ucraina, uno sforzo di memoria storica che risvegli l'appartenenza alla grande famiglia europea, il ripristino delle proprie tradizioni libertarie e umanistiche, una consapevolezza dei valori democratici che sia capace di stimolare la volontà delle trasformazioni strutturali, anche a costo di sacrifici economici nel primo periodo di transizione all'economia del mercato. La semi-autocrazia è una realtà vissuta dagli ucraini nei 15 anni di post-comunismo ed espressamente ripudiata dalla maggior parte di loro durante la rivoluzione democratica del 2004, una scelta successivamente confermata dalle elezioni parlamentari del 2006. L'assetto istituzionale ribaltato in seguito a queste elezioni è il risultato delle divisioni nella classe dirigente, in particolare nello schieramento democratico, e di una lotta per il potere al di fuori delle ideologie, e non un'espressione della spaccatura politica della società ucraina.

La faglia nell'odierna Ucraina separa più che altro due diversi sistemi di valori e di orientamenti: quello democratico, che possiamo definire organico, e quello anti-democratico, residuo del regime coloniale e totalitario. La tendenza importante e determinante è *la mobilità del confine della democrazia*.

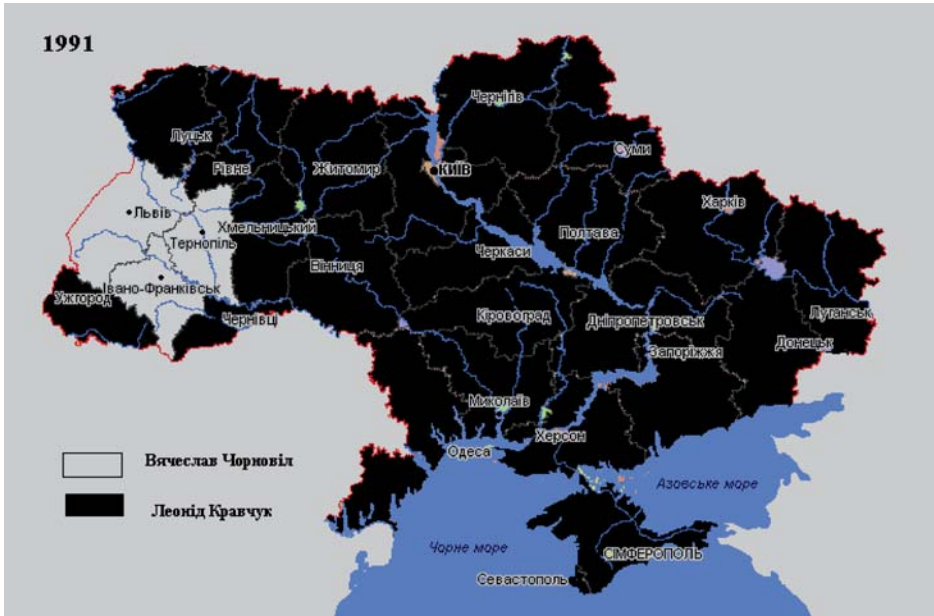
La carta delle preferenze politiche illustra una progressiva espansione dei valori nazionali e democratici dall'ovest all'est del paese. Nelle elezioni presidenziali del 1991 soltanto tre regioni occidentali della Galizia (carta I) hanno sostenuto il candidato democratico V. Čornovil, morto in un incidente stradale alla vigilia delle elezioni presidenziali del 1999. Ancor prima, tuttavia, alle elezioni presidenziali del 1994 (carta II), si sono delineate due tendenze sintomatiche che sono attuali ancora oggi. La prima tendenza consiste nell'orientamento geopolitico (l'Europa o la Russia) e nell'orientamento linguistico (lo *status* della lingua russa in Ucraina), che diventano i fattori delle scelte elettorali e delle divisioni politiche. Di conseguenza, la 'spaccatura regionale' viene largamente strumentalizzata e diventa la principale strategia elettorale. La seconda tendenza

consiste nel superamento della dicotomia ovest-est, quando il centro, con la capitale Kiev, torna a costituire il nucleo dei processi politici democratici. È questa una tendenza che si è cristallizzata durante le elezioni presidenziali del 2004 e le elezioni parlamentari del 2006. La rivoluzione arancione è stata fatta a Kiev e non sarebbe stata possibile senza Kiev e i suoi abitanti.

