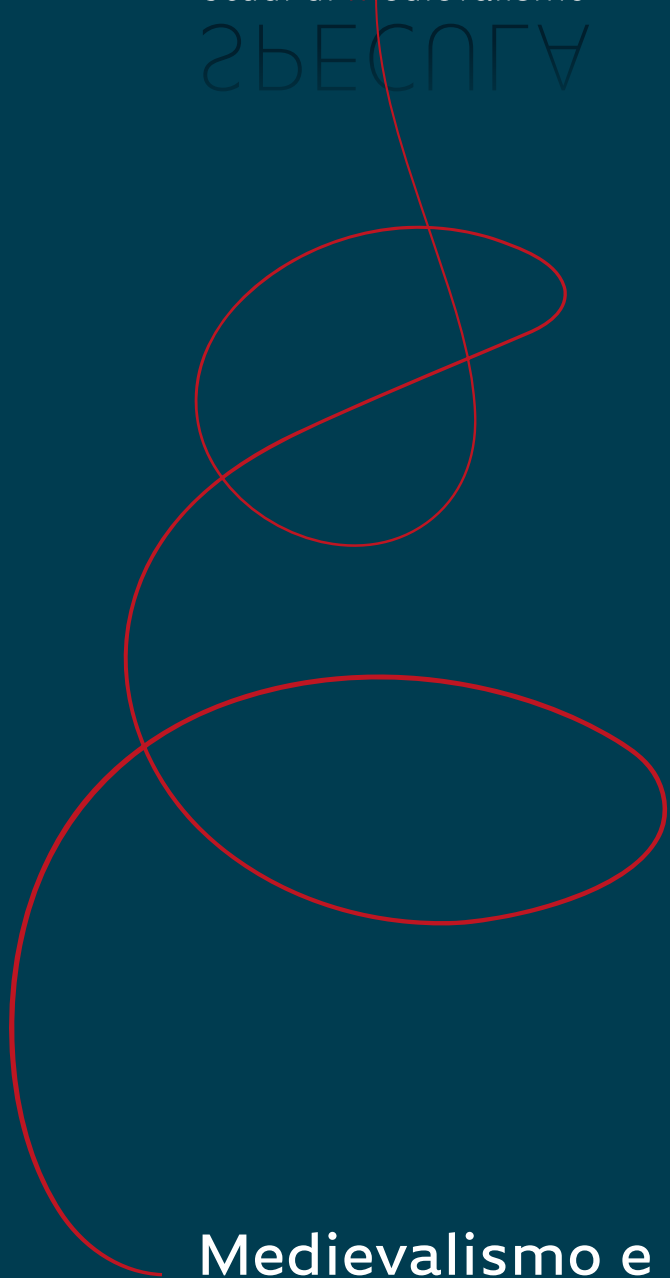


# SPECULA

Studi di **m**edievalismo

SPECULA



## Medievalismo e comunismo

a cura di Andrea Fara, Umberto Longo,  
Emanuela Costantini



ISTITUTO STORICO ITALIANO PER IL MEDIO EVO  
SPECULA. STUDI DI MEDIEVALISMO - 2

# MEDIEVALISMO E COMUNISMO

a cura di  
Andrea Fara - Umberto Longo - Emanuela Costantini



ROMA  
NELLA SEDE DELL'ISTITUTO  
PALAZZO BORROMINI

PIAZZA DELL'OROLOGIO

2026

MEDIEVALISMO. Centro studi e ricerche

Specula. Studi di medievalismo  
collana diretta da  
Umberto Longo



Finanziato  
dall'Unione europea  
NextGenerationEU



Ministero  
dell'Università  
e della Ricerca



Italiadomani  
DIPARTIMENTO  
DIPARTIMENTO



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA

Progetto PRIN 2022 “FRAME – Framing Medievalisms: Historiography, Cultural Heritage, Media Communication and Languages in Italy (1980-2022)” - Prof. Umberto Longo [Codice Progetto: 2022HMH5MJ] Finanziato a valere delle iniziative di sistema della Missione 4 - Componente 2 - Investimento 1.1 a valere su fondi PRIN 2022 Next Generation EU CUP: B53D23001570006.

MEDIEVALISMO. Centro studi e ricerche

*Comitato scientifico*

Umberto Longo  
Fulvio Delle Donne  
Tommaso di Carpegna Falconieri  
Geraldine Leardi  
Francesca Roversi Monaco  
Salvatore Sansone

ISBN 978-88-31445-52-8 (pdf)  
ISBN 978-88-31445-56-6 (cartaceo)

## PREMESSA

Questo volume è il frutto del convegno *Medioevo e medievalismo tra socialismo e comunismo: l'esperienza del Blocco orientale (1945-1989)*, svoltosi a Roma il 16 e 17 settembre 2024 presso l'Istituto storico italiano per il medio evo. A sua volta, l'idea dell'evento è nata quasi per scherzo durante le giornate de *Il medioevo fra noi. IX edizione. L'altrove assoluto: medievalismo e orientalismo*, tenutosi a Urbino e Gradara, tra il 6 e l'8 luglio 2023, a cura di Tommaso di Carpegna Falconieri, Geraldine Leardi, Umberto Longo, Francesca Roversi Monaco<sup>1</sup>.

Fin dall'origine, il progetto si è collocato consapevolmente entro un quadro di riflessione storiografica più ampio, che guarda al medievalismo non come semplice campo tematico, ma come categoria analitica capace di interrogare, in prospettiva comparativa, i rapporti tra uso del passato, costruzione delle identità collettive e pratiche della storiografia contemporanea.

Nel corso dell'evento, ma pure al di là delle sessioni di lavoro, i relatori si sono trovati a ragionare – in somma sintesi – su come, quando e in che modo l'uso e l'abuso politico e immaginario del Medioevo si fossero progressivamente trasformati in quello che oggi definiamo medievalismo, a sua volta più o meno utile alla costruzione ideologica degli Stati nazionali tra Ottocento e Novecento, per poi migrare ed essere utile e utilizzato, anche qui a vario titolo e in vari modi, dal pensiero delle destre contemporanee. In questo senso, il medievalismo non viene assunto come categoria univoca o rigidamente definita, ma come un insieme plurale di pratiche, narrazioni e dispositivi interpretativi, storicamente situati e differenziati, che trovano nel Novecento uno spazio privilegiato di osservazione. In quel contesto, i curatori del

<sup>1</sup> *Il Medioevo fra noi. IX edizione. L'altrove assoluto: Medievalismo e Orientalismo*. Convegno di Urbino e Gradara, 6-8 luglio 2023, in corso di pubblicazione, disponibile al sito: <https://www.youtube.com/channel/UCkg071XryJmW15FNxNNtgsQ/featured> dell'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo" (ultimo accesso sito web al 28-02-2025).

presente volume si domandarono che cosa poté accadere dall'altra parte del Muro, ossia in che modo Medioevo e Medievalismo poterono essere intesi e utilizzati nelle esperienze socialista e comunista – le quali, in teoria, ne avrebbero dovuto essere “ideologicamente lontane”. Questo assunto, però, presuppone una facile (e semplicistica) definizione di medievalismo, secondo la quale il Medioevo è infatti solitamente – ed erroneamente – inteso come il periodo della Fede e della Chiesa imperanti; della Nobiltà e del privilegio sociali; ecc. Proprio l'analisi dei contesti socialisti e comunisti invita invece a mettere in discussione letture schematiche e oppostive, mostrando come il Medioevo e le sue tradizioni siano stati oggetto di risemantizzazioni complesse, talora contraddittorie, nelle quali l'elaborazione storiografica, la politica della memoria e il discorso pubblico hanno interagito in forme non riducibili alla sola dimensione propagandistica. A partire dal comune interesse per la storia dell'Europa centrale e orientale di Andrea Fara, per il Medioevo, e di Emanuela Costantini, per l'Età contemporanea, i curatori hanno invece cercato di andare oltre chiedendosi come, quando e perché negli Stati satelliti e nelle Repubbliche sovietiche europee le varie tradizioni medievali furono intese e/o trattate e/o utilizzate nello specifico discorso politico-propagandistico, e/o in parallelo a una narrazione politica che doveva basarsi sul canone marxista-leninista, e/o eventualmente convergere verso l'Unione Sovietica, trasformandosi in un “Medievalismo socialista e comunista”<sup>2</sup>. Questi gli obiettivi di un'eventuale occasione di studio. Il volume si propone così come

<sup>2</sup> Vale la pena qui ricordare le riflessioni di G. SERGI, *L'idea di Medioevo fra storia e senso comune*, Roma 2005<sup>2</sup> (ed. orig. 1998), pp. 33-34ss., sulla teoria del *Markgenossenschaft*, del villaggio comunitario germanico, nell'ambito dello sviluppo della medievistica tedesca ottocentesca: «si riteneva - integrando le informazioni di Tacito con pochi riscontri - che i villaggi germanici precedenti l'incontro con i Romani fossero organizzati secondo una sorta di comunismo primitivo. Uno storico come [Georg Ludwig von] Maurer [1790-1872], pur ascrivibile alla destra politica, non esitava a celebrare quel comunismo delle origini, considerato espressione di una capacità di egualitarismo prodotta dalla superiorità della civiltà tedesca rispetto alle civiltà del bacino mediterraneo. La teoria del comunismo primitivo dei germani e dei suoi residui medievali ebbe nell'Ottocento molta fortuna e influenzò Marx ed Engels, culturalmente impegnati a interpretare il medioevo come grande teatro delle forme economiche precapitalistiche. Fu spontaneo, per i due teorici del socialismo, usare gli studi medievistici dei loro anni senza un preventivo esame critico dell'orientamento ideologico dei loro autori: così il comunismo germanico delle origini, esito di una teoria che tentava di dimostrare la superiorità di una razza, fluì in opere che, al contrario, intendevano valorizzare tutte le tendenze egualitarie manifestatesi prima dell'affermazione del capitalismo».

un laboratorio di osservazione privilegiato, nel quale il medievalismo è indagato non soltanto come oggetto di studio, ma come terreno di confronto tra storiografia, ideologia e costruzione della memoria storica, offrendo elementi utili anche per una riflessione più generale sul rapporto tra Medioevo e modernità politica.

La proposta sembrò inserirsi perfettamente nel quadro delle ricerche che ormai da qualche anno si concentrano sul medievalismo da parte di un gruppo di studiosi che dal 2020 ha istituito il primo centro di studi espressamente dedicato al medievalismo in Italia: “MEDIEVALISMO. Centro Studi Ricerche” presso l’Istituto storico italiano per il medio evo<sup>3</sup>. L’assegnazione del Prin *Frame - Framing Medievalisms: Historiography, Cultural Heritage, Media Communication and Languages in Italy (1980-2022)*, con responsabile lo stesso Umberto Longo, assieme a Tommaso di Carpegna Falconieri, Francesca Roversi Monaco e Salvatore Ritrovato permise quindi di concretizzare quell’idea.

In questo quadro, il presente volume si colloca come il secondo titolo della collana «Specula. Studi di medievalismo», pensata come spazio di riflessione aperto e non prescrittivo sui molteplici modi in cui il Medioevo è stato osservato, interpretato e riattivato nella lunga durata. Il legame con il progetto *Frame* costituisce qui un orizzonte di riferimento e di confronto, più che un vincolo tematico, entro il quale i contributi raccolti intendono muoversi con piena autonomia storiografica.

Il progetto è sembrato stimolante e per alcuni versi anche innovativo nel panorama italiano. Se oggi infatti il medievalismo è oggetto di studi importanti, sia per l’Europa occidentale che per quella centrale e orientale, meno indagato è lo stesso tema nel contesto dell’Europa centrale e orientale negli anni del socialismo e del comunismo. È bene ripeterlo: in Italia, perché nei paesi dell’Europa centrale e orientale è da tempo materia di riflessione<sup>4</sup>. È proprio questo scarto – tra una tradizione di studi ormai consolidata in ambito centro-europeo e una ricezione più tarda e frammentaria nel contesto italiano – che rende

<sup>3</sup> Cfr. U. LONGO, *Tra un manifesto e lo specchio. Piccola storia del medievalismo tra diaframmi, maniere e pretesti*, «Bullettino dell’Istituto storico italiano per il medioevo», 122 (2020), pp. 383-406, pp. 403-404.

<sup>4</sup> Di recente, per esempio, *Marxism and Medieval Studies. Marxist Historiography in East Central Europe*, cur. M. NODL - P. WĘCOWSKI - D. ZUPKA, Leiden-Boston 2024.

significativo il tentativo qui proposto, orientato non tanto a colmare una lacuna in senso compilativo, quanto a mettere alla prova categorie storiografiche e interpretative già ampiamente utilizzate in altri ambiti. In questo contesto, si è voluto dare spazio a studiosi e studiose di diverse sensibilità, di Storia medievale e di Storia contemporanea. Non tutti si occupano in modo precipuo di medievalismo; altri avrebbero dato altre risposte: il tentativo è stato proprio quello di privilegiare prospettive differenti, in un'ottica arricchente e in senso innanzitutto multidisciplinare, ma più ambiziosamente interdisciplinare se non pure transdisciplinare – il medievalismo è un campo di studi in cui le varie discipline possono trovare occasione di ampio confronto.

Questa scelta metodologica risponde alla convinzione che il medievalismo, per la natura stessa dei suoi oggetti e delle sue pratiche, costituisca un osservatorio privilegiato per il dialogo tra discipline, capace di far emergere convergenze, frizioni e divergenze tra approcci storiografici, culturali e politici.

Opportuno è sgombrare il campo da qualche perplessità. Se ci riferiamo al titolo *Medioevo e medievalismo tra socialismo e comunismo: l'esperienza del Blocco orientale (1945-1989)*: a) nell'uso della formula *Blocco orientale* si è consapevoli che la definizione ha dei limiti: Jugoslavia e Albania non furono parte del Blocco; le posizioni di altri paesi, come la Romania, furono sfumate nel tempo; la scelta nasce, dunque, da una pur necessaria semplificazione terminologica; b) quello di *Medioevo*, che scolasticamente si pensa compreso tra la fine dell'Impero romano e la scoperta dell'America, in realtà è un concetto molto fluido e ancor di più lo è per l'Europa centrale e orientale, in cui di solito viene inteso e spostato in avanti, comprendendo il più delle volte anche il Cinquecento, se non oltre, per motivi estremamente complessi, qui non sintetizzabili<sup>5</sup>; c) per quanto riguarda le categorie di *Socialismo e Comunismo*, questo lavoro non vuole essere un processo alla storiografia comunista; semmai il tentativo di leggere quel contesto geopolitico, quel momento storico, quelle storiografie così particolari attraverso la lente poco utilizzata del medievalismo.

Queste precisazioni preliminari non hanno una funzione meramente definitoria, ma intendono delimitare consapevolmente il cam-

<sup>5</sup> Per questi primi due punti, si rimanda all'ottima sintesi *Histoire de l'Europe du Centre-Est*, cur. N. ALEKSUN et alii, Paris 2004.



po dell'indagine, evitando sia letture anacronistiche sia sovrapposizioni indebite tra categorie storiografiche e categorie politiche.

In generale, nei primi anni successivi alla Seconda guerra mondiale, i regimi comunisti variamente instauratisi nell'Europa centrale e orientale, balcanica e meridionale, ebbero un interesse marginale nell'uso del Medioevo per la costruzione della propria immagine e al fine di un'ampia legittimazione. Il Medioevo era infatti considerato un periodo fortemente caratterizzato dalle costruzioni del potere politico, economico e sociale in senso feudale e/o clericale, e dunque lontano dalla sensibilità e dagli obiettivi della rivoluzione socialista e comunista. Questo atteggiamento iniziale contribuisce a spiegare non tanto un'assenza del Medioevo dal discorso pubblico, quanto una sua temporanea marginalizzazione, destinata tuttavia a essere progressivamente riconsiderata in relazione a esigenze di legittimazione, costruzione della memoria e definizione delle tradizioni nazionali. Al punto che pure l'insegnamento e la ricerca dedicati all'epoca medievale finirono in molti casi per essere considerati trascurabili, oppure valutabili nell'ottica di lungo periodo del passaggio da un modo produttivo all'altro – asiatico, antico, feudale e borghese –, fino alla decisiva affermazione di quello socialista prima e comunista poi. Nonostante ciò, alcuni elementi dell'otto e novecentesca retorica nazionale più tradizionale, in senso medievaleggiante, si mantennero, e furono ripresi e trasformati, in modi e tempi diversi, a seconda dei paesi, nell'ottica di “tradizioni progressiste” da ri-leggere in una chiave socialista e comunista *ante litteram*<sup>6</sup>.

È in questa fase che il Medioevo torna progressivamente a essere mobilitato non come semplice residuo del passato, ma come repertorio selettivo di figure, eventi e processi storici suscettibili di essere reinterpretati all'interno di una narrazione teleologica, orientata verso la legittimazione del presente.

Il rapporto tra nazionalismo e comunismo è dunque solo apparentemente contraddittorio. I regimi comunisti dell'Europa centrale e orientale, seppure in tempi e modi diversi, non poterono fare a meno di confrontarsi con le “tradizioni nazionali”. Il ricorso a tali tradizioni,

<sup>6</sup> Si rimanda al bel contributo di J.M. BAK - G. KLANICZAY, *The Middle Ages after the Middle Ages: Popular Traditions and Medievalism*, in *Oxford Handbook of Medieval Central Europe*, cur. N. ZEČEVIĆ - D. ZIEMANN, Oxford 2022, pp. 567-588.

spesso di ascendenza medievale o medievaleggiante, mette in luce una tensione strutturale tra universalismo ideologico e specificità storiche locali, che costituisce uno dei nodi interpretativi centrali del volume. Durante la Guerra fredda la questione dell'identità degli organismi statuali riemerse con forza, soprattutto nei momenti in cui divenne essenziale rivendicare una propria specificità, e non solo contro l'Occidente capitalista, ma anche, eventualmente, nel contesto del comunismo ufficialmente internazionalista e convergente verso l'Unione Sovietica. In questo panorama la tradizione medievale fu spesso recuperata: a) in quanto espressione di una fase storica di costruzione della comunità locale e dei primi ordinamenti politici; b) in quanto espressione di una fase storica caratterizzata dalla lotta – dei popoli – contro una qualche minaccia esterna; c) in quanto utile all'autorappresentazione del, e funzionale a, puntellare il potere.