Ci sono molteplici fattori che mettono la capitale al centro dei processi democratici. In primo luogo in essa si concentrano il più alto livello di informazione, con il pluralismo delle sue fonti, e il pluralismo ideologico con una netta prevalenza di valori democratici. D'altro lato, giova la minore influenza degli stereotipi nei comportamenti socio-culturali che caratterizzano invece i poli, per esempio, Leopoli e Donec'k.

La ripartizione dei voti alle elezioni presidenziali del 2004 (carta III), e alle elezioni parlamentari del 2006 (carta IV), sembra confermare la tendenza oggettiva che emerge da un'analisi diacronica delle preferenze elettorali degli ucraini e che consiste nell'allargamento del campo elettorale dei candidati e delle forze politiche la cui piattaforma politica è orientata verso valori nazionali e democratici. Basti pensare che alle ultime elezioni i partiti di orientamento democratico hanno riconfermato la loro vittoria in 15 su 25 regioni ucraine.

Oggi la situazione si presenta in questo modo. Il confine dei valori democratici si sposta verso est; dati sociologici constatano una progressiva diminuzione delle differenziazioni socio-economiche tra le varie regioni; nella società ucraina c'è consenso circa l'integrità territoriale e la sovranità dello Stato ucraino: secondo i dati dell'Istituto di sociologia dell'Accademia delle Scienze ucraina, ottenuti nell'ambito di un progetto di monitoraggio della società ucraina, avviato a partire dal 1995, nel 2005 alla domanda "Considerate l'Ucraina la vostra patria?" il 90% delle risposte erano affermative e solo il 3,3% negative. Nello stesso periodo tra il 1995 e il 2005 si è delineata una crescita della polarizzazione geopolitica in Ucraina. Nel contesto attuale, tuttavia, queste polarizzazioni regionali sembrano essere non tanto sintomi di separatismo politico, quanto conseguenze di processi incompiuti nella costruzione di uno Stato e di una nazione politica moderna in Ucraina, per di più in assenza di una politica di consolidamento della società e in assenza di una élite politica capace di riproporre un nuovo *format* e nuovi contenuti all'identità ucraina in un unico spazio simbolico di valori fondamentali. Questi ultimi, invece, sono elementi indispensabili per la ricostruzione identitaria di un paese che presenta molti aspetti tipici delle situazioni post-coloniali e post-totalitarie. I processi di evoluzione democratica in corso nella società ucraina, nonché le esperienze precedenti della ricostruzione dello Stato, accompagnate dallo sforzo per il ripristino dei valori culturali tradizionali, dimostrano in ogni caso che si può parlare dell'esistenza in Ucraina di tendenze oggettive verso l'organicità l'unità politica.



I



II



III



IV

Carte I-IV: ripartizione delle preferenze elettorali alle elezioni presidenziali del 1991, 1994, 2004 e alle elezioni parlamentari del 2006 (adattamento da Kolodij 2006: 76-79).

Bibliografia

- Bell, O'Loughling 1999: J.E. Bell, J. O'Loughling, *The political geography of Civic Engagement in Ukraine*, "Post-Soviet Geography and Economics", XL, 1999, 4, pp. 56-83.
- Dahl 1980: R. Dahl, *Poliarchia. Partecipazione e opposizione*, ed. it. a cura di A. Scivoletto, Milano 1980 (ed. or. *Poliarchy. Participation and Opposition*, New Haven 1971).
- Hrycak 2004: J. Hrycak, *Strasti za nacionalizmom*, Kyjiv 2004.
- Hrycak 2000: J. Hrycak, "National Identities in Post-Soviet Ukraine: The Case of Lviv and Donetsk", in: *Cultures and Nations of Central and Eastern Europe: Essays in Honor of Roman Szporluk*, Cambridge (Mass.) 2000, pp. 57-113.
- Huntington 2000: S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano 2000 (trad. di S. Minucci, ed. or. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996).
- Huntington 1995: S.P. Huntington, *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*, Bologna 1995 (trad. di G. Dognini, ed. or. *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman [Okl.] 1991).
- Kolodij 2006: A. Kolodij, *Ukrajins'kyj regionalism jak stan kul'turno-polityčnoji poljaryzovanosti*, "Agora", III, 2006, pp. 76-79 .
- Kuzio 2000: T. Kuzio, *The National Factor in Ukraine's Quadruple Transition*, "Contemporary Politics", VI, 2000, 2, pp. 141-164.
- Linz, Stepan 2000: J.J. Linz, A. Stepan, *Transizione e consolidamento democratico*, ed. it. a cura di L. Morlino, Bologna 2000 (trad. di P. Graziano, ed. or. *Problems of Democratic Transition and Consolidation*, London-Baltimore 1996).
- Lysjak-Rudnyc'kyj 1973: I. Lysjak-Rudnyc'kyj, *Miž istorijeju i politykoju*, München 1973.
- Rjabčuk 2001: M. Rjabčuk, *Dvi Ukrajiny: real'ni meži, virtual'ni vijny*, Kyjiv 2001.
- Rjabčuk 2000: M. Rjabčuk, *Vid Malorosiji do Ukrajiny: paradoksy zapiznoloho nacietvorenja*, Kyjiv 2000.
- Ševčenko 1988: I. Ševčenko, *Ukraine between East and West*, Edmon-
ton 1988.

Zarycki 1998:

T. Zarycki, *The new Electoral Geography of Central Europe. Comparative study of regional political cleavages in Czech Republic, Hungary, Poland, Slovakia and Ukraine*, Warszawa 1998.

Siti Internet

<<http://www.for-ua.com>>

<<http://www.human.donetsk.ua>>

<<http://www.dialogs.org.ua>>

<<http://www.kiis.com.ua>>

<<http://www.spa.ukma.kiev.ua>>

<<http://www.europexxi.kiev.ua>>

<<http://www.ucipr.kiev.ua>>

<<http://prostir-monitor.org>>

<<http://cvu.org.ua>>

Abstracts

Giovanna Siedina (University of Verona)

The Legacy of Horace in the Latin Kyivan Poetics: Modes of Reception

The article illustrates some aspects of Horace's influence on Kievan poetics, and particularly on the composition of Neo-Latin poetry by professors of poetics. Within the broad spectrum of typologies that come under the term *imitatio antiquorum*, the author chooses a few poems that perform different functions in the manuals. The first two are poems on poetry, found at the beginning of the courses, which are meant to encourage budding poets to engage in this activity. They also show us the poetic 'laboratory' of Kyivan professors, who creatively draw quotations from classical poets (Horace and Ovid) and Neo-Latin poetry and originally insert them in their own texts to pursue their didactic goals. The author also examines Horace's legacy in Christian parody, i.e. a poetical composition based (from the metric, thematic and/or lexical-stylistic points of view) on a classical model to express a content that is different, foreign or totally opposed to that of the original. The Christianization of antiquity, i.e. understanding its heroes and mythology allegorically, was a way to assimilate the classical legacy and Renaissance humanism in accordance with the principle of *pietas litterata* that informed education at the Kiev Mohyla Academy.

Daniel Tollet (University of Paris IV – Sorbonne)

The Knowledge of Judaism in Gaudencjusz Pikulski's Złość żydowska przeciwko Bogu i bliźniemu (Lwów 1760)

In spite of its very numerous inaccuracies, the text by Pikulski *Złość żydowska przeciwko Bogu i bliźniemu* printed in Lwów in 1758 (and again in 1760) is particularly interesting because it reveals the Polish clergy's attitude to the Jews in the middle of the 18th century in the provinces of Halicz and Podolia. On their side, the Frankists called for the Catholic clergy's help in the conflict which opposed them to the Podolian rabbis. The Frankists participated to the condemnation of the *Talmud* and promised first in Kamieniec and later, with more resonance in Lwów, to help for the conversion of the Jews in the eastern regions. Doing so, they revived the Christians' fright and contributed to remove them from the first gleams of Enlightenment which in the 18th century began to reach the magnates and the noblemen of the Oriental regions of the Polish Commonwealth.