La “resistenza” dei regni polacchi e lituani contro l'Ordine Teutonico e la vittoriosa battaglia di Grunwald (1410) furono lette come un precoce esempio della lotta antitedesca, e dunque “antifascista”, dei popoli “comunisti” di quella parte d'Europa. Complesso il dibattito su figure importanti quali Jan Hus, con la sua predicazione, e i comandanti hussiti, *in primis* Jan Žižka, con valutazioni storiche risalenti almeno all'Ottocento, che ne fecero i precursori dell'Illuminismo; e poi anticipatori della lotta di classe e della resistenza antitedesca. Negli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento, il Movimento per la pace sponsorizzato da Mosca prese a esempio il *Tractatus pacis toti Christianitati fiendae* promosso dal re di Boemia Giorgio di Poděbrady tra il 1462 e il 1464 (documento successivamente letto anche come precursore dell'Unione europea). Le numerose rivolte popolari del tardo Medioevo e della prima Età moderna – come quella guidata da György Székely Dózsa in Ungheria nel 1514; o quella di Matija Gubec in Croazia e Slavonia nel 1572-1573 – furono intese quali precoci espressioni della lotta di classe e, più o meno, anticipatrici manifestazioni di un progetto protonazionale in senso popolare. L'anniversario del Millennio polacco del 1966 fu caratterizzato da un aspro confronto tra Stato comunista (che ne intendeva celebrare la laica creazione e affermazione del regno in chiave statuale) e Chiesa cattolica (che invece desiderava sottolineare il battesimo cristiano del primo re Mieszko I) – al punto che per due volte le autorità comuniste negarono a papa

Paolo VI la partecipazione alle celebrazioni ecclesiastiche, al fine di marginalizzare le implicazioni religiose dell'evento.

Intenso esempio di "medievalismo socialista" fu il provocatorio discorso del Gazimestan del 28 giugno 1989 di Slobodan Milošević, allora Presidente della Repubblica Socialista di Serbia. Davanti a una folla immensa, in modo aggressivo, si volle celebrare il glorioso passato della Grande Serbia medievale e del suo popolo, e i seicento anni dalla Battaglia di Kosovo Polje, che vide sì la vittoria del Turco, ma a caro prezzo, in virtù dell'eroismo serbo. Un discorso che per molti osservatori contribuì fortemente a ridestare i nazionalismi etnici e religiosi di quelle terre, a riaccendere e riaccutizzare i conflitti, divenendo presagio dell'imminente collasso della Jugoslavia e delle sanguinose Guerre jugoslave degli anni Novanta del Novecento.

Un'ultima importante questione. Se, come detto, l'obiettivo non è quello di fare un processo alla storiografia comunista, ma appunto leggere quel contesto geopolitico, quel momento storico, quelle storiografie così particolari attraverso lenti poco utilizzate, è altrettanto interessante ragionare invertendo la questione. Ovvero chiedersi perché socialismo e comunismo, la storiografia marxista (che proponevano una visione universalistica di popolo, classe, multiethnicità, ecc.) non siano riusciti a "valorizzare" pienamente questi elementi e quindi a "dissolvere" le identità nazionali e nazionalistiche in Europa dell'Est, ovvero quando e quanto siano stati "contaminati" da elementi nazionalistici (in questo caso di ascendenza medievale e medievaleggiante).

Nello scontro tra *universalità* e *identità* fu la seconda a uscire vittoriosa, con le ben note tragedie, dalla fine del secolo scorso a oggi. Certo è facile giudicare col senno di poi. Socialismo e comunismo, la storiografia marxista, non poterono eliminare gli elementi nazionalisti (qui quelli in senso medievale), perché servivano, erano funzionali, nella convinzione di poterli "piegare" ai propri obiettivi politici, venendone in realtà "inquinati". Forse senza saperlo (anche se personaggi come Lev Trockij, Rosa Luxemburg e Alexander Bogdanov potevano immaginarlo), ma di fatto condannandosi, fino al crollo del Muro, e oltre<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Si pensi alla sorta di "cavallo di Troia" che poté essere la teoria del *Markenossenschaft*, del villaggio comunitario germanico, sviluppatasi nel contesto della medievistica tedesca ottocentesca politicamente di destra, poi confluita facilmente nel pensiero di Marx ed Engels, per cui cfr. *supra*, nota 2.

Ma noi ne abbiamo esperienza solo perché abbiamo vissuto la fine di quell'incredibile parabola storica. Di nuovo, ulteriori piste di ricerca<sup>8</sup>.

\*\*\*

I curatori tengono a ringraziare Gaetano Lettieri, già Direttore del Dipartimento di Storia Antropologia Religioni Arte Spettacolo, Sapienza Università di Roma. Per la loro disponibilità nei giorni del convegno, Andrea Carteny e Marco Di Maggio.

Andrea Fara, Umberto Longo, Emanuela Costantini

<sup>8</sup> Sintesi e prospettive in S. BOTTONI, *Un altro Novecento. L'Europa orientale dal 1919 a oggi*, Roma 2011; G. CRAINZ, *Ombre d'Europa. Nazionalismi, memorie, usi politici della storia*, Roma 2022.

GIOVANNI SAVINO

## ALEKSANDR NEVSKIJ E LA COSTRUZIONE DEL PASSATO PATRIOTTICO IN UNIONE SOVIETICA

### *1. Introduzione: la costruzione del passato come strumento di potere*

La figura di Aleksandr Nevskij rappresenta uno dei casi più emblematici di riutilizzo ideologico della storia nella cultura politica russa: gran principe di Novgorod e successivamente di Vladimir-Suzdal', vincitore della celebre battaglia del lago Čudskoe nel 1242 contro i cavalieri dell'Ordine di Livonia, Nevskij è stato oggetto di un processo di sacralizzazione e mitologizzazione che attraversa sette secoli di storia russa, dalla canonizzazione del 1547 fino alla sua trasformazione in icona del patriottismo sovietico durante la Seconda guerra mondiale, seguendo i percorsi accidentati dello sviluppo del paese e di volta in volta subendo una risemantizzazione volta a renderlo un simbolo al di fuori di tempo e storia.

Il presente saggio si propone di analizzare criticamente la riconfigurazione della memoria nevskiana durante l'epoca sovietica, con particolare attenzione al periodo compreso tra gli anni Trenta e la fine della Seconda guerra mondiale, e si concentra sui meccanismi attraverso cui il regime staliniano trasformò il principe medievale in un "eroe nazionale" funzionale alla mobilitazione bellica e alla legittimazione del sistema politico, dimostrando come la manipolazione del passato costituisca uno strumento fondamentale non solo per la costruzione del consenso nei regimi autoritari ma anche le difficoltà insite nell'affrontare il passato russo all'interno del contesto multietnico dell'Unione Sovietica, nata da una rivoluzione anche contro il dominio dello "sciovinismo grande-russo" denunciato da Vladimir Lenin e di cui Aleksandr Nevskij era stato uno degli emblemi.

Nell'articolare l'analisi di come e perché l'immagine del principe diventato santo sia stata importante nella definizione delle politiche del passato nella Russia imperiale e poi in Unione Sovietica (per poi essere, ancora una

volta, ripresa nella Federazione Russa), è necessario far proprie le osservazioni di Jan Assmann sulla memoria culturale, la quale non si limita a conservare il passato, ma lo ricostruisce attivamente in funzione delle esigenze del presente, e a tal proposito scriveva come essa fosse alla base dell'elaborazione dei segni di quella che è l'identità collettiva:

La coscienza dell'appartenenza sociale, che chiamiamo «identità collettiva», si basa sulla partecipazione a un sapere e a una memoria comuni, trasmessa in virtù del fatto di parlare una lingua comune o, con una formulazione più generale, attraverso l'impiego di un sistema simbolico comune. Infatti, non si tratta qui solo di parole, frasi e testi, ma anche di riti e danze, modelli e ornamenti, costumi e tatuaggi; si tratta del mangiare e del bere, di monumenti, immagini, paesaggi, segnavia e contrassegni di confine. Tutto può diventare segno per codificare la comunanza: non è il medium, ma la funzione simbolica e la struttura semiotica a essere determinante<sup>1</sup>.

La rilevanza del caso nevskiano deriva dalla sua eccezionale continuità temporale: diversamente da altri miti nazionali europei, il culto di Aleksandr Nevskij è sopravvissuto alla cesura rivoluzionaria del 1917, adattandosi a paradigmi ideologici radicalmente diversi, e permette, come sottolineato da Frithjof Benjamin Schenk, di entrare nelle profondità di ben otto secoli di storia russa<sup>2</sup>. Questa persistenza simbolica offre un'opportunità unica per studiare i meccanismi di adattamento della memoria culturale ai cambiamenti del contesto politico, contribuendo sia agli studi comparativi sui nazionalismi europei che all'influenza del Medievalismo nel corso del Novecento e oltre; a esser di particolare interesse e oggetto del saggio è la risemantizzazione della figura del principe all'interno del contesto socialista, un fenomeno a prima vista paradossale.

<sup>1</sup> J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997, p. 108.

<sup>2</sup> F.B. SCHENK, *Aleksandr Nevskij v russkoj kul'turnoj pamjati: svjatoj, pravitel', nacional'nyj geroj (1263-2000)*, Moskva 2007, pp. 10-11. Nel saggio viene utilizzata la traduzione russa, curata dall'autore; l'originale in tedesco è F.B. SCHENK, *Aleksandr Nevskij. Heiliger - Fürst - Nationalheld. Eine Erinnerungsfigur im russischen kulturellen Gedächtnis (1263-2000)*, Köln 2004.

## 2. Il personaggio storico: Aleksandr Nevskij tra realtà e leggenda

Per comprendere la successiva mitologizzazione di Aleksandr Nevskij è necessario inquadrare la sua figura nel drammatico contesto storico del XIII secolo nella regione nord-orientale dell'Europa, incrocio di potenze e popoli assai differenti. Aleksandr Jaroslavič, nato intorno al 1220 da Jaroslav Vsevolodovič, principe di Perejaslavl'-Zalesskij, si trovò a dover ereditare il titolo in un'epoca di profonda crisi per i principati russi, quando l'invasione mongola del 1237-1240, guidata da Batu Khan, aveva distrutto l'equilibrio politico della Rus' di Kiev, riducendo i principati sopravvissuti a vassalli dell'Orda d'Oro. La complessità della relazione costruitasi tra i Mongoli e quel che restava delle entità politiche russe è stata rilevata da Charles J. Halperin, il quale delineava come alla distruzione, sia demografica che economica, causata nel territorio della Rus', assieme al dominio straniero, corrispondeva l'integrazione della regione all'interno degli scambi internazionali favoriti dai Mongoli, oltre alla difesa dall'espansione polacca e lituana e ai modelli in seguito adottati (tramite ibridazioni e adattamenti) dallo Stato moscovita<sup>3</sup>. In contemporanea alla conquista mongola, la regione baltica era teatro dell'espansione crociata tedesca, guidata dall'Ordine dei Portaspada (riorganizzato nel 1237 come Ordine di Livonia, autonomo ma legato all'Ordine Teutonico) e supportata dalla bolla papale del 1204 che autorizzava la cristianizzazione forzata delle popolazioni pagane. Inoltre, a premere sui territori meridionali della Rus' vi erano la Lituania e la Polonia, ponendo i principati russi, indeboliti anche da anni di conflitti interni, in una difficile posizione.

Le fonti primarie che documentano l'attività di Aleksandr sono relativamente scarse e frammentarie. La principale fonte narrativa è rappresentata dalla *Žitie Aleksandra Nevskogo* (*Vita di Aleksandr Nevskij*) un testo agiografico la cui compilazione sarebbe avvenuta tra gli anni Sessanta e Ottanta del XIII secolo presso il monastero della Natività di Vladimir, dove erano state sepolte le spoglie del principe. Questo documento, pur essendo di carattere apologetico, fornisce informazioni preziose sulle campagne militari di Aleksandr, in particolare sulla battaglia della Neva (1240) contro gli Svedesi e su quella del Lago Čudskoe – noto anche come Peipus – (1242) contro l'Ordine di Livonia. È interessante notare come proprio la *Žitie Aleksandra Nevskogo* abbia stabilito l'inizio della costruzione del mito del principe santo,

<sup>3</sup> C.J. HALPERIN, *Russia and the Golden Horde: the Mongol impact on Medieval Russian History*, Bloomington-Indianapolis 1985, pp. 8-9.

condottiero e liberatore, caratteristiche che vedranno – in forme e quantità diverse – una continua riproposizione nel corso dei successivi otto secoli<sup>4</sup>. Le altre fonti contemporanee, quali la *Novgorodskaja pervaja letopis'* (*Prima cronaca di Novgorod*), nella quale vi sono descritti gli avvenimenti attorno alla battaglia sulla Neva che vide il principe sconfiggere gli Svedesi nel 1240, e le successive cronache contribuiscono a definire ulteriormente il canone a cui farà riferimento la narrazione storica e la mitopoiesi di Nevskij, di cui Jakov Lur'e ha ricostruito lo sviluppo nel corso del Medioevo russo<sup>5</sup>. A essere però determinante nella costruzione del profilo storico del principe è la *Žitie Aleksandra Nevskogo*, opera agiografica con la particolarità di essere dedicata a un personaggio al di fuori dei canoni comuni della santità, e che aveva un precedente non distante nel tempo, la *Žizneopisanie Daniila Galickogo*, dedicata alla vita e alle opere del principe Daniil di Galizia; secondo quanto ricostruito da Dmitrij Lichačëv, alla base della similarità della struttura dei due lavori, risalenti entrambi alla seconda metà del XIII secolo, vi sarebbe probabilmente la presenza del metropolita di Kiev e della Rus' Kirill II e della sua cerchia in entrambi le corti principesche. A seguito della politica di avvicinamento al mondo cattolico, culminata nell'incoronazione di Daniil da parte di papa Innocenzo IV nel 1253, Kirill II e il suo seguito si erano stabiliti nei possedimenti del Nevskij, e sarà proprio il metropolita a coniare, in morte del principe, la formula «sole della terra di Suzdal'» per elogiarne le virtù<sup>6</sup>. La traslazione del centro religioso, che avrà un lungo percorso, coincise quindi con un trasferimento anche di modelli stilistici e di composizione nel racconto storico, ma assieme alle similitudini, evidenziate da Lichačëv in lavori successivi, emergevano anche delle differenze, legate alla percezione presente nella Rus' nord-orientale della figura di Aleksandr, paragonato nell'agiografia ai personaggi biblici del Vecchio Testamento, e dove i nemici battuti nella battaglia della Neva del 1240, gli Svedesi, erano definiti *rimljane*, romani, quindi non in termini d'appartenenza etnica ma religiosa, indice della controversia che aveva contrapposto Kirill II a Daniil<sup>7</sup>. L'analogia delle imprese del Nevskij con eroi e re quali Sansone e Salomone

<sup>4</sup> SCHENK, *Aleksandr Nevskij* cit., p. 20.

<sup>5</sup> JA.S. LUR'E, *K izučeniju letopisnoj tradicii ob Aleksandre Nevskom*, «Trudy Otdela drevnerusskoj literatury», 50 (1996), pp. 387-399.

<sup>6</sup> D.S. LICAČEV, *Russkie letopisi i ich istoriko-kul'turnoe značenie*, Moskva-Leningrad 1947, pp. 263-266.

<sup>7</sup> Nell'originale la frase è «Ottolě potščavša naexa na nja vŭ 6 čas dne, i bystŭ sěča velika nad rimljany»: *Žitie Aleksandra Nevskogo*, V, testo, traduzione e redazione cur. VI.I. OCHOT-



rispondeva quindi alla necessità di formulare un canone peculiare in cui le gesta belliche diventavano atti di comprovata santità<sup>8</sup>, elemento costitutivo della memoria storica del principe.

### 3. *L'oblio: Aleksandr Nevskij e la rottura rivoluzionaria (1917-1934)*

Il 1917 non segnò soltanto il crollo del sistema politico imperiale, ma anche una profonda frattura nella trasmissione della memoria del passato russo, su cui si era costruita la mobilitazione patriottica durante la Prima guerra mondiale. Prima dello scoppio del conflitto l'immagine del Nevskij era associata alla difesa dell'ortodossia russa, soprattutto nelle regioni occidentali dell'Impero, dove vennero costruite decine di chiese e cappelle consacrate al principe santo, con l'erezione delle cattedrali di Reval (Tallinn) e Varsavia, per ribadire il dominio imperiale zarista su quei territori<sup>9</sup>; in tal contesto, l'interpretazione delle gesta non aveva ancora assunto il carattere anti-tedesco a cui si ricorrerà nel corso del XX secolo. Schenk, nell'indagare sulla rappresentazione della figura del principe nei libri di testo della seconda metà dell'Ottocento, ha notato alcune peculiarità di cui è importante tener conto:

Esaminando l'immagine di Aleksandr Nevskij nei manuali russi destinati alle scuole statali, si possono individuare tre aspetti importanti; in primo luogo, Aleksandr Nevskij non appartiene alla prima schiera degli eroi della storia russa, la sua figura non riceve qui un'attenzione pari a quella di altri personaggi storici; in secondo luogo, nell'interpretazione fornita dai manuali, le gesta più degne di esser ricordate non sono le imprese militari di Aleksandr contro la Svezia o l'Ordine [Teutonico], bensì la sua accorta e flessibile politica nei confronti dei mongoli; infine, in terzo luogo, come anche nel discorso nazionale, gli attacchi dell'Ordine Teutonico e, in misu-

NIKOVA, disponibile al sito: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4962> (ultimo accesso siti web al 27-02-2025).

<sup>8</sup> Maria Teresa Badolati ha sottolineato tale operazione come momento di svolta nella letteratura russa agiografica: si veda M.T. BADOLATI, *Vita di Aleksandr Nevskij (XIII sec.)*, in *OpeRus: la letteratura russa attraverso le opere. Dalle origini ai nostri giorni*, cur. M.C. BRAGONE - M. CARAMITTI - R. DE GIORGI - L. ROSSI - S. TOSCANO, Pomigliano d'Arco 2023, disponibile al sito: [https://opus.uniuud.it/fileadmin/periodi/1-Origini-Cinquecento/saggi/Vita\\_Di\\_Aleksandr\\_Nevskij.pdf](https://opus.uniuud.it/fileadmin/periodi/1-Origini-Cinquecento/saggi/Vita_Di_Aleksandr_Nevskij.pdf).