Kseniya Konstantynenko (University of Venice)
Artistic Life in L'viv in the 17th Century: the Icons

The Author describes some of the most outstanding icons painted in L'viv and elsewhere in West Ukraine in the 16th and 17th centuries. She emphasizes the need to investigate the subject more thoroughly and especially to introduce up-dated methodology and new parameters of evaluation in research. She presents some of the main features of the L'vovian icon painting tradition of the Brotherhood School and other centres, and distinguishes the characteristics deriving from Slavo-Byzantine and Kyivan Medieval heritage and from Western (Polish) tradition. The Author stresses the specificity of Western Ukrainian icon painting, deriving from a blend of the Orthodox sacrality of icon models and contact with the Western use of colour and lines.

Maria Grazia Bartolini (Università di Milano)
Kiev and Skovoroda's Cultural Education

The paper attempts to outline the role played by the Kyiv-Mohyla Academy in equipping H.S. Skovoroda with the cultural and theoretical instruments for his philosophical activity. In the first part I discuss the relationship between Skovoroda's neoplatonic *Weltanschauung* and the teachings of his Kyivan professors H. Konys'kyj, M. Kozačyns'kyj and S. Todors'kyj.

In the second part I suggest the existence of what I call a *subjective relationship* between Skovoroda and his *Alma mater*. More precisely, I analyze the semantic function of two quotations from F. Prokopovyč and V. Laševs'kyj – which are both contained in the dialogue *Bran' archistratiga Michaila so Satanoju* (1783) – and I point to their role in defining Skovoroda's self-identity as a former student of the Academy.

Aldo Ferrari (University of Venice)
Armenian Colonies in Kyiv and L'viv between Integration and Assimilation

The settlement of the Armenians in Crimea, Kyiv and neighbouring areas from the 11th and 12th centuries onwards is among the most interesting phenomena in the vast landscape of the Armenian Diaspora. The Armenian colonies of the Ukrainian lands were remarkable for their well developed social organization, great autonomy and economic and cultural prosperity.

Kyiv was the first Armenian colony in Ukraine, but in the second half of the 16th century L'viv had already emerged as the most important Armenian centre of the country. L'viv was also the centre of the troublesome union of the Ukrainian Armenians with the Roman Church in the 17th century, which had much in common with the Union of Brest. The end of religious specificity was followed by a process of assimilation, that brought about the almost complete disappearance of the Armenians from Ukraine in the 18th and 19th centuries.

Luca Bernardini (University of Milan)

Lwów is Everywhere: Considerations about Two cities by Adam Zagajewski

A. Zagajewski's *Two cities* is centred on a comparison between the ugly, industrial, worldly Gliwice, where the poet came to live at the end of World War II, and the lovely, idyllic, celestial Lwów (L'viv, Lvov, Lemberg) which his parents and relatives had to leave – along with hundreds of thousands of Poles – because of the Yalta treaty. The role played by the *kresy* – the south eastern boundaries of the 16th-17th- century Polish-Lithuanian Commonwealth – in Polish culture should not be underestimated. Even if technically Lwów did not belong to the *kresy* while the “nobiliar republic” was in existence, the town came to be seen as symbol of the *kresy* attitude and of unshakeable loyalty to Poland throughout its history, until 1944. M. Bachtin (1975: 20) defined “boundary” as the place where two or more individual or collective personalities meet, explaining that the cultural sphere has no inner territory, but is “completely spread over the boundaries”. This statement perfectly fits Polish culture, where boundaries i.e. *kresy* in their literal sense) have always played the role of major creative centres. Since the time of Romanticism, being a writer in Poland had meant coming from some remote region where different cultures and languages met, possibly from a region that had vanished from the maps like a latter-day Atlantis (Miłosz 1959). Vilnius and Lwów – idealized through memory and nostalgia – have become the Polish *Dichterland*. Since this “centrifugal” Poland has disappeared forever, now it is the time for young writers either to retrace the heavenly cities of the “others” in their own imagined heavenly places (German Danzig or Breslau) or to move to new boundaries, small towns supposedly opposed to makeshift “centres” such as Warsaw, or even to new countries or languages.

Bożena Myciek (University of Venice)

The Poles' Sentimental Journey To Lwów

World War II and the new geopolitical situation created by the Yalta agreement, totally changed the face of Lwów. Already between 1945 and 1946, 125,000 people were forced to abandon the city, while new inhabitants began to arrive from the Soviet Union.

The Polish people were reluctant to accept the loss of one of their most important towns. As time went by, love and nostalgia mixed with anger gave rise to countless stories among the exiled and displaced all over the world. Such stories took different literary forms: short stories, poems, memories and anecdotes recalled with melancholy the world that was lost forever. This led to the creation of a particular image of Lwów, a city that was unique until 1939, lived in its own way and had even a magic, nearly surrealistic atmosphere. As Kornel Makuszyński puts it: “You may remove a thorn from your heart and splinters from your soul – but you will not be able to remove this bloody town from your heart or from your soul”.

Oleksij Toločko (National Academy of Sciences – Kyiv)
Peripathetic History: Russian Travellers to Kyiv in the Early Nineteenth Century and the Forging of Ukrainian Past

Beginning with the 18th century, several Russians went on a Grand Tour of Europe. Soon Europe was engulfed in the Napoleonic wars, which made the Italian tour practically impossible. The “Russian south”, featuring Ukraine as its major destination, emerged as a convenient substitute for the Italian journey. The discovery of Kyiv, considered as the “cradle” of Russian history, was part of a broader movement to reclaim the origins of Russia and appropriate Ukraine as part of Russian history. More and more travellers began to embark on the journey to discover the vestiges of Kyivan Rus’ in the newly annexed territories. What they actually encountered was startlingly foreign: no ancient Byzantine-style structures; no traces of historical memory of the “first princes.” The “Kyivan” past in this disappointingly alien country was covered with a thick layer of recent Cossack history that had little to do with the Russian past. All the travellers were, however, unanimous in pinpointing the cause of the city’s deplorable state: foreign invasions and wars with the Mongols, the Tatars and the Poles were the principal culprits.

At the same time, Russian travellers discovered Ukraine, a pleasant southern land with picturesque scenery, gentle inhabitants, and a heroic, if martial and ruinous, Cossack history. This discovery contributed to the fashion for things Ukrainian in Russian literature of the time.

In the early 1820s, the ancient ruins started to surface. Archaeology was a new discipline and would prove the most effective tool in revealing the truly “Kievan” past of the city. This suggested that “southern Russia” did, after all, possess a certain unity. One vision of the territory’s past was superimposed on another—the still visible “Cossack” history on the invisible but no less real “Kievan Rus’” history. The tension between the two would soon become obvious, and Ukrainian history has struggled with the problem ever since. Two histories of the Ukrainian space emerged and it was only in the 19th c. that they merged into one.

Russian ‘pilgrimages’ to Ukraine contributed to the creation of an imagined space of the ‘Kyivan past’ extending as far westward as Lemberg and Przemyśl. These pilgrimages effectively claimed the same territory for another type of historical narrative and launched, as it were, an intellectual reconquista of the region in favour of a broadly understood “Russian” (that is, non-Polish) history. However, the Ukrainian historical narrative benefited also from this situation: confined as it was until then to a tiny Left-Bank ‘Little Russia’, it was able to ‘cross the Dnieper and claim the Right Bank as well. And that development suggested for the first time that Ukrainian history might have a longer ‘narration’. The complex interplay between the ‘short’ Cossack history and the ‘long’ Kyivan one led to their amalgamation in the modern narrative of Ukrainian history as we know it.

Giulia Lami (University of Milan)

The “epics of Kyiv” in the Russian Emigrés’ Memoirs (1918-1920)

The memoirs of the so called “Whites”, who lived in Kyiv between 1918 and 1920, contain many elements and descriptions which are also found in Bulgakov’s masterpiece *The White Guard*.

However, the authors I present here cannot easily be identified simply as “Whites”: they were Russians, “Little Russians”, Jews, they came from multifarious political and social backgrounds, they could not identify themselves with the newborn Ukrainian State.