<sup>9</sup> R.S. WORTMAN, *Scenarios of power: myth and ceremony in Russian monarchy*, II, *From Alexander II to the Abdication of Nicholas II*, New Jersey 2000, pp. 252-256.

ra ancora maggiore, le incursioni degli svedesi vengono interpretati come un'aggressione della Chiesa cattolica contro i Russi ortodossi<sup>10</sup>.

La risemantizzazione di Aleksandr Nevskij in chiave nazionale, iniziata già sottotraccia nel corso degli ultimi decenni del XIX secolo, conobbe la sua ora decisiva nel 1914, con l'inizio della Grande guerra. Definito nella stampa come *otečestvennaja vojna* (guerra patriottica) e accompagnato dalla ridenominazione di San Pietroburgo in Pietrogrado, il conflitto porterà all'utilizzo a pieno regime della declinazione in chiave anti-tedesca delle opere del santo. Nella popolare collana di brochure e libriccini dedicata alla guerra e intitolata *Biblioteka vojny*, la quarta uscita è intitolata *Ledovoe pobojšče. Sraženie s nemcami v 1242 g.* (*La battaglia sul ghiaccio: il combattimento con i tedeschi nel 1242*), a firma di N. Novinskij. Già nell'introduzione al breve opuscolo, rivolto a un pubblico ampio e quindi costituito da una struttura linguistica e sintattica molto semplice, si pone il tema del pericolo germanico come minaccia eterna per il mondo slavo:

Fin dai tempi più remoti, i tedeschi si trovarono in aspra inimicizia con gli Slavi; nonostante la scarsità e l'incompletezza delle testimonianze storiche, vediamo nel lontano passato da parte dei tedeschi una pesante pressione, che già dal IX secolo si trasformò in un'aperta e secolare ostilità. Sottomettendo le tribù slave, i tedeschi le spingevano verso Oriente, avanzando essi stessi sulle loro terre; al vasto territorio baltico, abitato da popolazioni in gran parte slave, era destinato il fato di cadere sotto il dominio tedesco e di perdere del tutto la propria indipendenza<sup>11</sup>.

Una linea narrativa, dove la contrapposizione con i Tedeschi – prima in quanto cavalieri di Livonia, poi come soldati dell'Impero tedesco – è posta con nettezza, e ribadita anche in conclusione:

I tedeschi ci hanno da sempre considerati nemici per natura, e oggi quest'odio secolare si è nuovamente ridestato. In questa guerra, i tedeschi di oggi si mostrano crudeli, tronfi e astuti, come i loro remoti antenati – i cavalieri dell'Ordine Teutonico – che Aleksandr Nevskij sconfisse sui ghiacci del lago Čudskoe. In questi giorni di dure prove che il destino ha imposto alla

<sup>10</sup> SCHENK, *Aleksandr Nevskij* cit., p. 198.

<sup>11</sup> N. NOVINSKIJ, *Ledovoe pobojšče. Sraženie s nemcami v 1242 g.*, Jaroslavl' 1914, p. 3.

Russia, torna spontaneo ripetere le parole di Aleksandr Nevskij: «Giudica Tu, Signore, la nostra contesa con questo popolo altero»<sup>12</sup>.

Come osservato però da Schenk, soltanto lo scontro tra l'Impero russo e il Reich germanico nel 1914 trasformò Aleksandr Nevskij in un autentico simbolo antitedesco. Prima di allora, la sua figura non aveva assunto un ruolo centrale nella retorica patriottica, in un contesto assai peculiare, vista la mancata nazionalizzazione dell'Impero zarista a cavallo dei secoli; in più, se sul fronte austroungarico le armate imperiali erano riuscite a rompere le linee e a occupare la Galizia orientale, più a Nord il tentativo di invadere la Prussia orientale si scontrò con la resistenza tedesca, risoltasi nelle sconfitte subite a Tannenberg e nelle battaglie dei Laghi Masuri. In questo contesto, l'impiego propagandistico della figura di Aleksandr Nevskij rimase poco incisivo, e nemmeno i tentativi intrapresi dalla propaganda riuscirono a rendere l'immagine del principe popolare tra le truppe. Il riferimento a Nevskij, nell'interpretazione di Schenk, costituì dunque un tentativo di mobilitazione simbolica più che un mito effettivamente interiorizzato. La figura del principe, utilizzata come emblema di opposizione ai Tedeschi, non riuscì ancora a incarnare un'autentica unità nazionale, a differenza di quanto avverrà solo successivamente, e in particolare grazie al film di Sergej Ejzenštejn del 1938, quando Nevskij sarebbe stato risemantizzato fino a divenire una delle immagini fondative della memoria patriottica sovietica<sup>13</sup>.

Ma prima dell'affermazione dell'icona del principe non più santo ma patriota e combattente, l'ondata rivoluzionaria iniziata nel 1917 e proseguita con la guerra civile ebbe, tra le varie conseguenze, la frattura con le politiche della memoria. L'iconoclastia dei primi anni sovietici colpì tanto i simboli religiosi quanto quelli nazionali, in quanto entrambi percepiti come strumenti dell'*ancien régime*, prendendo di mira l'aspetto monumentale come espressione principale del passato imperiale. La figura di Aleksandr Nevskij, principe medievale canonizzato, trasfigurato nel corso della Prima guerra mondiale in alfiere della gloria nazionale, venne immediatamente collocata tra i bersagli di questa campagna di demolizione simbolica, e a esser preso di mira vi fu il monastero a lui intitolato, situato nel centro di Pietroburgo: le spoglie del santo, trasportate nel 1723 su ordine di Pietro il Grande nella nuova capitale, dopo un primo esame effettuato in segreto da una commis-

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>13</sup> SCHENK, *Aleksandr Nevskij* cit., pp. 245-246.

sione presieduta dal metropolita Veniamin, vennero nel 1922 mostrate in pubblico e requisite nell'ambito della campagna antireligiosa dell'epoca; venne data sulla stampa sovietica parecchia enfasi al ritrovamento di ossa diverse e di due femori destri<sup>14</sup>; successivamente le reliquie vennero custodite nel Museo di storia della religione e dell'ateismo di Leningrado, collocato nella Cattedrale di Sant'Isacco.

Sul piano storiografico, l'attacco fu guidato da Michail Pokrovskij, il principale esponente della scuola storica marxista. In una delle sue opere principali di divulgazione, la *Russkaja istorija v samom sžatom očerke*, il nome di Aleksandr Nevskij non apparve mai se non nelle tabelle riassuntive poste in chiusura del manuale. Nella sezione relativa al XIII secolo, nel paragrafo dedicato ai principali eventi della storia estera, Pokrovskij annotava: «Novgorod [...] si difende da un attacco occidentale (sconfitta dei crociati svedesi sulla Neva nel 1240 e dei Tedeschi sul lago Čudskoe nel 1242)», mentre nel corrispondente riquadro dedicato agli avvenimenti interni compare invece una precisazione di tutt'altro tenore:

Il tentativo di Aleksandr Nevskij di approfittare della difficile situazione di Novgorod nella lotta contro i "crociati" occidentali e, contando sull'aiuto tataro, di imporre qui la politica sul modello di Suzdal', non ebbe successo. Novgorod diviene di fatto una repubblica basata sul *veče* [assemblea popolare]<sup>15</sup>.

Pokrovskij seguiva nei confronti del principe una linea ambivalente, dove erano il silenzio e la critica a prevalere. Nel testo vero e proprio non vi erano riferimenti alla sua figura, mentre nelle tabelle sincroniche il suo nome risultava disgiunto dalle vittorie del 1240 e del 1242, reinterpretate come episodi ambigui. Nell'interpretazione dello storico sovietico, Nevskij era accusato di aver tentato di sfruttare la vulnerabilità di Novgorod per smantellare le strutture democratiche del *veče* e introdurre, con l'appoggio mongolo, un potere di tipo principesco. In questa lettura, Aleksandr non è più il difensore di Novgorod, ma il suo antagonista: non il salvatore della libertà cittadina, bensì colui che ne prepara la fine. Pokrovskij demolì radicalmente la figura di

<sup>14</sup> E.K. SPIRIDONOVA, *Vskrytie moščej Aleksandra Nevskogo v 1922 godu (po materialam periodičeskoj pečati)*, in *Aleksandr Nevskij i Ledovoe pobojišče Materialy naučnoj konferencii, posvjaščennoj 770-letiju Ledovogo pobojišča*, cur. Ju.V. KRIVOŠEJEV - R.A. SOKOLOV, Sankt-Peterburg 2014, pp. 155-159.

<sup>15</sup> M.N. POKROVSKIJ, *Russkaja istorija v samom sžatom očerke*, Moskva 1920, p. 344.

Aleksandr Nevskij, negandogli qualsiasi valore positivo, conforme alla convinzione che la storia fosse anzitutto politica nel passato, un campo di battaglia ideologico nel quale lo storico doveva prendere posizione. Nel quadro dei suoi contributi, Pokrovskij diede la propria definizione di questa visione della storiografia quale strumento della lotta di classe: dopo la Rivoluzione d'Ottobre, la storia doveva offrire al proletariato un racconto del passato coerente con la vittoria socialista e con la delegittimazione dell'antico ordine. In questa prospettiva, Nevskij non poteva che appartenere al campo nemico, alle classi dominanti del passato: nell'interpretazione di Pokrovskij esso era un tipico principe feudale, espressione di una società in transizione verso il feudalesimo, e il suo eroismo appariva solo come un travestimento ideologico: dietro il "difensore di Novgorod", lo storico vedeva il feudatario che, alleandosi con l'Orda, aveva soffocato le libertà del *veče*. In questa lettura, Nevskij da simbolo dell'unità nazionale diventava l'emblema della reazione sociale e della sottomissione politica<sup>16</sup>.

Ma la fortuna della storiografia marxista di segno radicale era destinata a svanire dopo la morte di Pokrovskij, avvenuta nel 1932. L'opera dello storico venne sottoposta a dure critiche, con esponenti della sua scuola particolarmente attivi nel denunciarne gli aspetti ritenuti antimarxisti; i suoi lavori verranno denunciati come «liquidazionisti» e colpevoli di aver «deformato la scienza storica e l'insegnamento della storia nelle scuole» in una risoluzione congiunta del Comitato centrale del Partito comunista e del Consiglio dei commissari del popolo del 26 gennaio del 1936, condanna ripresa anche nel documento adottato il 14 novembre 1938 dal Cc in occasione della pubblicazione del *Breve corso di storia del Partito comunista (bolscevico) dell'Urss*, dove si affermava:

Nella scienza storica, fino a tempi recenti, le distorsioni antimarxiste e le deformazioni volgari erano legate alla cosiddetta "scuola di Pokrovskij", la quale interpretava i fatti storici in modo falsato, trattando il materialismo storico come se dovesse giudicare il passato secondo i criteri dell'oggi, anziché comprendere gli eventi storici nelle condizioni specifiche in cui si erano prodotti, falsando così la realtà storica<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Si vedano le considerazioni di SCHENK, *Aleksandr Nevskij* cit., p. 289.

<sup>17</sup> Le citazioni sono prese dall'introduzione alla raccolta di saggi, pubblicata dall'Accademia delle Scienze dell'Urss in due volumi tra il 1939 e il 1940, indirizzata - sin dal titolo - a condannare l'eredità storiografica di Pokrovskij: *Protiv antimarksistskoj koncepcii M.N. Pokro-*

Una dura presa di posizione che sanciva definitivamente la svolta nelle politiche del passato, coinvolgendo le scienze storiche e la memoria e contribuendo all'opera di ricostruzione di un pantheon di figure provenienti dalle epoche antecedenti la rivoluzione d'Ottobre.

#### 4. *Aleksandr Nevskij, dal film alla realtà (1937-1941)*

Nel nuovo corso inaugurato dalle risoluzioni del Cc bolscevico particolare attenzione era dedicata agli eroi del passato, con l'enfasi sul tema della difesa dal nemico esterno e della costruzione dello Stato: figure quali Kuz'ma Minin e Dmitrij Požarskij, che avevano guidato la cacciata degli invasori polacchi da Mosca nel 1612, o gli zar Ivan III (il Grande) e Ivan IV (il Terribile), questi ultimi artefici dell'espansione dei possedimenti moscoviti, tornarono in auge, e con essi ebbe ancor maggior rilievo il profilo del Nevskij. La sua biografia consentiva di veder declinata la sua immagine su più versanti: la resistenza agli invasori occidentali (Svedesi e Tedeschi) appariva come un precedente storico immediatamente leggibile in chiave antitedesca; inoltre, la distanza cronologica consentiva di secolarizzare la sua immagine senza particolari rischi di contraddizione con l'apparato ideologico staliniano. A restare esclusi erano i rapporti con l'Orda, elemento che invece verrà recuperato nel dopoguerra da interpretazioni al di fuori del canone ufficiale sovietico, come ad esempio la lettura "eurasiatica" compiuta da Lev Gumilëv. Il principe si trovò così a esser parte del pantheon degli eroi del passato e del presente dell'Unione Sovietica, sintetizzata dallo storico statunitense David Brandenberger:

In fact, because the party hierarchs' interest in the tsarist past was so instrumentalist, they seem to have expected, circa 1935, that a new stress on themes and imagery drawn from the pragmatic history of the prerevolutionary era could coexist quite gracefully with other, more visible campaigns concerning Soviet patriotism, the Friendship of the Peoples, and similar mobilizational sloganeering. The USSR's Olympus was to be an integrated one, it seems, with Peter the Great, Aleksandr Nevskii, and Pushkin joining Lenin, Stalin, Chapaev, Dzerzhinskii, Shchors, Frunze, Rykov,

Kosior, Kosarev, Khodzhaev, Egorov, and various Stakhanovites in a heroic pantheon styled according to the reigning aesthetic of Socialist Realism<sup>18</sup>.

La ricomposizione con il passato prerivoluzionario, attraverso la risemantizzazione dei suoi protagonisti, nel caso del Nevskij avvenne con un'attenzione maggiore anche rispetto a quanto accaduto in età imperiale: l'ascesa della Germania nazista in Europa, programmaticamente nemica dell'Unione Sovietica, nella seconda metà degli anni Trenta poneva l'analogia (per quanto forzata) con l'espansione dell'Ordine di Livonia a Est. Nel *Kratkij kurs istorii SSSR (Breve corso di storia dell'Urss)*, primo manuale per la scuola primaria pubblicato nel 1937 e curato dallo storico Andrej Šestakov, già tra i leader dell'insurrezione del dicembre del 1905 a Mosca, gli avvenimenti del XIII secolo venivano presentati in questo modo in un paragrafo intitolato significativamente *Bor'ba novgorodcev so švedami i nemcami (La lotta dei novgorodesi contro svedesi e tedeschi)*:

All'inizio del XIII secolo le terre di Novgorod furono attaccate dagli svedesi, che avanzarono dal Mar Baltico e lungo il corso del fiume Neva, nel luogo dove oggi sorge San Pietroburgo. L'esercito novgorodese riuscì a infliggere una netta sconfitta agli invasori e il comandante delle truppe, il principe Aleksandr, fu celebrato per questa vittoria e da allora chiamato Nevskij, "della Neva". Pochi anni più tardi, nel 1242, nuovi pericoli giunsero da occidente. I cavalieri tedeschi, appartenenti agli ordini militari che fin dal XII secolo avevano costruito roccaforti e città lungo le coste baltiche, avevano progressivamente esteso la loro influenza nella regione, imponendo la propria fede, riducendo le popolazioni locali in servitù e reprimendo la libertà delle genti slave, lituane e finniche. Alla guida di un forte esercito, i cavalieri penetrarono nel territorio novgorodese, devastando le città e minacciando Novgorod stessa. Aleksandr Nevskij raccolse allora le proprie forze e mosse contro di loro, affrontandoli sul ghiaccio del lago Čudskoe. La battaglia fu violenta e sanguinosa – le cronache ricordano che il ghiaccio "si tinse di sangue". I novgorodesi resistettero con tenacia, costringendo infine i cavalieri tedeschi alla fuga. Nevskij li inseguì fino ai confini delle loro terre, assicurando la liberazione della regione e la difesa delle frontiere nord-occidentali della Rus'. In questo modo, Novgorod respinse con decisione l'offensiva occidentale e preservò la propria indipendenza dalle potenze germaniche e scandinave<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> D. BRANDENBERGER, *National Bolshevism: Stalinist mass culture and the formation of modern Russian national identity, 1931-1956*, Cambridge (Ma) 2002, p. 61.

<sup>19</sup> *Kratkij kurs istorii SSSR*, cur. A.V. ŠESTAKOV, Moskva 1937, pp. 22-23.

Il manuale aveva ricevuto l'approvazione di Stalin in persona<sup>20</sup>, artefice della campagna di ricostruzione e recupero del passato medievale e imperiale della Russia, e già fautore delle celebrazioni del centenario della morte di Aleksandr Puškin, assunto a principale poeta nazionale proprio nel 1937<sup>21</sup>, lo stesso anno in cui inizia la lavorazione di *Aleksandr Nevskij*, il film di Sergej Ejzenštejn che regalerà (letteralmente, attraverso l'attore Nikolaj Čerkasov) un nuovo volto al principe di Novgorod e Suzdal'.

La genesi di *Aleksandr Nevskij* appartiene al clima teso e cupo del 1937, l'anno in cui il Terrore staliniano raggiunse il proprio apice, contesto nel quale il cinema sovietico venne chiamato a dimostrare la propria lealtà politica più ancora che il talento artistico. Dopo il disastro di *Bežin lug*, pellicola dedicata alla collettivizzazione e andata in gran parte persa perché giudicata ideologicamente ambigua e quindi proibita, e le difficoltà legate alla lavorazione di *Que viva México!*, Sergej Ejzenštejn si trovava in una condizione particolarmente delicata, oggetto di attacchi da parte di alcuni dei principali esponenti della cinematografia sovietica, tra cui Boris Šumjackij, a capo di Sojuzkino. La sua carriera, così come la sua stessa sopravvivenza professionale, dipendevano dalla capacità di fornire un'opera che rispondesse alle esigenze di una propaganda limpida e patriottica, priva di qualunque velleità sperimentale e avanguardistica e soprattutto lontana dalle vicende politiche del tempo. Presso Sojuzkino vi erano due sceneggiature di carattere storico, *Minin i Požarskij*, firmata dal critico letterario Viktor Šklovskij, e *Rus'* – diventato poi *Aleksandr Nevskij* – il cui autore invece era lo scrittore Petr Pavlenko: Ejzenštejn scelse il secondo soggetto perché, come raccontato dal regista Michail Romm (che invece si soffermò sul primo), «di quell'epoca [il XIII secolo] non sappiamo nulla, come la racconterò, così sarà»<sup>22</sup>.