After the October Revolution an enormous number of people went to Ukraine and Kyiv, where apparently life continued “normally”, especially under German occupation and in the period of the Hetmanate. Many of the newly arrived migrants were to remain in Kyiv even after the fall of the Central Powers and the end of the Hetmanate: they experienced different military and political occupations, experimenting the arrogance of the conquerors and their indifference to the suffering of the population.

Among the abundant material written by emigrés, I have focused on certain specific motifs of the “kyivan epic”, which I have classified into eight periods, related to the different regimes:

- 1) The Bolsheviks (January-March 1918)
- 2) The Germans and the Rada (March-April 1918)
- 3) The Hetmanate (April-December 1918)
- 4) The Directory (December 1918-February 1919)
- 5) The Bolsheviks (February-August 1919)
- 6) The Volunteers (September-November 1919)
- 7) The Bolsheviks, the Poles, and again the Bolsheviks (December 1919-June 1920)

In all the memoirs considered, Kyiv appears as a mirror reflecting the main course of the civil war, swinging from cautious hope to bitter deception. Though the experiences described by our witnesses are different, depending on their cultural background and social and professional position, the picture that emerges is fairly homogeneous.

Ewa Anna Rybalt (University Maria Curie-Skłodowska – Lublin)

Neo-Byzantinism in Kyiv and L’viv: Saint Vladimir’s Cathedral and the Church of the Transfiguration

The Author analyzes the circumstances and forms of the Neo-Byzantine style as it emerged in both Kyiv and L’viv at the end of the 19th-beginning of the 20th centuries. She describes the historical, social, political and ideological background that gave rise to the construction of St. Volodymyr’s Church in Kyiv and the Church of the Transfiguration in L’viv. In both cases artists and architects focused on the past of Kyivan and Galician history respectively, aiming at the recreation of ancient traditions. The results

were quite different: Kyiv looked at the ancient Rus' models, L'viv reproduced (pseudo)-Gothic stereotypes. Several examples of both parts of the same stylistic trend led, however, to typologically similar results as well. The Author also underlines how the results were in both cases quite original, in spite of the fact that each part tried to imitate different ancient models.

Simona Merlo (Catholic University – Milan)

Kyiv – The Holy City? Persistence and Discontinuities in the Representation of a Place-Symbol of Orthodoxy

In the imperial imagination Kyiv was the Holy City, “the mother of Russian cities”, the place where the Eastern Slavs had received its christening. However, between the end of the 19th and the first decades of the 20th centuries, Kyiv was a complex system of features and it is necessary to grasp them all to understand the soul of the city, a multifarious and articulate fabric, characterized by a pluralistic demographic and religious composition.

The changes that it underwent in the period between the 19th-20th centuries transformed the town into a modern urban centre in rapid evolution. At the same time, Kyiv was the city that the Ukrainian national movement perceived as the capital of Ukraine. The vision of Kyiv as a “Holy City” was put into question first by the civil war and the creation of the Ukrainian Republic, but, above all, by the inclusion of Ukraine in the Soviet system. The latter circumstance eliminated the particularity of Kyiv's Orthodox Church and levelled it to the rest of the Church of the Soviet Union. The Sovietization of the town destroyed the spiritual fabric that had been Kiev's particularity for centuries.

The repressions of 1937 marked a turning point in the liquidation of the Christian presence in Kyiv and in the entire Ukraine. The Christian presence in Kyiv was no longer visible. Only the collapse of the Soviet Union brought back Kyiv's heritage as a Holy City, an important theme in our time, not only in the historiographic debate.

Tamara Hundorova (Ukrainian Academy of Sciences – Kyiv)

Kyiv's Romance: The Desacralization of the City's Utopical Myth

In her article, T. Hundorova analyzes the “Kyivan text” in nineteenth- and twentieth-century Ukrainian literature (Ivan Nečui-Levyč'kyi, Panteleimon Kuliš, Volodymyr Vynnyčenko, Valer'jan Pidmohyl'nyi, Viktor Domontovyč), particularly the transformation of the sacred apocalyptic Kyivan myth into the profane Kyivan romance. In the literature of the late Romantic and the Realist periods the apocalyptic imagery inserted into the “Kyivan text” was debased and philistinized to a significant extent, but still it remained influential until the Modernist period. The ironic Modernist topos of Kyiv was formed through a combination of demonic imagery and inherited (sexual) symbols. The specific marker of the urban “Kyivan text” became its romance form, which not only

desacralized the city-orchard, but also made it irrational and perceptible. In general the romance novel became an analogue of the Modernist urban experience of the “Kyivan text’s” hero.