L'idea di tornare al film storico, e in particolare alla figura di Aleksandr Nevskij, nacque in questo contesto come risposta simultanea a due urgenze: quella del potere, impegnato nella propria mitopoiesi su base nazionale, e quella personale del regista, che doveva ritrovare un ruolo entro l'ortodossia staliniana. L'eroe medievale, vincitore dei cavalieri di Livonia e difensore

<sup>20</sup> D. BRANDENBERGER, *Stalin's usable past: a critical edition of the 1937 Short History of the USSR*, Stanford 2024, p. 29.

<sup>21</sup> Si veda lo studio di Jonathan Brooks Platt sulla sacralizzazione dell'immagine e dell'opera del poeta in età staliniana: J. BROOKS PLATT, *Greetings, Pushkin! Stalinist cultural politics and the Russian national bard*, Pittsburgh 2016.

<sup>22</sup> N. KLEJMAN, *Aleksandr Nevskij*, «Arzamas», 12 marzo 2015, disponibile al sito: <https://arzamas.academy/materials/348>.



della *Rus'*, appariva la figura ideale da raccontare al cinema, proprio perché incarnava appieno la svolta nel nome della tradizione di resistenza nazionale che il regime intendeva recuperare dopo anni di retorica internazionalista. Ejzenštejn comprese immediatamente la posta in gioco: il suo nuovo film doveva essere non tanto un esperimento estetico, quanto un atto politico. In *Aleksandr Nevskij* l'allegoria cede il posto al mito, la tensione intellettuale al linguaggio epico e monumentale, e dietro la narrazione della vittoria medievale, lo spettatore del 1938 poteva leggere un messaggio inequivocabile: di fronte alla minaccia tedesca, la Russia – ora Unione Sovietica – avrebbe saputo ancora una volta difendersi, unita sotto la guida del suo capo, in una sorta di continuità non solo etnica o geopolitica. Con la pellicola, diventata un grande classico della cinematografia sovietica e mondiale, Ejzenštejn costruì un archetipo visivo e morale destinato a durare ben oltre il momento della sua genesi: un'epopea di fedeltà, sacrificio e vittoria che poteva essere trasposta dal Medioevo nell'età contemporanea. Nella biografia del regista scritta da Šklovskij nel 1976, si notava:

Non dobbiamo dunque stupirci che due anni prima della Grande Guerra [la Seconda guerra mondiale] un grande regista avesse deciso di girare un film su un tema simile. Il passato non muore: occorre continuare a rielaborarlo, sapervi riconoscere il futuro<sup>23</sup>.

Il progetto cinematografico ebbe il sostegno diretto del Cremlino, che ne seguì la realizzazione nel corso del lavoro sulla sceneggiatura e poi delle riprese, queste ultime terminate nel giro di cinque mesi, nel novembre del 1938, all'insegna di un afflato riassunto dagli appunti di Ejzenštejn, rielaborati e pubblicati nelle sue *Opere scelte* nel 1964, dove la sovrapposizione tra passato e presente, crociati e nazisti, viene affermata con forza:

«Il patriottismo è il mio tema»: così si legge sul primo foglio di appunti, dove vennero annotate le prime riflessioni sul film futuro, quando mi fu affidato il compito di ricreare sullo schermo il XIII secolo [...] Noi vogliamo che il nostro film non solo contribuisca a mobilitare ancor di più coloro che si trovano nel pieno della lotta contro il fascismo su scala mondiale,

<sup>23</sup> V. ŠKLOVSKIJ, *Ejzenštejn*, Moskva 1976, p. 246.

ma anche che infonda coraggio, forza d'animo e fiducia a quelle fasce dei popoli del mondo alle quali sembra che il fascismo sia [...] indistruttibile<sup>24</sup>.

La sceneggiatura, firmata dal regista e da Pavlenko ancora con il titolo *Rus'*, venne pubblicata dalla rivista *Znamja* nel numero 12 del 1937, e subì numerose critiche da parte degli storici russi, riassunte in un testo pubblicato da *Istorik-marksist* qualche mese dopo, dove, oltre ad annotare le imprecisioni nella ricostruzione degli avvenimenti dell'epoca, ci si concentrava anche sui dialoghi, ritenuti un semplice calco delle espressioni gergali e idiomatiche degli anni Trenta del Novecento:

Occorre soffermarsi anche sulla lingua della sceneggiatura: la lingua dell'antica *Rus'* presentava numerose peculiarità e non sempre si presta a una facile interpretazione moderna. Gli autori della sceneggiatura non erano affatto tenuti a stilizzare il linguaggio dei personaggi secondo il modello del XIII secolo; tuttavia, avevano il dovere di trovare delle modalità per trasmetterne le caratteristiche distintive. Gli autori della sceneggiatura disponevano di un magnifico esempio di resa del linguaggio antico russo, sebbene appartenente a un'epoca più tarda: quello del *Boris Godunov* di Puškin, il quale aveva scritto più di cent'anni fa, quando la filologia russa quasi non esisteva; eppure, non utilizzò un solo anacronismo – e non solo perché era un genio letterario, ma anche perché studiò con grande scrupolo la lingua dell'antica *Rus'*. Gli autori della sceneggiatura, invece, hanno agito diversamente: hanno ritenuto che l'antico russo fosse la lingua dei bottegai di Lejkin e dei mercanti di Ostrovskij, con in più un tocco di gergo alla Ostap Bender tratto da *Le dodici sedie*<sup>25</sup>.

Nonostante le critiche sferzanti, a cui seguì un'ulteriore stesura della sceneggiatura, intitolata definitivamente *Aleksandr Nevskij*, l'appoggio di Stalin all'opera di Ejzenštejn non venne mai meno, con interventi mirati provenienti dalla cerchia del segretario generale: vi è chiara allusione nel secondo volume delle memorie del regista all'intervento dall'alto sul finale del film, da dove venne tolta la tragica fine del principe, avvelenato durante il suo soggiorno alla corte dell'Orda, espresso con le parole «un principe così bravo non può morire!»<sup>26</sup>. Nella scelta del protagonista il regista ricorse a Nikolaj Čerkašov, che si era già cimentato nel ruolo dello zarevič Aleksej in *Petr Per-*

<sup>24</sup> S. EJZENŠTEJN, *Patriotizm - moja tema*, in EJZENŠTEJN, *Izbrannye proizvedenija*, I, *Izdatel'stvo Iskusstvo*, Moskva 1964, pp. 161-162.

<sup>25</sup> M.N. TICHOMIROV, *Izdevka nad istoriej*, «Istorik-marksist», 3 (1938), pp. 95-96.

<sup>26</sup> S. EJZENŠTEJN, *Memuary*, II, Moskva 1997, p. 289.

*vyj* (*Pietro I*), pellicola diretta da Vladimir Petrov; nel raccontare l'incontro con Ejzenštejn nel quale venne scelto, l'attore nelle sue memorie si soffermò sia sul "recupero" delle figure del passato che sulle proprie titubanze nell'interpretare un personaggio di tale portata:

L'idea di celebrare la giusta lotta per la libertà e l'indipendenza della patria, di rendere omaggio ai leader popolari, agli eroi e ai patrioti della terra russa, ci spinse a volgere lo sguardo al passato storico del nostro popolo, alla figura di uno dei suoi primi grandi condottieri: Aleksandr Jaroslavovič Nevskij. «La sua immagine deve essere chiara, possente e severa!» – sottolineò Sergej Michajlovič Ejzenštejn, passando dalle motivazioni politiche che lo avevano portato a scegliere questo tema al cuore stesso della vicenda e al suo protagonista; egli sosteneva che l'appellativo di "santo", con cui Nevskij era entrato nella storia, dovesse essere inteso non in senso religioso, ma come il grado più alto di virtù umane: il coraggio, la saggezza, l'audacia. «Ecco il vero banco di prova per un attore!» mi ripeteva spesso e mi parve allora che avesse intuito i miei dubbi, quelle esitazioni interiori che, naturalmente, non osavo esprimere. Non lo nascondo: in quel periodo ero combattuto: lo stile epico e solenne del film, la dimensione leggendaria del suo protagonista, la distanza storica degli eventi da riportare in vita – tutto questo mi appariva come un ostacolo quasi insormontabile. Ma a poco a poco, leggendo con attenzione la sceneggiatura di Pëtr Pavlenko, molto forte a livello letterario, studiando i documenti, le cronache e le ricerche più recenti, cominciai ad avvicinarmi alla figura del mio futuro eroe, che mi si palesò come un giovane alto e snello, vigoroso e agile, allegro e impulsivo, ingenuo e un po' ruvido: un patriota ardente, sinceramente e totalmente devoto all'idea di difendere la sacralità della propria terra<sup>27</sup>.

La scelta di Čerkasov nel ruolo del principe si rivelò particolarmente fortunata, e il profilo dell'attore divenne il ritratto utilizzato per la medaglia dell'Ordine di Aleksandr Nevskij, istituito nel 1942 dal Soviet Supremo dell'Urss, oltre a esser alla base, ancora oggi, di monumenti e manifesti dedicati all'eroe medievale. Nel maggio del 1938 Ejzenštejn incontrò Sergej Prokof'ev, che allora aveva già avuto qualche esperienza nel cinema: cinque anni prima il compositore aveva scritto la musica per *Poručik Kiže*, e in seguito era stato l'autore di ventiquattro tracce d'accompagnamento de *La dama di picche* di Michail Romm, film rimasto incompiuto. Forte della sua esperienza nella scrittura di balletti, Prokof'ev sapeva cogliere molto bene la specificità visiva, drammatica e ritmica della musica applicata al cinema,

<sup>27</sup> N.K. ČERKASOV, *Zapiski sovetskogo aktera*, Moskva 1953, p. 111.

e in tanti riconoscevano una certa affinità tra il suo linguaggio musicale e l'immaginario plastico di Ejzenštejn, anche se tra i due non vi erano ancora stati lavori in comune. Oksana Bulgakova ha descritto la collaborazione tra il compositore e il regista in questi termini:

Prokof'ev concepiva la musica in stretta connessione con l'immagine, e, come regola generale, cercava di ottenere un equilibrio tra suono e montaggio visivo. Quando gli capitava di non riuscire a percepire pienamente il ritmo complessivo di una sequenza montata, il compositore chiedeva a Ejzenštejn di proiettarla senza colonna sonora, poiché sapeva che due diversi stimoli – quello visivo e quello acustico – potevano, a seconda dei casi, annullarsi o potenziarsi a vicenda; in tal modo Prokof'ev sperimentava così un principio estetico che oggi definiremmo di "sinestesia cinematografica": l'immagine e il suono dovevano risuonare insieme, fondendosi in un'unica esperienza percettiva. Il compito della musica non era solo quello di accompagnare o sottolineare l'azione, ma di ampliare le possibilità espressive dell'immagine, di metterne in rilievo la struttura grafica, il disegno ritmico, la tensione interna. In questa semplice ma profonda intuizione – l'idea che la musica potesse tradurre in suoni l'energia visiva del film – risiedeva gran parte della forza di *Aleksandr Nevskij*. L'effetto emotivo e fisico era immediato: il suono restituiva la dinamica della battaglia, ne accentuava la luminosità, il freddo metallico, la fisicità quasi tangibile dello scontro. Ejzenštejn verificava costantemente la validità di questo principio, sperimentando le corrispondenze tra immagine e musica, ed egli stesso definì questa esperienza come un laboratorio teorico sul linguaggio audiovisivo: il film, in fondo, non era solo un racconto storico, ma un banco di prova per comprendere come la visione e l'ascolto potessero fondersi in un unico atto percettivo<sup>28</sup>.

Dal punto di vista narrativo, Ejzenštejn adottò una struttura epica tripartita: la presentazione del protagonista e della minaccia esterna, la preparazione e lo scontro, la vittoria e la celebrazione. Tuttavia, ciò che rese il film memorabile non fu la linearità della trama, ma la sua straordinaria costruzione simbolica; Nevskij veniva introdotto non come uno spietato guerriero in cerca di gloria ma come una persona comune, intenta a pescare, chiamata dall'aggressione dei cavalieri di Livonia a salvare la Russia: una scelta che affonda le sue radici nell'epos dell'età classica ma anche nella propaganda sovietica, del popolo pacifico in un certo senso costretto a difendersi dal nemi-

<sup>28</sup> O. BULGAKOVA, *Sud'ba bronenosca. Biografija Sergeja Ejzenštejna*, Sankt-Peterburg 2017, pp. 298-299.

co. La polifonia dell'azione è ben rappresentata dalle scene in cui contadini e cittadini in armi si recano nella piazza di Novgorod, pronti a fronteggiare l'attacco da Ovest, accompagnati dal coro *Vstavajte, ljudi russkie!* (*Destatevi, uomini russi!*), diventato immediatamente un classico della canzone patriottica sovietica: a introdurlo vi è lo stesso Nevskij, raggiunto da una delegazione del *veče*, l'assemblea cittadina, dove si congeda da essa dicendo «solleveremo i nostri uomini»<sup>29</sup>. Più che una rievocazione dei preparativi per la battaglia sul lago Čudskoe, il coro voleva apparire come un'allusione profetica: era il modo in cui il cinema sovietico immaginava la risposta del paese alla guerra che si avvicinava. Gli accostamenti, volutamente astorici, nella pellicola sono frequenti anche osservando la scelta dei costumi: gli elmi dei cavalieri teutonici sono essenziali, privi di ornamenti se non, come notato da Viktor Šklovskij, su uno dei copricapi una mano alzata, a ricordare il saluto romano<sup>30</sup>; anche nelle armi dei contadini e dei cittadini della milizia di Novgorod vediamo le picche, rimando sia alle guerre contadine in Germania descritte da Friedrich Engels che alle rappresentazioni iconografiche della rivoluzione francese e delle rivolte cosacche del Settecento; infine, Nevskij indossa un elmetto simile nella foggia alla *budennovka*, il caratteristico berretto a punta con copriorecchie in uso nell'Armata Rossa.

La sequenza centrale della battaglia del Lago Čudskoe rimane uno dei più celebri esempi di costruzione cinematografica della memoria. Ejzenštejn elaborò qui la sua concezione del montaggio, fissata poi in un saggio del 1938 dall'omonimo titolo<sup>31</sup>, e la collaborazione con Prokof'ev divenne centrale nella realizzazione della lunga scena, girata in uno spazio esterno degli studi cinematografici Moskino a Mosca in luglio, ricostruendo la neve con una combinazione di gesso, naftalina, vetro, sabbia e sale. La progressione della musica – dal tono solenne dell'avanzata teutonica alla coralità esplosiva della vittoria russa – si intrecciava con le immagini in un contrappunto che trasformava lo scontro in un'esperienza sinestetica: il ghiaccio che si spezza, i cavalieri che precipitano nelle acque gelide, il crescendo della colonna sonora, tutto concorreva a scolpire nell'occhio dello spettatore un'immagine mitica, una sorta di “giudizio universale” in cui la storia si sublimava in allegoria<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> S. EJZENŠTEJN, *Aleksandr Nevskij*, 1938, disponibile al sito: <https://www.youtube.com/watch?v=EHKmlvGXuvE>.

<sup>30</sup> ŠKLOVSKIJ, *Ejzenštejn* cit., p. 248.

<sup>31</sup> S. EJZENŠTEJN, *Montaž*, Moskva 2000.

<sup>32</sup> BULGAKOVA, *Sud'ba bronenosca* cit., p. 298.

Il successo del film fu immediato e straordinario: la lavorazione, conclusa in 115 giorni invece dei previsti 198, vide l'impiego di risorse ingenti, tra cui quaranta cavalieri dell'Armata Rossa utilizzati per il combattimento sul lago. Presentato a Mosca il 23 novembre 1938 e successivamente uscito nelle sale dal primo dicembre, *Aleksandr Nevskij* rappresentò un vero trionfo per il regista, il quale ringraziò Stalin durante la proiezione alla Casa del cinema della capitale sovietica, sottolineando il contributo dato dal segretario generale nella redazione della sceneggiatura<sup>33</sup>. Nei primi mesi di programmazione, il film fu visto da decine di milioni di spettatori e divenne presto parte integrante del canone estetico e pedagogico sovietico, e la sua efficacia comunicativa risiedeva proprio nella capacità di coniugare innovazione artistica e semplicità simbolica, imponendo un'immagine di Nevskij che sarebbe sopravvissuta a lungo. Per Ejzenštejn furono numerose le soddisfazioni, dopo anni difficili, con l'assegnazione del titolo di *doktor iskusstvedenija* (dottore di ricerca nelle arti) *ad honorem* dall'Istituto statale superiore di cinematografia, da cui era stato licenziato un anno prima, e venne insignito dell'Ordine di Lenin. Il lavoro del regista venne lodato da Emel'jan Jaroslavskij, tra i principali sodali di Stalin, durante il XVIII congresso del Partito comunista come «opera superlativa»; nemmeno la rimozione dalle sale del film, avvenuta alla fine d'agosto del 1939 come conseguenza del Patto Molotov-Ribbentrop, incrinò le fortune di Ejzenštejn, a cui venne assegnato il premio Stalin di I grado per la pellicola il 15 marzo del 1941.

##### 5. *Aleksandr Nevskij e la Grande guerra patriottica (1941-1945)*

Il successo del film sancì la definitiva risemantizzazione della figura del principe da santo patrono dell'Impero e figura canonica ortodossa a eroe laico della patria sovietica, anticipando il ruolo che avrebbe avuto negli anni più drammatici della guerra. Il breve discorso finale di Čerkasov-Nevskij (con la famosa esortazione «andate e portate la notizia nelle terre straniere: la *Rus'* è viva! Che vengano a noi come ospiti senza timore, ma chiunque varchi il nostro confine con la spada, perirà di spada. Su questo si fonda – e si manterrà – la terra russa!», la cui parte conclusiva è ripresa testualmente poco prima dei titoli di coda, in sovrimpressione alla massa di guerrieri) verrà utilizzato più volte nel materiale di propaganda della *Velikaja otečestvennaja*

<sup>33</sup> ČERKASOV, *Zapiski sovetskogo aktera* cit., p. 128.

*vojna* (*Grande guerra patriottica*), ovvero il conflitto scaturito dall'invasione lanciata dalla Germania e dalle potenze dell'Asse il 22 giugno 1941. L'Operazione Barbarossa, infatti, segnò una cesura drammatica e, insieme, una straordinaria accelerazione nell'uso della memoria del passato medievale e imperiale della Russia nella lotta contro l'invasore, e proprio la figura del principe venne evocata, sia iconograficamente che nei testi e nei discorsi, come avvenne in occasione dell'intervento di Stalin per la parata militare del 7 novembre 1941, salutando le truppe che dalla Piazza Rossa avrebbero marciato a nord di Mosca per respingere l'offensiva nazista:

Compagni dell'Armata Rossa e marinai della Flotta Rossa, comandanti e commissari politici, partigiani e partigiane! Tutto il mondo vi guarda come la forza capace di annientare le orde predatrici degli invasori tedeschi; i popoli d'Europa, sottomessi e caduti sotto il giogo degli invasori tedeschi, vi guardano come propri liberatori. Una grande missione vi attende, siatene degni! La guerra che conducete è una guerra di liberazione, una guerra giusta, e possano in essa esservi d'ispirazione le figure dei nostri grandi antenati – Aleksandr Nevskij, Dimitrij Donskoj, Kuz'ma Minin, Dimitrij Požarskij, Aleksandr Suvorov, Michail Kutuzov! Possa su di voi sventolare la bandiera vittoriosa del grande Lenin!<sup>34</sup>

L'appello delineava, con ancor maggior decisione, una genealogia che collegava il presente sovietico e le sue origini rivoluzionarie, ricordate nell'accento al vessillo leninista, ai condottieri della storia russa, in un susseguirsi di nomi difficilmente accomunabili se non nella costruzione del mito della resistenza all'invasore, e Nevskij risultò essere il principale simbolo del pantheon di guerra. Come rilevato da Schenk, il periodo tra il 1941 e il 1945 fu il culmine della popolarità della figura del principe, testimoniata anche dall'apparizione sul mercato editoriale sovietico di almeno una ventina pubblicazioni dedicate alla battaglia sul lago e alle gesta del santo diventato comandante; si trattava perlopiù opuscoli di piccolo formato (raramente oltre le trenta pagine), destinati ai soldati al fronte. Il numero complessivo di tali pubblicazioni raggiunse circa un milione e mezzo di copie, a cui si accompagnarono anche articoli di giornale, capitoli di libri sulla storia militare, saggi e scritti che esaltavano la lotta secolare tra Tedeschi e Russi. L'immagine si diffuse anche nella propaganda visiva e teatrale: manifesti, cartoline, la messa

<sup>34</sup> I.V. STALIN, *Reč' na Krasnoj ploščadi, 7 nojabrja 1941 goda*, in STALIN, *Sočinenija*, XV, Moskva 1997, pp. 85-86.

in scena di una rappresentazione teatrale intitolata *Aleksandr Nevskij*, oltre che nei dipinti storici più celebri, dove egli appariva come condottiero a guida del popolo, diventando a tutti gli effetti uno dei miti della Grande guerra patriottica<sup>35</sup>.

Tra le più celebri rappresentazioni iconografiche vi è stato il manifesto realizzato dagli artisti Ol'ga Burova e Viktor Ivanov in occasione del settecentesimo anniversario della battaglia del lago Čudskoe: il profilo imponente del principe, a cavallo mentre combatte contro i crociati, si sovrappone a un cavaliere dell'Armata Rossa che guida un attacco contro le forze tedesche. La scritta «chi verrà a noi con la spada, perirà di spada!» alla base del manifesto e firmata Aleksandr Nevskij richiama il testo in rosso e in alto a destra di Stalin, tratto dal discorso del 7 novembre 1941: un'operazione volta a dar l'idea della continuità tra il condottiero medievale e il segretario generale, entrambi impegnati nella battaglia eterna contro il nemico germanico<sup>36</sup>. Ancor più chiaro è il messaggio nel manifesto disegnato dall'artista di Saratov Boris Bobrov e diffuso a livello locale, dove Nevskij e Stalin sono raffigurati insieme di profilo, il principe con le fattezze di Čerkasov nel film e il leader con la *budennovka*: al motto diventato popolare con il film si affiancava un'altra frase presa da un intervento di Stalin: «eliminare tutti gli occupanti tedeschi fino all'ultimo, venuti per ridurre in schiavitù la nostra patria». Nevskij appare (privo del profilo dell'attore) anche in altri manifesti: sempre nel 1942 è raffigurato dall'illustratore Petr Aljakrinskij assieme a Dmitrij Donskoj, Kuž'ma Minin, Dimitrij Požarskij, Aleksandr Suvorov, Michail Kutuzov in un'illustrazione dove al centro ci sono le parole proferite dal segretario generale nel suo saluto alla parata del 7 novembre, a cui fanno da contorno – oltre ai ritratti dei condottieri – scene delle guerre del passato sulla base di un carro armato con la bandiera rossa, carico di soldati lanciati verso il nemico<sup>37</sup>. In un'altra popolare illustrazione del 1944, realizzata per la serie *Okna TASS*, Pavel Sokolov-Skalja aveva presentato il principe come un gigante, in una raffigurazione di richiamo fumettistico, in piedi sulle rovine di Novgorod, occupata dai Tedeschi e dai volontari spagnoli della Divisione Azul: oltre alla citazione del film, ormai onnipresente nei materiali di pro-

<sup>35</sup> SCHENK, *Aleksandr Nevskij* cit., pp. 402-403.

<sup>36</sup> O. BUROVA - V. IVANOV, *Kto s mečom k nam vojdet, ot meča i pogibnet! (Aleksandr Nevskij, 1242-1942)*, Leningrad 1942, disponibile al sito: <https://www.prilib.ru/item/341933>.

<sup>37</sup> P.A. ALJAKRINSKIJ, *Plakat sozdan po citate Stalina iz vystuplenija na parade 7 nojabrja 1941 g. v Moskve na Krasnoj ploščadi*, Leningrad 1942, disponibile al sito: <https://pobeda-orenburg.ru/aleksandr-nevskij-simvol-voennyh-pobed>.



paganda, vi è la frase che dà il titolo al manifesto: «Liberiamo le terre di Novgorod dal nemico!»<sup>38</sup>. Ma il profilo di Čerkasov divenne definitivamente il volto del condottiero medievale con l'istituzione, il 29 luglio 1942, dell'Ordine di Aleksandr Nevskij, novità tra le onorificenze sovietiche dedicate ai comandanti militari. Diversamente dagli altri ordini della stessa categoria, possedeva un'unica classe, e durante la guerra venne assegnato a poco più di quarantaduemila ufficiali. Al concorso allestito per il modello di onorificenza da adottare, vinse la bozza presentata dall'architetto Igor' Teljatnikov, impiegato dell'Istituto *Centrvoenproekt*: in assenza di ritratti autentici del principe, Teljatnikov decise di raffigurare sul medaglione centrale appunto l'attore protagonista del film di Ejzenštejn<sup>39</sup>. Ad aumentare ulteriormente la sovrapposizione nell'immaginario popolare tra Čerkasov e Nevskij contribuì anche la presenza della sua effigie sui fogli destinati alle corrispondenze dal fronte, utilizzati dai soldati per scrivere a casa: milioni di esemplari resero ancor più comune l'identificazione tra film e realtà storica<sup>40</sup>.

Il successo ottenuto dalla figura del santo diventato comandante ebbe ripercussioni anche sull'immagine della Chiesa ortodossa russa, riabilitata da Stalin nel 1943: già con l'inizio dell'invasione, il metropolita Sergij si era rivolto, nel suo appello ai fedeli, facendo riferimento alla storia prerivoluzionaria come fondamento per la resistenza morale e civile del popolo russo:

Negli ultimi tempi noi, cittadini della Russia, abbiamo nutrito la speranza che l'incendio della guerra, che ha ormai avvolto quasi tutto il mondo, non avrebbe toccato il nostro paese; ma il fascismo, che riconosce come unica legge la forza bruta e disprezza le alte esigenze dell'onore e della morale, anche questa volta si è mostrato fedele alla sua natura. I banditi fascisti hanno aggredito la nostra patria, calpestando ogni trattato e promessa, si sono abbattuti su di noi all'improvviso, e già il sangue dei civili innocenti irrorava la nostra terra natale. Ritornano i tempi di Batu Khan, dei cavalieri teutonici, di Carlo di Svezia, di Napoleone; i miseri discendenti dei nemici del cristianesimo ortodosso vogliono ancora una volta tentare di mettere

<sup>38</sup> P.P. SOKOLOV-SKALJA, *Osvobodim zemli Novgorodskie ot vraga!*, «Okno TASS», 94 (1944), disponibile al sito: <https://pobeda-orenburg.ru/aleksandr-nevskij-simvol-voen-nyh-pobed>.

<sup>39</sup> *Orden Aleksandr Nevskogo, Fond numizmatiki*, «Muzej pobedy», disponibile al sito: <https://victorymuseum.ru/about/museum-collection/numismatics/orden-aleksandra-nevskogo/>.

<sup>40</sup> Un esemplare di lettera è presente nella collezione online del Museo di storia locale di Orenburg, disponibile al sito: <https://pobeda-orenburg.ru/aleksandr-nevskij-simvol-voen-nyh-pobed>.

in ginocchio il nostro popolo davanti alla menzogna, costringerlo con la violenza a sacrificare il bene e l'integrità della patria, a rinnegare i vincoli sacri dell'amore verso la propria terra<sup>41</sup>.

La vittoria del 1945 consegnò a Nevskij un posto stabile nel pantheon patriottico sovietico. Dopo aver incarnato la mobilitazione simbolica della guerra, il principe medievale non poteva essere nuovamente relegato all'oblio: la sua immagine era ormai parte integrante della memoria collettiva e del linguaggio politico. Tuttavia, l'evoluzione del culto nevskiano nel dopoguerra mostra adattamenti significativi, legati alle trasformazioni interne del regime e alle diverse fasi della politica sovietica, dalla destalinizzazione di Chruščëv alla stabilizzazione brežneviana fino alle tensioni dell'epoca gorbacioviana. La risacralizzazione della figura del principe, diventato patrono laico delle armi sovietiche, è testimoniata anche dal trittico dedicatogli dal pittore Pavel Korin (1892-1967), realizzato tra il 1942 e il 1943 per la mostra d'arte intitolata *La Grande Guerra Patriottica*. A Korin, pittore proveniente da una famiglia di iconografi e attivo dal 1925 al 1937 soprattutto su temi legati all'ortodossia russa, venne affidato l'incarico di ritrarre il principe nell'estate del 1942, poco dopo l'istituzione dell'Ordine di Aleksandr Nevskij. L'artista, che da più di dieci anni lavorava su un monumentale ritratto collettivo del clero ortodosso, ebbe questo incarico proprio per i suoi rapporti con la Chiesa, ulteriore testimonianza del riavvicinamento sancito dalla rifondazione del Patriarcato di Mosca da parte di Stalin, e l'importanza della sua opera, di dimensioni considerevoli, consisté nel creare un ulteriore modello iconografico, presente nei manuali scolastici sovietici (e poi russi), da affiancare al film di Ejzenštejn. Il quadro di Korin è oggi esposto alla Galleria Tret'jakov di Mosca e nel 1967, per il venticinquesimo anniversario della sua realizzazione, ad esso venne dedicato anche un francobollo<sup>42</sup>. Nel dipinto Aleksandr Nevskij è rappresentato in piedi, avvolto in un'armatura, con le mani posate sull'elsa della spada, lo sguardo rivolto lontano: l'artista lo raffigura come un uomo maturo, con barba piena e lineamenti forti. Il mantello rosso simboleggia l'autorità regale del condottiero, sullo sfondo si stagliano cupole in lontananza mentre lo stendardo con l'immagine del Cristo è posizionato immediatamente dietro le sue spalle: Korin creò in tal

<sup>41</sup> Citato in A. IL'JAŠČENKO, *Russkaja Cerkov' i vojna: tol'ko odna kolonna tankov i tri-sta millionov rublej?*, «Pravmir», 8 maggio 2011, disponibile al sito: <https://www.pravmir.ru/o-vklade-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi-v-pobedu-v-velikoj-otechestvennoj-vojne/>.

<sup>42</sup> SCHENK, *Aleksandr Nevskij* cit., pp. 415-416.

modo un modello pittorico del Medioevo russo nell'arte sovietica, che vide tra i suoi seguaci, diretti e indiretti, anche il pittore Il'ja Glazunov, esponente di spicco dell'area nazional-conservatrice all'interno delle istituzioni culturali sovietiche<sup>43</sup>.

#### 6. *Il mito immortale di Nevskij dalla destalinizzazione a Vladimir Putin*

La morte di Stalin nel 1953 e il XX Congresso del PCUS del 1956 inaugurarono la destalinizzazione e la denuncia del culto della personalità, ma il mito di Aleksandr Nevskij non ne fu intaccato: l'attacco portato avanti da Nikita Chruščëv non interessò le fondamenta del pantheon nazionale russo-sovietico, e Nevskij, pur depurato delle enfasi propagandistiche, rimase simbolo di difesa della patria e continuità storica. Durante il "disgelo" la cultura sovietica oscillò tra rinnovamento e tradizione: il film di Ejzenštejn fu riproposto nel 1958 come opera d'arte nazionale, non più come strumento ideologico, segno della sopravvivenza del mito in una chiave estetica e patriottica. Con l'ascesa di Leonid Brežnev a segretario generale nel 1964, non si registrarono cambiamenti, e la figura del principe, il cui ritratto eseguito da Korin venne celebrato con un'emissione filatelica già menzionata, restò al centro dell'immaginario nazionale, e rafforzata anche dall'attenzione per gli studi di filologia e archeologia medievali che conobbero una fioritura tra gli anni Cinquanta e Sessanta. Una sintesi della particolare relazione tra gli studiosi e l'immagine del Nevskij è stata fornita da Dmitrij Lichačëv nel suo intervento d'apertura al convegno organizzato nel 1990 sotto il patrocinio della città di Leningrado, in un'altra epoca, la perestrojka, dove il recupero e la risemantizzazione del passato svolsero un ruolo fondamentale nel definire l'identità russa. Il filologo, nel confrontarne la vita con San Francesco d'Assisi e Sergij di Radonež, sottolineava come:

Un principe-guerriero può essere un difensore dal male solo se è giusto, pio e retto verso tutti, e così fu Aleksandr Nevskij, che seppe conquistare l'amore del suo popolo. Egli non difendeva soltanto la Rus', ma anche l'Ižora: un gesto che si iscrive nella più antica tradizione russa della protezione della propria terra; infatti, il tema dominante della letteratura medievale russa è

<sup>43</sup> Per una ricostruzione del ruolo di Il'ja Glazunov come esponente del *russkaja partija*, il "partito russo", la corrente nazional-conservatrice in ambito culturale sovietico, si veda G. SAVINO, *Traiettorie della destra politica russa nel Novecento*, Napoli 2024.

la resistenza al male e agli invasori, «affinché non si spenga la fiammella della stirpe». Questa idea di difesa del popolo e della terra attraversa il *Canto della schiera di Igor*, le cronache e le narrazioni sull'invasione tataro-mongola. Entrambe le battaglie di Aleksandr Nevskij – quella della Neva e quella sul ghiaccio – furono difensive, vittorie ottenute contro chi aggrediva, una punizione degli empi nel nome della fede e della giustizia, e anche il suo atteggiamento verso l'Orda si accordava con la logica agiografica: durante il suo principato i tatars non attaccarono la Rus', e perciò Aleksandr mantenne con loro rapporti di equilibrio e rispetto. Più di ogni altra cosa egli venerava la Verità – quella terrena, che nasce dal popolo, e quella celeste, divina e perfetta: «Dio non è nella forza, ma nella Verità», disse ai suoi compagni alla vigilia della battaglia della Neva, e vinse, perché Aleksandr Jaroslavič, come ricordano le cronache, trionfava non per la potenza delle armi, ma «con la forza della Croce» e con un piccolo drappello di fedeli guerrieri. Il popolo russo ha sempre vissuto guidato dai propri ideali, e tra questi uno dei più alti è quello del guerriero umile che difende la patria, e in quanto figura di modestia e fermezza, Aleksandr Nevskij divenne, per i secoli a venire, il volto più riconoscibile dell'eroismo russo<sup>44</sup>.

Una nuova, originale e molto discussa, interpretazione delle gesta del Nevskij quale “condottiero eurasiatico” venne avanzata da Lev Gumilëv nel suo *Drevnjaja Rus' i Velikaja step'*, dove sosteneva come il principe avesse stretto un patto d'alleanza con Sartak, erede dell'Orda d'Oro<sup>45</sup>; una versione aspramente contestata dagli specialisti del Medioevo russo, ma che conobbe una relativa fortuna tra gli anni Ottanta e Novanta, caratterizzati dal crollo del sistema sovietico<sup>46</sup>.

La fortuna odierna del principe, nel venticinquennio caratterizzato dalla presidenza di Vladimir Putin, si è rinnovata: tornato ad essere celebrato come santo, Nevskij rappresenta un importante punto di riferimento nella costruzione dell'immagine della storia russa come spazio temporale senza soluzione di continuità, in cui la gloria militare si fonde col sacro. Nel 2008, la trasmissione televisiva *Imja Rossija* lo proclamò in una votazione congiunta di esperti e telespettatori – assieme ad Aleksandr Puškin – il principale

<sup>44</sup> D.S. LICHACEV, *Slovo ob Aleksandre Nevskom*, in, *Knjaz' Aleksandr Nevskij i ego epocha. Issledovanija i materialy*, cur. JU.K. BEGUNOV - A.N. KIRPIČNIKOV, Sankt-Peterburg 1995, pp. 13-14.

<sup>45</sup> L.N. GUMILËV, *Drevnjaja Rus' i Velikaja step'*, Moskva 1989, p. 361.