Eleonora Solovej (Ukrainian Academy of Science – Kyiv)
The Poetic “Kyiv School” as an Act of Accusation against the System

The Kyiv School of Poets is an informal amalgamation of *post-šistdesjatyky* (the “post-sixties generation” – M. Vorob’ov, V. Kordun, V. Holoborod’ko, M. Sačenko, S. Vyšens’kyi, V. Ruban, and others). Even when ostracized, they were able to achieve a significant aesthetic breakthrough, renewing the continuity of the most organic and profound traditions, contradicting the socialist-realist variant of neo-populism, and successfully continuing the modernist project, disrupted by evolution and repression. The refusal of existing literary institutions and conventions was a significant moral lesson, and became a model of non-conformism and creative freedom. The price of this freedom was a long period of silence lasting almost two decades (until *perestroika*, or even until Ukrainian independence).

Oxana Pachlovska (University of Rome “La Sapienza”)
Kyiv in the Orange Revolution and the Crisis of Orthodoxy

Today the cultural map of Eastern Europe shows paradoxes and conflicts which can be traced back to the specific cultural paths followed by each country. The most complex picture is represented by Ukraine, and, in particular, by the city of Kyiv, no doubt one of the most renowned centres of Slavo-Byzantine Christianity. The article is divided into two sections. The former (2004: *‘Russian’ Orthodoxy vs ‘Ukrainian’ Orthodoxy*) focuses on the head-on clash between the two Orthodoxies during the Orange Revolution, in which Kyiv and European Ukraine stood out as the standard-bearer of a European-oriented cultural model in the wake of a centuries-old tradition imbued with multiculturalism and the spirit of dialogue. This way Kyiv did manage to push the divide between Europe and non-Europe farther east, whereas Russian Orthodoxy morphed into a bulwark of anti-western imperialism, showing a most worrying synthesis of Soviet-type left-wing extremism as well as right-wing neo-Nazi rants. Besides, the exploitation of religion for political purposes is gradually leaving Russian Orthodoxy devoid of any ethical values. As a result, the very identity of Russian culture is going through an in-depth crisis and cannot find its place within a globalized world. Consequently, it ends up by seeing the democratic dimension as a basically “anti-Russian” dimension. The latter section of the article (*Ukrainian Kyiv and its role in Orthodox civilization’s “fault”*) highlights the conflict between Russian historiography (centred on the history of State and Power) and Ukrainian historiography (centred on Culture and Society). In actual fact, this conflict makes it increasingly urgent to revisit the *cultural history* of Eastern Slavs with a view to finding the very roots of Europe’s identity.

Olena Ponomareva (University of Rome "La Sapienza")

Kyiv, L'viv and Donec'k in the Modern Politological Discourse: Some Aspects of Ukrainian Regionalism

The Author asks herself whether the historical, ethnic and cultural differences among regions truly are the main cause of the political division within the Ukrainian State. She describes three main kinds of identities in Ukrainian society: a regional identity, which often substitutes the former Soviet identity; a "historical" national identity; and a modern "cosmopolitan" identity, open to innovation of culture and mentality. Ukraine may be defined as a "semi-autocratic system", since institutions are subject to political power (that are a product of oligarchic clans' power), politics control economic resources, and continuity of the regime is an absolute priority.

This situation and statistical data show that – as a matter of fact – the separation of Ukraine in two parts is a separation between two different systems of values: the democratic one, and the anti-democratic, colonial and totalitarian system.

Statistic data show, however, that the border between the two systems is moving East; sociological data confirm a progressive weakening of socio-economic differences between the regions, and a growing consensus about the integrity of territorial sovereignty of the State.

At the present time the regional polarizations seem to be the consequence of a non-finished process of State building, rather than a symptom of political separatism. The existing process of democratic evolution, the previous experiences of State building and the efforts done for the reconstruction of traditional shared values make it possible to speak about trends towards organic political unity, that truly exist.