<sup>46</sup> JU.V. KRIVOŠEEV - R.A. SOKOLOV, *Aleksandr Nevskij: issledovanija i issledovateli*, Sankt-Peterburg 2018, pp. 239-240.

eroe della storia russa<sup>47</sup>, mentre nel 2021 l'ottocentesimo anniversario della sua nascita fu celebrato con il sostegno del Cremlino e del Patriarcato come evento di unità nazionale: fatto curioso, a presentare la candidatura di Aleksandr Nevskij per *Imja Rossija* fu l'allora metropolita di Smolensk Kirill, oggi patriarca della Chiesa ortodossa russa. Nell'occasione, sotto il coordinamento della Società storica russa, mostre, convegni, lezioni e concerti si sono alternati all'inaugurazione di nuovi monumenti e alla costruzione di chiese intitolate al principe<sup>48</sup>. La centralità di Nevskij nella costruzione delle politiche della memoria è stata a più riprese sottolineata dallo stesso Vladimir Putin, che in occasione della visita alle reliquie del santo, custodite nuovamente nell'omonimo monastero nel centro di San Pietroburgo, si è soffermato con il patriarca Kirill nel fornire un breve giudizio delle gesta del principe, dialogo ripreso anche dal sito ufficiale del Cremlino.

V. Putin: «Dunque, egli [Nevskij] è il custode della statualità russa e, in sostanza, il salvatore dell'etnia russa e non è un'esagerazione; le sue imprese, i suoi atti eroici, trovano eco in quelli di Pietro I».

Patriarca Kirill: «Sì, esattamente, ed è sorprendente: non entrò in conflitto con i khan, perché ai khan interessavano le nostre ricchezze, ma respinse con forza i teutonici, che invece volevano le nostre anime; seppe distinguere con grande acume tra i propri nemici e avversari».

V. Putin: «Esatto, e i rapporti che egli riuscì a costruire con l'Orda crearono le condizioni per la conservazione dell'identità russa, ed è questo l'aspetto più importante».

Patriarca Kirill: «Per accumulare forze»<sup>49</sup>.

Ogni epoca ha reinterpretato Aleksandr Nevskij secondo le proprie esigenze ideologiche, da eroe cristiano a patriota sovietico, fino ad assurgere oggi tra i simboli delle politiche putiniane del passato, la sua figura rappresenta un laboratorio della memoria storica russa, in cui si intrecciano religione, potere e identità, dimostrando la persistenza dei miti capaci di dare coesione e legittimità alla storia del Paese.

<sup>47</sup> *Imja Rossija*, disponibile al sito: <https://web.archive.org/web/20210630111404/http://www.nameofrussia.ru/>.

<sup>48</sup> Per una panoramica della campagna si veda *800-letie so dnja roždenija Aleksandra Nevskogo*, «Rossijskoe istoričeskoe obščestvo», disponibile al sito: <https://historyrussia.org/proekty/100-letie-so-dnya-rozhdeniya-d-a-granina-2.html?start=0>.

<sup>49</sup> *Poseščenie Svjato-Trojckoj Aleksandro-Nevskoj lavry*, «Prezident Rossii», 12 settembre 2024, disponibile al sito: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/75090>.



COSTANZA CALABRETTA

IL MEDIOEVO NELLA *GESCHICHTSPOLITIK*  
DELLA REPUBBLICA DEMOCRATICA TEDESCA:  
SULLE TRACCE DI UNA LABILE PRESENZA (1949-1989)

1. *Usi del passato*

1.1. *Politiche della memoria e della storia*

I sistemi politici, spesso con la finalità di legittimarsi, fanno riferimento a un patrimonio passato, non solo storico, ma anche simbolico e talvolta mitico, a cui cercano di ancorarsi. Le istituzioni promuovono una memoria pubblica in cui all'enfasi su alcuni temi corrisponde l'oblio su altri, in un processo che è sempre selettivo e posizionato, mai neutrale. Portano avanti, anche nei sistemi democratici e pluralistici, delle politiche della memoria – espressione con cui intendiamo «l'insieme delle decisioni prese e delle iniziative messe in atto dai poteri pubblici, in special modo dai governi, per costruire, trasmettere e far accettare una certa visione del passato, con l'obiettivo di influire sulle formazioni delle identità collettive, in particolare di quella nazionale»<sup>1</sup>. I processi di elaborazione del passato, infatti, si legano strettamente alle questioni identitarie, chiamati a sostenere e sostanziare anche una determinata rappresentazione della nazione e a promuovere con essa un'identificazione positiva.

Seguendo un approccio costruttivista consideriamo sia la memoria che l'identità come entità dinamiche piuttosto che statiche, assumendole come costruzioni che si modificano nel corso del tempo, anzi che vengono attivamente modificate, in costanti processi di rinegoziazione e mediazione.

<sup>1</sup> B. GROPP, *Politiche della memoria e politiche dell'oblio in Europa centrale e orientale dopo la fine dei sistemi politici comunisti*, in *L'Europa e le sue memorie. Politiche e culture del ricordo dopo il 1989*, cur. B. GROPP - F. FOCARDI, Roma 2013, pp. 215-243: 221.

Dovremmo pensare, come ci ricorda Stuart Hall, all'identità come ad una «produzione, che non è mai completa, è sempre in corso, e sempre costituita nella rappresentazione»<sup>2</sup>. Non c'è identità, dunque, neanche nazionale, che si collochi al di fuori delle rappresentazioni che ne vengono date nel corso del tempo. Se intendiamo la nazione come una «comunità politica immaginata»<sup>3</sup> possiamo scorgere con chiarezza la natura porosa e sfaccettata di questa forma di appartenenza collettiva, che ha bisogno di mediazioni simboliche che spesso – pensiamo alle feste nazionali e alle commemorazioni – si nutrono del rapporto con il passato.

Nel campo degli usi del passato promossi dalle istituzioni trovano spazio anche le politiche della storia (*Geschichtspolitik*), termine che permette di specificare più precisamente «l'aspirazione all'egemonia interpretativa della storia da parte della classe politica»<sup>4</sup>. Le politiche della storia non mirano solo a stabilire una determinata immagine del passato retrospettivamente, ma riguardano «il potere sulle teste, l'influenza sul futuro»<sup>5</sup>, in senso anche prospettico. La costruzione di *master narrative* che si vorrebbero dominanti convive nei regimi democratici con interpretazioni e rappresentazioni della storia diverse fra loro, che rispondono a una molteplicità di istanze e di attori politici e sociali. La storia si fa materia di controversia in modo aperto e visibile nelle società pluraliste, che prevedono il libero confronto di interpretazioni e narrazioni diverse nello spazio pubblico, e in modo più nascosto e meno visibile anche nelle società controllate dai regimi autoritari.

### 1.2. *I regimi comunisti dell'Europa centro-orientale*

Rispetto a queste constatazioni generali – e ancora attuali – i paesi dell'Europa centro-orientale che fecero parte del blocco sovietico durante la Guerra fredda svilupparono un rapporto con il passato segnato da alcune peculiarità. I regimi comunisti, infatti, esercitarono un controllo stringen-

<sup>2</sup> S. HALL, *Cultural Identity and Diaspora*, in *Colonial Discourse and Post Colonial Theory: a Reader*, cur. P. WILLIAMS - L. CHRISMAN, London 1994, pp. 222-237: 222. Le traduzioni sono a cura dell'autrice.

<sup>3</sup> Cfr. B. ANDERSON, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma-Bari 2018.

<sup>4</sup> M. PONSO, *Processi, riparazioni, memorie. L'elaborazione del passato nella Germania postnazista e postcomunista*, Milano 2015, p. 15.

<sup>5</sup> P. STEINBACH, *Politik mit Geschichte - Geschichtspolitik?*, disponibile al sito: <http://www.bpb.de/geschichte/zeitgeschichte/geschichte-und-erinnerung/39789/geschichte-und-politik> (ultimo accesso siti web al 20-02-2025).



te e una diretta ingerenza sull'elaborazione storiografica e sull'uso pubblico della storia. Molta enfasi fu assegnata all'antifascismo, che divenne una sorta di mito fondativo, pilastro centrale della memoria pubblica e strumento di legittimazione dei regimi e del potere politico monopolistico dei partiti comunisti al governo<sup>6</sup>. I regimi cercarono di costruire una memoria ufficiale, con la marginalizzazione o la censura di memorie individuali e collettive che con questa stridevano. Dopo il 1989 si è parlato così di una liberazione della memoria, o di una memoria ritrovata<sup>7</sup>. A questo riguardo lo storico polacco Krzysztof Pomian ha scritto che nei regimi comunisti «pezzi interi della memoria nazionale erano censurati, o cancellati. [...] La memoria ufficiale si trovava in conflitto più o meno violento con una memoria che, nel migliore dei casi, si trasmetteva unicamente da bocca a orecchio, nelle famiglie, e aveva un'esistenza pubblica solo nell'emigrazione e nel samizdat, quando esisteva»<sup>8</sup>.

Oltre a costruire una memoria ufficiale normativa, i regimi comunisti misero in atto delle precise politiche della storia. L'interpretazione del passato fu plasmata su una lettura marxista-leninista, più o meno rigida a seconda delle fasi, portata avanti da attori specifici, come gli Istituti per il marxismo-leninismo, gli Istituti storici, o le Accademie per le Scienze sociali, oltre che dalle Università. Una lettura internazionalista permise di sottolineare i legami di solidarietà e fraternità con l'URSS e all'interno del blocco sovietico, ma dall'uso pubblico del passato non fu esclusa una rappresentazione della storia anche dalle tinte nazionali, o come si usava dire patriottiche, con il ricorso a un patrimonio mitico e simbolico di antica data, preesistente alla creazione dei regimi. Soprattutto dopo la morte di Stalin e l'avvio dei processi di destalinizzazione «i partiti comunisti si riscoprirono difensori delle rispettive storie nazionali e delle specifiche tradizioni culturali dei popoli»<sup>9</sup>. In questo modo, ad esempio, in Ungheria si poté celebrare l'epopea risorgimentale anti-asburgica del 1848, anche se aveva un carattere borghese; in Cecoslovacchia si esaltò il riformatore religioso medievale Jan Hus. Questi riferimenti offrivano l'opportunità di integrare le masse nel regime e di radi-

<sup>6</sup> Cfr. M. FLORES, *L'antifascismo come ideologia di Stato nell'Europa orientale*, in *Antifascismo e identità europea*, cur. A. DE BERNARDI - P. FERRARI, Roma 2004, pp. 235-244.

<sup>7</sup> Cfr. A. BROSSAT et alii, *A Est, la memoria ritrovata*, Torino 1991.

<sup>8</sup> K. POMIAN, *Sur l'histoire*, Paris 1999, p. 266.

<sup>9</sup> S. SANTORO - F. ZAVATTI, *Clio e i miti nazionali in Europa orientale*, in *Clio nei socialismi reali. Il mestiere di storico nei regimi comunisti dell'Europa orientale*, cur. SANTORO - ZAVATTI, Milano 2020, pp. 153-175: 162.

care i partiti comunisti al potere, presentandoli come gli eredi del patrimonio mitico e simbolico nazionale.

## *2. Il caso della Repubblica democratica tedesca*

### *2.1. Uno Stato senza nazione*

Rispetto agli altri paesi del blocco sovietico inseriti nel Patto di Varsavia, la Repubblica democratica tedesca (RDT) sviluppò un rapporto con il passato segnato da alcune peculiarità, che derivarono dalla sua condizione specifica. Gli sconvolgimenti seguiti alla sconfitta e alla resa incondizionata della Germania nella Seconda guerra mondiale – con il vuoto istituzionale, la perdita di sovranità del paese, l'occupazione alleata, oltre alle conseguenze sociali con i massicci spostamenti di popolazione – segnarono un punto catastrofico per la nazione tedesca. La brusca cesura fra passato e presente, che si produsse nel 1945, sembrò portare con sé la sensazione di “una perdita della storia”, in cui si era interrotto il filo della continuità. Ad oscurare ulteriormente l'*ubi consistam* dell'identità nazionale si aggiunse l'eredità del nazionalsocialismo, il cui passato fu elaborato in modo diverso fra Est e Ovest.

Esito della Guerra fredda, poi, fu la divisione della Germania e la creazione dei due Stati – la Repubblica federale a Ovest e la Repubblica democratica a Est – che si trovarono in una costante situazione di concorrenza politica, economica e culturale. Questo antagonismo, segnato da momenti di diversa intensità, ebbe dei riflessi nelle reciproche politiche culturali e della storia, plasmando anche la memoria pubblica dei due paesi. La rottura del binomio Stato-nazione, con l'esistenza di due Stati separati e rivali che afferivano alla stessa nazione tedesca, fu una ferita ineludibile, che condizionò sia la Repubblica democratica che la Repubblica federale. Al profondo spaesamento portato dalla guerra e dal dopoguerra si affiancarono così gli effetti della divisione tedesca, che si andava via via definendo. Nella Germania orientale, inoltre, si avviarono dei processi sociali, politici ed economici di profonda trasformazione, con la riforma fondiaria e la statalizzazione delle industrie. La fase di transizione acuiva il bisogno del nuovo sistema, che si andava costituendo, di trovare una sua legittimazione.

Nella RDT il centro dell'organizzazione statale, il suo ganglio vitale, fu la SED (*Sozialistische Einheitspartei Deutschlands*) il partito di unità socialista nato nel 1946 dalla fusione fra SPD (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*)

e KPD (*Kommunistische Partei Deutschlands*), che governò ininterrottamente dal 1949 al 1989. Come avvenne negli altri paesi dell'Europa centro-orientale, il partito controllò in modo pervasivo l'educazione scolastica e universitaria, condizionò la ricerca storica e strutturò le politiche della memoria e della storia. In questo campo la questione nazionale assunse un'ampia portata e la RDT «utilizzò pressoché tutti i mezzi a sua disposizione proprio per arrivare a costruire una legittimazione credibile basata su un'identità nazionale *ex novo*»<sup>10</sup>. Occorreva, infatti, compiere una complessa operazione di *nation building*, poiché – come ha messo in luce lo storico Gustavo Corni – la RDT nacque «come uno Stato senza nazione», tanto che molti sforzi furono dedicati «dal partito e dagli intellettuali ed operatori culturali, per creare una nazione, una coscienza nazionale»<sup>11</sup>.

## 2.2. La ricerca di un'identità nazionale

I due Stati tedeschi svilupparono un rapporto differente sia con il loro complesso passato che con l'idea nazionale. L'appartenenza alla Repubblica federale si strutturò seguendo le linee dell'adesione all'Occidente (*Westbindung*), del riconoscimento nelle rinnovate istituzioni democratiche e nella Costituzione (*Verfassungspatriottismus*) e della partecipazione al miracolo economico e al crescente benessere. Da qui si sviluppò la *master narrative* di una storia di successo (*Erfolgsgeschichte*) della Germania Ovest, che servì anche a contrapporla efficacemente alla RDT. Nel corso dei decenni la Repubblica di Bonn non sembrò essere «una terra senza storia», ma piuttosto uno Stato che aveva creato una propria identità storica, un'identità né chiaramente legata né chiaramente separata dalla storia che l'aveva preceduta, ma saldamente radicata nelle sue esperienze, nei suoi valori e nelle sue istituzioni condivise»<sup>12</sup>.

Come la Repubblica federale, anche quella democratica si presentò come *das bessere Deutschland*, lo Stato in cui si erano realizzate le migliori tradizioni del popolo e della storia della Germania, quelle socialiste e operaie, operando una selezione piuttosto rigida del patrimonio nazionale a cui attingere. Come è stato notato, infatti, «ufficialmente la RDT non si presentò come l'erede

<sup>10</sup> E. LOMBARDI, *Uno Stato senza nazione. L'elaborazione del passato nella Germania comunista (1945-1953)*, Milano 2022, p. 72.

<sup>11</sup> G. CORNI, *La storiografia nella RDT tra dogmatismo e innovazione*, «Studi Storici», 25/2 (1984), pp. 569-591: 570.

<sup>12</sup> J.J. SHEEHAN, *National History and National Identity in the New Germany*, «German Studies Review», 15 (1992), pp. 163-174: 168.

dell'intera storia tedesca, ma delle sue forze progressiste, forze che avevano sempre resistito alle controforze della reazione e della repressione. In altre parole, la RDT fondò la sua rivendicazione ad un'identità nazionale su una base morale piuttosto che giuridica o culturale. Su questa base morale, che aveva la sua collocazione sociale nella classe operaia e il suo strumento politico nella SED poteva essere costruita una Germania nuova, democratica»<sup>13</sup>.

L'identità nazionale fu dunque plasmata attentamente e rivendicata in modo selettivo, come scrive Gustavo Corni: «l'appellativo positivo di "nazionale" veniva così attribuito solo all'organizzazione di classe comunista, mentre il filone socialdemocratico era bollato come una "deviazione", se non come un tradimento. La precedente consolidata accezione di "nazionale" era trasformata nel peggiorativo "sciovinistico", attribuito esclusivamente alle classi dirigenti. Tutte le colpe della storia furono così riversate su queste ultime, ed in particolare sul blocco grande industria-Junker-militaristi, i quali avrebbero determinato in negativo tutta l'evoluzione storica del paese»<sup>14</sup>.

Questa lettura era segnata da una profonda dicotomia fra l'organizzazione comunista e la classe operaia che stavano edificando lo Stato socialista da un lato, e dall'altro la precedente storia tedesca, presentata in una versione negativa. Questa interpretazione affondava le sue radici nella cosiddetta "teoria della miseria" (*Misere-These*) postulata già nell'Ottocento da Marx e Engels, secondo cui il passato tedesco sarebbe stato segnato da una serie di fallimenti, che avevano impedito la realizzazione degli obiettivi di classe di contadini e operai. Nei primi anni della RDT queste tesi furono riprese da esponenti di primo piano della SED, come Alexander Abusch, membro del *Kulturbund* e ministro della Cultura fra il 1958 e il 1961. Nel suo volume del 1946, intitolato significativamente *Irrweg einer Nation (Il cammino sbagliato di una nazione)*, Abusch dava una lettura particolarmente pessimistica della storia tedesca, che affondava le sue radici già nella sconfitta del movimento contadino nel Cinquecento.

Progressivamente queste letture negative furono parzialmente messe da parte, per cercare di valorizzare gli elementi progressisti e positivi della storia tedesca. Nel corso dei decenni, inoltre, il senso di appartenenza alla Germania orientale si ancorò su fattori politici e sociali. Lo Stato della SED guadagnò la sua legittimazione attraverso l'antifascismo, il socialismo, la garanzia di pace e lo Stato sociale – come ha messo in evidenza il politologo Peter Graf Kielmansegg<sup>15</sup>. L'antifascismo fu il principale mito fondativo (*Gründ-*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>14</sup> CORNI, *La storiografia nella RDT* cit., p. 578.

<sup>15</sup> P. GRAF KIELMANSEGG, *Nach der Katastrophe. Eine Geschichte des geteilten Deutschland*, Berlin 2000, p. 561.

*ungsmythen*) della RDT, rappresentando una risorsa identitaria per lo Stato socialista e uno strumento di potere per la SED<sup>16</sup>. Come ha messo in luce lo storico Martin Sabrow, l'antifascismo non fu «soltanto una convinzione fra le altre, bensì un paradigma politico di valore assoluto, un modello di pensiero chiuso con una plausibilità agli occhi del mondo, che recava in sé i propri criteri di razionalità e di valore e sviluppava una propria forza discorsiva»<sup>17</sup>.

Con la sua valenza normativa e prescrittiva, l'antifascismo fu uno degli strumenti più efficaci della politica della storia della Repubblica democratica. Nel dopoguerra offrì, infatti, una risposta a una questione fondamentale, quella dell'elaborazione e del confronto con il passato nazista. Mentre fino agli anni Sessanta del Novecento nella Germania occidentale prevalse un certo oblio verso le responsabilità tedesche, accompagnato da un atteggiamento vittimistico, a Est si impose una cultura dell'eroismo, che enfatizzava la resistenza contro il nazismo, sovrastimandola e dimenticando l'ampio consenso fra le masse di cui aveva goduto il regime hitleriano.

L'antifascismo costituì anche l'argomento principale nello scontro con la Germania occidentale. Secondo l'interpretazione marxista classica, l'ascesa dei fenomeni fascisti era una fase all'interno della più ampia lotta fra capitalismo e comunismo. I fascismi incarnavano forme di dittatura reazionaria, sciovinista e imperialista, figlie del capitale finanziario monopolistico. Per sconfiggerli, dunque, occorreva eliminare un'intera struttura economico-sociale e con essa le forze che la sostenevano. L'antifascismo della RDT si sostanzialmente così con le misure intraprese nella costruzione di uno Stato socialista, che marcavano la sua discontinuità rispetto al passato. Secondo questa lettura, invece, la continuità nel segno del capitalismo reazionario legava ancora la Repubblica federale al Terzo Reich. L'antifascismo divenne così uno strumento nella lotta politica del presente, che funzionò come elemento di distanziamento dall'eredità del nazismo e di demarcazione dalla Repubblica federale<sup>18</sup>.

Il canone antifascista, infine, si configurò come un "mito catalizzante", usato per mettere in connessione diversi elementi del passato tedesco e ricondurli a un comune denominatore, con non poche forzature. In questo pri-

<sup>16</sup> Cfr. H. MÜNKLER, *Antifaschismus und antifaschistischer Widerstand als politischer Gründungsmythos der DDR*, «Aus Politik und Zeitgeschichte», 45 (1998), pp. 16-29.

<sup>17</sup> M. SABROW, *Antifascismo e identità della Repubblica democratica tedesca*, in *Antifascismo e identità europea* cit., pp. 255-268: 263.

<sup>18</sup> Cfr. J. HERF, *Divided Memory. The Nazi Past in the Two Germanys*, Cambridge (MA) 1997.

sma confluirono discorsi ed eredità diverse, fra cui quella dell'Umanesimo, che divenne un altro pilastro della politica culturale della Repubblica democratica. La tradizione dell'Umanesimo fu associata alla cultura nazionale dello Stato socialista, venendo a costituire una sorta di suo prodromo ideale<sup>19</sup>.

Con il riferimento all'Umanesimo si poté operare una rivalutazione di alcuni celebri intellettuali tedeschi o tedescofoni, dai compositori e musicisti – come Mozart, Bach, Beethoven, Schubert – agli scrittori Goethe e Schiller. Soprattutto Goethe, di cui nel 1949 fu celebrato con enfasi il bicentenario della nascita nella città tedesco-orientale di Weimar, divenne uno degli “eroi culturali” della Repubblica democratica, seguendo l'interpretazione del filosofo ungherese Georg Lukács, che ne aveva fatto uno degli esempi della rinnovata estetica antifascista<sup>20</sup>. Lo Stato socialista, come mise in luce nel 1971 Kurt Hagen, dirigente di primo piano della politica culturale della SED, era «quello in cui venivano custodite tutte le grandi tradizioni progressive e rivoluzionarie» del popolo tedesco; «nemmeno un pensatore o poeta progressista, non un umanista, doveva essere ceduto all'avversario»<sup>21</sup>. L'avversario, cioè la Repubblica federale – come evidenziò il segretario generale della SED, Walter Ulbricht – era connotato dalla *Unkultur* e dalla «tradizione barbarica dell'imperialismo»<sup>22</sup>, espressione delle forze reazionarie e del militarismo di stampo prussiano, che avevano condotto al nazismo hitleriano. Un'eredità, come abbiamo visto, che per la Repubblica democratica pesava ancora – ed esclusivamente – sulla Germania occidentale.

### 2.3. *Il predominio della Zeitgeschichte*

Il recupero di una tradizione nazionale, in chiave umanista e antifascista, doveva permettere alla Repubblica democratica di accreditarsi come autentica erede del germanesimo, soprattutto di fronte alla vicina Repubblica federale. Se l'aspetto della competizione con l'Ovest fu una peculiarità della dinamica inter-tedesca, il ricorso a un patrimonio storico (ma anche mitico e simbolico) nazionale, come abbiamo visto, riguardò anche gli altri paesi dell'Europa centro-orientale. Questo richiamo, però, nella Repubblica

<sup>19</sup> Cfr. H. GROSCHOPP, *Der ganze Mensch: die DDR und der Humanismus - ein Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte*, Marburg 2013.

<sup>20</sup> Cfr. A. HEYER, *Der gereimte Genosse. Goethe in der SBZ/DDR*, Baden-Baden 2017.

<sup>21</sup> Citato in H. BARTEL - W. SCHMIDT, *Neue Probleme der Geschichtswissenschaft in der DDR*, «Zeitschrift für Geschichtswissenschaft», 20 (1972), pp. 979-817: 817.

<sup>22</sup> Citato in F. WINTERHAGER, *Bauernkriegsforschung*, Darmstadt 1981, p. 142.

democratica si declinò in un arco temporale piuttosto limitato, che rimase conchiuso prevalentemente nell'orizzonte della contemporaneità.

Nonostante una lettura negativa della precedente storia tedesca, le esigenze di legittimare la RDT e la SED, come abbiamo anticipato, imponevano di valorizzare gli elementi progressivi del passato, per favorire con esso un'identificazione positiva. Questa tendenza andò rafforzandosi negli anni Sessanta, anche in consonanza con la necessità di sostenere la costruzione del socialismo. Nella politica della storia tedesco-orientale si giunse così a mettere in evidenza le fasi e le tappe dell'evoluzione storica positive, applicando un meccanismo dialettico piuttosto rigido. Lo schema triadico era segnato dal passaggio dal feudalesimo al capitalismo e dal capitalismo al socialismo. In questo quadro «la storia prendeva le mosse dalla fase di transizione dal feudalesimo al capitalismo, che è stata infine definita come *frühbürgerliche Revolution* (guerra dei contadini e Riforma protestante), tralasciando come “preistoria” tutti i periodi precedenti»<sup>23</sup>.

Il *Bauernkrieg* (guerra dei contadini) e gli eventi che l'avevano preceduta erano stati definiti come *frühbürgerliche Revolution* (prima rivoluzione borghese) secondo una tesi coniata da Friedrich Engels nel volume *Der deutsche Bauernkrieg* del 1850. Individuare questo momento storico si rivelò di estrema rilevanza, perché significava fissare il «termine *a quo* a partire dal quale si sarebbe innescata la successiva fase borghese, che poi doveva sfociare inevitabilmente in quella socialista»<sup>24</sup>. La questione della periodizzazione, in generale, aveva un forte significato nel pensiero marxista-leninista, perché la ripartizione delle epoche storiche offriva già un'interpretazione sulla base del materialismo storico. In questo caso si trattava, inoltre, di determinare se le rivolte contadine dei primi decenni del Cinquecento fossero da considerarsi come momenti di conflittualità rurale tradizionale, o come una cesura storica. Prevalse questa seconda tesi, che le inserì in un processo di lungo periodo, culminato nella rivoluzione borghese del 1848, e poi in quella russa del 1917 e in quella tedesca del 1918<sup>25</sup>. La nascita della RDT diventava così il culmine della storia tedesca, che veniva letta come una specie di premessa

<sup>23</sup> CORNI, *La storiografia nella RDT* cit., p. 579.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 585.

<sup>25</sup> Cfr. R. ZIMMERING, *Mythen in der Politik der DDR. Ein Beitrag zur Erforschung politischer Mythen*, Opladen 2000, pp. 173-175; cfr. anche *Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland*, cur. J. SCHEUNEMANN, Leipzig 2010.

all'edificazione dello Stato socialista, secondo un cammino lineare del proletariato tedesco.

Il mito del *Bauernkrieg* avrebbe portato con sé una visione negativa di Martin Lutero, secondo un'interpretazione già elaborata da Marx e Engels, che imputarono al monaco agostiniano l'abbandono degli elementi popolari del movimento e il passaggio alla borghesia e alla nobiltà. Il già citato Alexander Abusch fece sua questa tesi, parlando di una Riforma protestante iniziata come una «fanfara rivoluzionaria nel 1517», poi degenerata «nella richiesta di Lutero di annientare "l'indole predatoria e omicida dei contadini"»<sup>26</sup>. Se Lutero sarebbe stato rivalutato dalla SED solo negli anni Ottanta, nei decenni precedenti non fu oggetto di una *damnatio memoriae* o di una marginalizzazione totale, ma rimase una lettura ambivalente della sua figura. Nel 1953 Alfred Meusel (direttore del *Museum für deutsche Geschichte*, Museo per la storia tedesca), ad esempio, parlò di Lutero mettendone al centro la meritoria rilevanza nazionale nello scontro contro la Chiesa di Roma, ma attribuendogli la colpa di non essersi rivoltato contro il sistema feudale<sup>27</sup>. Fu al predicatore Thomas Müntzer che Meusel dedicò nel 1952 un volume (*Thomas Müntzer und seine Zeit*). Questi, che invece aveva riposto la sua fiducia nei contadini, divenne per la SED una sorta di archetipo rivoluzionario, «una figura emblematica, quasi catartica, perfetta per garantire logicità al processo di legittimazione nazionale»<sup>28</sup>. Fu visto, infatti, come colui che cercò di realizzare le istanze degli oppressi, creando un fronte unico contro il feudalesimo, che sembrava anticipare la questione dell'unità della classe operaia. Anche per la tragica fine fu accostato al segretario generale del KPD durante la Repubblica di Weimar, Ernst Thälmann. La sua importanza per la politica della storia della RDT è dimostrata anche dal fatto che sulla sua figura fu prodotto un film della Deutsche Film AG, che uscì nel 1956.

Nella RDT «alcune aree della ricerca storica dovevano essere trattate in modo molto dettagliato, altre erano completamente omesse, altri ancora erano più o meno tabù»<sup>29</sup>. In questo quadro ben poco interesse si manifestò per le fasi storiche precedenti al periodo della *frühbürgerliche Revolution*. Come abbiamo visto, anche il ricorso all'eredità dell'Umanesimo non si articolava

<sup>26</sup> ZIMMERING, *Mythen in der Politik der DDR* cit., p. 189.

<sup>27</sup> Cfr. LOMBARDI, *Uno Stato senza nazione* cit., pp. 94-95.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>29</sup> M. FULBROOK, *DDR-Geschichtswissenschaft und Geschichtspolitik*, in *Die DDR-Geschichtswissenschaft als Forschungsproblem*, cur. G. IGGERS - K. JARAUSCH - M. MIDDELL - M. SABROW, München 1998, pp. 419-429: 421.



così a ritroso nella storia tedesca, prendendo in considerazione soprattutto il patrimonio di artisti e intellettuali del Settecento e dell'Ottocento. L'interesse maggiore se non quasi esclusivo della classe dirigente della SED, in continuità con gli orientamenti sovietici, si diresse verso la storia contemporanea, la *Zeitgeschichte*. Lo dimostra il fatto che già durante la fase dell'amministrazione militare sovietica, nel 1946, nacque la *Zentralstelle für Zeitgeschichte* (Ufficio centrale per la storia contemporanea). Con la RDT, nel 1949, l'ente si trasformò nel *Deutsches Institut für Zeitgeschichte* (Istituto tedesco per la storia contemporanea), con sede a Berlino. A questo si aggiunsero altre istituzioni, come l'*Institut für Marxismus-Leninismus* (Istituto per il marxismo-leninismo) nel 1949 e l'*Akademie der Gesellschaftswissenschaft* (Accademia delle scienze sociali) nel 1951. Completò il quadro, infine, il *Zentralinstitut für Geschichte der Akademie der Wissenschaften der DDR* (Istituto storico centrale dell'Accademia delle Scienze della RDT) nel 1956, che fu il principale organismo per la ricerca storica non universitaria. Appare significativo che inizialmente non ebbe sezioni dedicate alla storia precedente al 1789. Rilevanti, invece, a testimoniare gli interessi del regime, furono la sezione di storia economica e quella di slavistica, che permetteva di approfondire l'orientamento del paese verso l'URSS e il blocco orientale. Queste istituzioni dovevano definire «i compiti di una storiografia marxista-leninista», ma anche osservare e controllare la storiografia prodotta nella Repubblica federale, contrapponendole lo sviluppo di un «rinnovamento antifascista-democratico» nella rappresentazione della storia tedesca<sup>30</sup>. Nel 1955 la SED rivolse una richiesta esplicita agli storici, soprattutto contemporaneisti, perché prestassero maggiore attenzione «al rafforzamento dell'imperialismo e del militarismo nella Germania occidentale»<sup>31</sup>, in un clima di conclamata Guerra fredda storiografica.

La storia contemporanea divenne, inoltre, un monopolio della SED. Dirigenti e personaggi di primo piano del partito – fra cui solo per citarne alcuni Otto Grotewohl (Primo ministro della RDT fra il 1949 e il 1964), Kurt Hagen, Albert Norden, Walter Ulbricht (segretario generale della SED fra il 1950 e il 1971) – contribuirono a una serie di pubblicazioni che spaziavano dalla seconda metà dell'Ottocento alla Seconda guerra mondiale, con-

<sup>30</sup> H. SCHLEIER, *DDR-Forschungen über die Geschichte der bürgerlichen Geschichtswissenschaft*, «Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung», 21/3 (1979), pp. 358-371: 358.

<sup>31</sup> B. FAULENBACH, *La storiografia tedesca dopo la dittatura di Hitler*, in *I muri della storia. Storici e storiografia dalle dittature alle democrazie 1945-1990*, cur. G. CORNI, Trieste 1996, pp. 55-78: 68.

centrandosi soprattutto sulla storia del movimento operaio. Questo avvenne anche nelle altre “democrazie popolari”, in cui le maggiori figure istituzionali e dei partiti operai – dall'albanese Enver Hoxha, all'ungherese Mátyás Rákosi – presero parte attiva alla discussione storiografica.

Poiché la contemporaneistica rivestì un'importanza cruciale per la costruzione identitaria della Repubblica democratica, essendo chiamata a conferire una legittimazione storica al “socialismo reale”, questa fu anche l'ambito più controllato e irreggimentato. Fu difficile per gli storici mantenere la propria indipendenza dal regime, e quando, in caso di divergenze con la linea del partito, non furono allontanati dalle loro cariche, furono «spinti ai margini del sistema accademico, soprattutto perché lavoravano per lo più – o dovevano lavorare – in campi specialistici più o meno lontani dalla storiografia politica contemporanea»<sup>32</sup>. Nel campo della storia antica e medievale «storici “borghesi”, cioè di orientamento non marxista-leninista, conservarono più a lungo la loro posizione»<sup>33</sup>.

Per la storia medievale e la storia della prima età moderna questi maggiori margini di libertà si accompagnarono a un «decennale abbandono» e a un «assottigliamento nelle istituzioni e nel personale» a causa della valutazione, motivata principalmente da ragioni politiche e ideologiche, che queste epoche fossero poco o per nulla utili alle esigenze di legittimazione storica della RDT. Oltre a questo, la SED ebbe un approccio particolarmente duro verso queste discipline, che considerava «ancorate al mondo accademico borghese»<sup>34</sup>.

#### 2.4. *Temi e orientamenti della storiografia sul Medioevo*

La questione della periodizzazione, a cui abbiamo già accennato, ebbe una rilevanza anche nel campo della medievistica, con l'ampio dibattito iniziato nel 1953 che coinvolse sia il Museo per la storia tedesca, presieduto da Alfred Meusel, che il gruppo di storici che si apprestava a preparare la sezione dedicata al Medioevo del *Lehrbuch der deutschen Geschichte* (Manuale di storia tedesca). Questa fu la più significativa impresa collettiva nel campo

<sup>32</sup> W. J. MOMMSEN, *Die Geschichtswissenschaft in der DDR. Kritische Reflexionen*, «Aus Politik und Zeitgeschichte», 17-18 (1992), disponibile al sito: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/archiv/536030/die-geschichtswissenschaft-in-der-ddr-kritische-reflexionen/>.

<sup>33</sup> FAULENBACH, *La storiografia tedesca dopo la dittatura di Hitler* cit., p. 57.

<sup>34</sup> A. FISCHER - G. HEYDEMANN, *Weg und Wandel der Geschichtswissenschaft und des Geschichtsverständnisses in der SBZ/DDR seit 1945*, in *Deutschlandforschung - revisited*, cur. T. MAYER, Berlin 2017, pp. 263-289: 284-285.

della storiografia commissionata a livello statale, in cui per la prima volta l'intera storia tedesca fu presentata scientificamente seguendo i fondamenti della dottrina marxista-leninista. Nel dibattito, in cui si contrapposero visioni diverse, sia fra storici "borghesi" che marxisti, sia fra questi ultimi, alla fine si affermò la «convinzione che la storia della società fosse "un processo oggettivo di sviluppo" che si svolgeva attraverso formazioni sociali successive», in cui «i cambiamenti qualitativi decisivi» dovevano essere «cambiamenti nel modo di produzione», che si sarebbero riflessi nelle rivoluzioni politiche»<sup>35</sup>. Nel bilancio conclusivo del dibattito, redatto da Leo Stern, lo storico di Halle responsabile della sezione sul Medioevo del *Lehrbuch der deutschen Geschichte*, apparve chiaro come si fosse affermata una visione che inseriva il feudalesimo nella sequenza di epoche progressive delle formazioni socio-economiche, secondo le posizioni del materialismo storico. Per Stern il compito della medievistica tedesco-orientale doveva essere quello di liberare «la storia del feudalesimo da tutte le falsificazioni di una rappresentazione romantico-reazionaria, teutonica, germano-centrica, dinastico-feudale e pantedesca», che erano state portate avanti dalla storiografia borghese, dal nazionalismo tedesco, dallo sciovinismo, dall'imperialismo e dal fascismo, che avevano usato la storia antica e medievale per giustificare ideologicamente i loro obiettivi nel presente<sup>36</sup>. Con la pubblicazione dei tre volumi che andavano dalla fondazione del regno dei Franchi sotto i Merovingi fino al 1476, la ricerca medievale nella RDT offrì una lettura complessiva della storia medievale sotto una prospettiva marxista-leninista e diede quel «contributo alla formazione della coscienza nazionale che il partito aveva ripetutamente richiesto»<sup>37</sup>.

Seppur marginale rispetto alla *Zeitgeschichte*, anche la storia medievale, infatti, fu investita da una certa dose di attenzioni da parte della SED. Nel 1955 il *Geschichtsbeschluss* (risoluzione sulla storia) del Comitato centrale della SED chiari l'importanza di evitare l'enfasi sulle grandi personalità, ad

<sup>35</sup> M. SABROW, *Das Diktat des Konsenses. Geschichtswissenschaft in der DDR 1949-1969*, München 2001, p. 231.

<sup>36</sup> S. GROTH, „Der Bruch mit dieser Vergangenheit muss ein vollständiger sein“. Der Feudalismus als Zukunft der Vergangenheit in der Mittelalterforschung der DDR, in *Der geschichtliche Ort der historischen Forschung. Das 20. Jahrhundert, das Lehnwesen und der Feudalismus*, cur. S. GROTH, Frankfurt-New York 2020, pp. 143-186: 143.

<sup>37</sup> P. SEGL, *Mittelalterforschung in der Geschichtswissenschaft der DDR*, in *Geschichtswissenschaft in der DDR. Vor- und Frühgeschichte bis Neueste Geschichte*, II, cur. A. FISCHER - G. HEYDEMANN, Berlin 1990, pp. 99-148: 107.

esempio dei sovrani o degli imperatori medievali. Mise in rilievo, invece, come fosse necessario dare rilevanza alla lotta sociale e nazionale per la libertà dei lavoratori, rifiutando la «negazione imperialista del ruolo delle masse»<sup>38</sup>. Ciò significava che anche gli storici del Medioevo, in quanto parte della storiografia della RDT che si stava consolidando, «erano chiamati a fare proprio il modello di materialismo storico imposto politicamente e a integrarlo nel proprio lavoro»<sup>39</sup>.

Il settore della medievistica visse un progressivo consolidamento, come dimostra il fatto che nel 1958 si costituì la sezione degli storici del Medioevo nella *Historikergesellschaft* (Società degli storici) della RDT. Tre anni più tardi, nel 1961, all'interno dell'Istituto storico centrale dell'Accademia delle Scienze si costituì un dipartimento dedicato allo studio del feudalesimo. Nell'ambito della riforma universitaria del 1968, inoltre, fu reso obbligatorio per gli studenti di storia il corso di base di storia medievale tedesca, che doveva offrire un approfondimento unitario sulla questione nazionale tedesca nel Medioevo. A tenere il corso alla Humboldt Universität, per circa trent'anni, fu lo storico Eckhard Müller-Mertens, che fu anche per decenni direttore del *Monumenta Historica Germanica* presso l'Accademia delle Scienze. Riflettendo a posteriori su questa sua esperienza didattica, ha messo in luce come la costituzione dell'Impero tedesco fosse un argomento costitutivo del corso, e come la questione politico-statale fosse trattata sempre in relazione alle questioni sociali e di potere politico<sup>40</sup>. Intorno alla metà degli anni Sessanta, inoltre, anche il dipartimento di medievistica dell'Istituto storico centrale cominciò a concentrarsi su un problema fondamentale della storia nazionale e statale tedesca: la questione di quando e di come fosse nato l'Impero tedesco e si fosse passati da uno Stato feudale sul territorio tedesco a uno Stato feudale tedesco.

Assunsero una particolare rilevanza anche le ricerche e gli studi relativi all'espansionismo tedesco verso Est, che coinvolgevano la storia polacca e ceca, e si dovevano confrontare con la tesi, formulata da Alexander Abusch nel 1946, di un'ininterrotta spinta tedesca verso Est, che andava dal Medio-

<sup>38</sup> Cfr. H. HAUN, *Der Geschichtsbeschluss der SED 1955. Programmdokument für die „volle Durchsetzung des Marxismus-Leninismus“ in der DDR-Geschichtswissenschaft*, Dresden 1996.

<sup>39</sup> GROTH, „Der Bruch mit dieser Vergangenheit muss ein vollständiger sein“ cit., pp. 148-149.

<sup>40</sup> E. MÜLLER-MERTENS, *Nationale Frage, deutscher Staat, Ermittlungsmethoden. Bemerkungen zu Forschungen an der Humboldt-Universität über das mittelalterliche Reich*, in *Mittelalterforschung nach der Wende 1989*, cur. M. BORGOLTE, München 1995, pp. 27-42: 31.

evo all'età contemporanea. Una spinta connotata negativamente, come mise in luce Paul Wandel, primo ministro per l'Educazione popolare nel 1952, definendo la politica imperialista degli Junker come «una sfortuna per il popolo tedesco e polacco»<sup>41</sup>. Il tema si prestò a essere usato contro la storiografia e contro la politica della Repubblica federale, passando dall'accusa verso la prima di compiere «un'apologia dell'espansionismo rapace ad Est dei grandi feudatari», rinfocolando lo sciovinismo e il nazionalismo, fino agli attacchi verso la seconda direzionati contro l'imperialismo contemporaneo di Adenauer<sup>42</sup>. Nella RDT, dal canto suo, si rafforzò la ricerca sulla slavistica, con gli studi sulle condizioni di vita, la cultura e le formazioni sociali delle popolazioni slave, a cui diede il suo contributo anche l'archeologia. Proprio un gruppo di ricerca interdisciplinare nel 1970 pubblicò la prima presentazione marxista della «storia e cultura delle popolazioni slave a Ovest dell'Oder e del Neisse fra il VI e il XII secolo»<sup>43</sup>.

Dagli anni Settanta si affacciò un rinnovamento storiografico, in cui trovarono spazio nuovi temi, anche attraverso gli impulsi della ricerca sulla storia urbana, portata avanti da Fritz Rörig e Heinrich Sproemberg soprattutto rispetto alle città anseatiche. I problemi dello sviluppo delle città e del ruolo iniziale dei ceti borghesi erano del resto di rilevante interesse per gli storici marxisti. Alla valutazione della posizione di classe della borghesia nella società feudale tedesca fu dedicata una conferenza nel 1973, organizzata dalla Società degli storici della RDT e dal dipartimento sul feudalesimo all'interno dell'Istituto storico centrale. Le tesi preparatorie della conferenza mettevano in luce come dopo la vittoria del movimento comunale nell'XI e XII secolo la borghesia si andava costituendo come una classe secondaria all'interno del feudalesimo, distinguendosi dalle altre due classi principali dei contadini e dei nobili. Sulla categorizzazione sociale della borghesia urbana il confronto proseguì nel corso degli anni, stimolando ulteriori ricerche sui ceti urbani e sulle corporazioni nel tardo Medioevo.

Conosciute a livello internazionale furono anche le ricerche sui movimenti religiosi, le eresie e sull'arianesimo, in cui questi fenomeni furono analizzati dal punto di vista del materialismo storico nel loro reale rapporto con la base sociale. In questo campo Ernst Werner, dell'Università di Lipsia,

<sup>41</sup> S. GROTH, *Albrecht der Bär, die deutsche Ostexpansion und die Mittelalterforschung in der DDR*, in *Albrecht der Bär, Ballenstedt und die Anfänge Anhalts*, cur. S. FREUND - G. KÖSTER, Magdeburg 2020, pp. 233-247: 233.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 235-236.

<sup>43</sup> SEGL, *Mittelalterforschung in der Geschichtswissenschaft der DDR* cit., pp. 133-134.

riuscì a conciliare delle coerenti posizioni marxiste con l'aspirazione ad analizzare la società nel suo complesso, confrontandosi anche con la discussione filosofica e teologica<sup>44</sup>. Progressivamente, soprattutto negli anni Ottanta, nella storiografia della RDT aumentarono gli sforzi verso la liberazione, seppur sotto traccia, dal massiccio dogmatismo di partito, soprattutto nella storia sociale, regionale e nella medievistica. Nel frattempo nel 1977 era nata la rivista specializzata in storia medievale e moderna, «Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus». Dai suoi curatori, guidati dallo storico Adolf Laube, il feudalesimo venne riconosciuto come «lo stadio di sviluppo più maturo» fra le formazioni sociali pre-capitalistiche<sup>45</sup>.

Come la Repubblica democratica aveva mostrato un interesse prioritario per la storia contemporanea, così, chiusa l'esperienza dello Stato socialista, il confronto con la sua storiografia e il suo lascito, che pure è stato ampio e rilevante, si è concentrato prevalentemente sulla contemporaneistica, con alcune significative eccezioni sia nei primi anni Novanta che in anni più recenti<sup>46</sup>.

## 2.5. *Una nuova storia nazionale*

Sul finire degli anni Settanta nella RDT si aprì una discussione sui concetti di eredità e tradizione, che si inserì nel più ampio confronto con il passato nazionale. Di nuovo si rivelava difficile abbandonare l'idea di uno scontro perpetuo fra un filone positivo e uno negativo della storia tedesca: «di qui la distinzione tra *Erbe*, che prevedeva un nesso storico-logico diretto con tutte le forze progressiste e anticipatrici del socialismo, e *nationale Tradition*, che contemplava anche le forze della reazione prussiana ma che doveva possedere un peso specifico inferiore, pur rafforzando la costruzione nazionale tedesco-orientale»<sup>47</sup>.

Divenne così possibile il recupero dell'esperienza prussiana, oltre lo stigma del militarismo che l'aveva da sempre connotata nella lettura della RDT. Dopo un'ampia discussione nel *Kulturbund*, anche il VI congresso degli sto-

<sup>44</sup> Cfr. *Mittelalterforschung in Leipzig. Der Mediävist Ernst Werner (1920-1993) und sein Platz in der internationalen Geschichtswissenschaft*, cur. K.P. MATSCHKE - S. TANZ, Leipzig 2009.

<sup>45</sup> Cfr. W. TROSSBACH, *Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus*, «Geschichte und Gesellschaft», 4 (1982), pp. 564-571.

<sup>46</sup> Cfr. M. BORGOLTE, *Sozialgeschichte des Mittelalters. Eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit*, München 1996.

<sup>47</sup> E. LOMBARDI, «Irrweg einer Nation»: la SED e il tema dell'identità nazionale nella DDR (1946-1952), in *Italia - DDR. Nuove prospettive di ricerca*, cur. C. CALABRETTA - M.L. SERGIO, Roma 2023, pp. 29-49: 49.

rici del 1977 dichiarò di voler riconsiderare il ruolo della Prussia nel processo di unità nazionale, e che questa era parte della tradizione della RDT, non solo la Repubblica di Weimar<sup>48</sup>. Seppure il paradigma marxista-leninista dominante non fu messo apertamente in discussione, nella storiografia si verificò una «svolta nazionale», in consonanza con la politica della storia ufficiale. La RDT, del resto, aveva giocato con crescente fiducia «la carta nazionale nella lotta per l'anima dei suoi cittadini» e lo fece con maggiore urgenza dalla metà degli anni Settanta, quando il «consenso interno cominciò a sgretolarsi con i crescenti sintomi di crisi»<sup>49</sup>. Alla riabilitazione della Prussia, che si concretizzò nell'emblematica ricollocazione della statua di Federico il Grande sul viale monumentale dell'Unter den Linden, nel 1987, si associò il recupero di altri elementi nazionali, con le «grandi figure» della storia tedesca come Martin Lutero e Bismarck. Al primo, ora acclamato come «uno dei figli più grandi del popolo tedesco», fu dedicato, nel 1983, un grande giubileo.

Questo cambiamento nel rapporto con la tradizione nazionale portò a una parziale riscoperta anche del Medioevo, con un aumento dei riferimenti a questo periodo storico nello spazio pubblico. L'esempio più tangibile riguarda la città di Berlino, e la sua area centrale, a ridosso dell'Alexanderplatz. Si tratta del *Nikolaiviertel*, il vecchio centro medievale, sorto attorno all'antica chiesa di san Nicola, bombardato durante la Seconda guerra mondiale e a lungo rimasto in stato di semi abbandono. Il restauro del *Nikolaiviertel* fu il più noto progetto architettonico in chiave neo-storica della RDT, realizzato fra il 1983 e il 1987, inaugurato per il 750° giubileo della città. Il restauro degli edifici storici, compiuto anche attraverso l'uso di materiali prefabbricati, generò un'area dall'aspetto kitsch, un po' eclettico, che è stata definita un bizzarro *gesamtkunstwerk*. Lo storico dell'architettura Florian Urban ha scritto: «nella sua mescolanza di stili e citazioni, il *Nikolaiviertel* è profondamente a-storico. Trasmette piuttosto un'immagine generica del passato. Archi a sesto acuto gotici sono accostati a timpani Renaissance, pergole barocche e ornamenti in stucco del XIX secolo. [...] Per Günter Stahn, l'architetto manager del *Nikolaiviertel*, la ricostruzione degli edifici completamente distrutti

<sup>48</sup> ZIMMERING, *Mythen in der Politik der DDR* cit., pp. 335-336. Su questo cfr. H.A. KRAUSS, *Die Rolle Preußens in der DDR-Historiografie. Zur Thematisierung und Interpretation der preußischen Geschichte durch die ostdeutsche Geschichtswissenschaft*, Frankfurt am Main 1993.

<sup>49</sup> Cfr. H. SCHULZ, *Die DDR-Geschichtswissenschaft in der Mitte der siebziger Jahre: Paradigmawechsel oder konservative Wende?*, in *Die DDR-Geschichtswissenschaft als Forschungsproblem* cit., pp. 227-240: 229.

era legittimo poiché che tali edifici erano ancora “vivi come un ricordo pittorico nella coscienza del popolo”. In altre parole, egli non pretese mai l’accuratezza storica. Al contrario, rifiutava categoricamente di creare un’immagine precisa della Berlino medievale, poiché rifiutava di alimentare la “dubbia nostalgia del ritorno a un passato apparentemente univoco e armonico”<sup>50</sup>.

Il *Nikolaiviertel* fu un progetto unico, che non interessò altre cittadine della Repubblica democratica, sottolineando, invece, il ruolo della capitale Berlino, tanto che il restauro si inseriva, come detto, nell’ambito delle celebrazioni per il 750° anniversario della fondazione della città, avvenuta proprio in epoca medievale (1237). Il recupero del medievale *Nikolaiviertel* si inserì nella stessa cornice della riscoperta della Prussia, testimoniando la ricerca di un’identità urbana della RDT, con un’aspirazione e una proiezione nazionale. Tuttavia, come ha notato lo storico Brian Ladd, questa operazione non implicò abbandonare la linea marxista-leninista, perché «questo quartiere di mercanti testimoniava il vigore del nuovo ceto medio alla fine del Medioevo, la cui ascesa nella società feudale illustrava (secondo la teoria marxista) la rivoluzione borghese, prerequisito di quella proletaria»<sup>51</sup>.

Nel crepuscolo della RDT furono elaborati altri progetti di recupero dell’eredità medievale, come la celebrazione dell’anniversario degli ottocento anni dalla morte dell’Imperatore Federico Barbarossa, prevista nel giugno del 1990. Lo Stato socialista, tuttavia, aveva già, inaspettatamente, cessato d’esistere.

### 3. Conclusioni

In alcune fasi, soprattutto quella iniziale, sembrò che l’identità storica della RDT dovesse fondarsi partendo dalla sua storia di Stato indipendente. Era una storia però estremamente recente, che fra l’altro iniziava dal trauma della sconfitta bellica con la perdita di sovranità e l’occupazione sovietica. Tuttavia, anche se la Repubblica democratica fu un paese giovane e rivolto verso il futuro, cercò una legittimazione anche nel passato.

La ricerca di un’identificazione nazionale positiva fu compiuta dalla RDT con oscillazioni e ambiguità. Il rapporto della Germania orientale

<sup>50</sup> F. URBAN, *Neo-historical East Berlin: architecture and urban design in the German Democratic Republic 1970-1990*, Farnham 2009, p. 131.

<sup>51</sup> B. LADD, *The Ghosts of Berlin*, Chicago-London 1997, p. 46.



con il passato tedesco rimase in parte irrisolto; la sua continuità con l'identità storica tedesca fu irregolare e problematica. La storia della Germania non fu mai rielaborata e in qualche modo accettata nella sua totalità, ma fu spezzettata, selezionata, ne furono scelti alcuni momenti e figure chiave, per permettere alla Repubblica democratica di fondare la sua legittimità su un determinato passato. Un passato antifascista, umanista, socialista, di cui si ricostruivano arbitrarie linee di continuità, inserendovi con delle forzature alcuni momenti chiave, come il *Bauernkrieg* nel Cinquecento. Il riferimento a questo patrimonio ideale e morale finì per ostacolare un confronto reale con il passato nazista, ma a ritroso anche con quello del Kaiserreich, che rimasero così poco elaborati.

Le necessità di legittimazione alimentarono i riferimenti alla *Zeitgeschichte*, a cui fu dedicato anche il più ampio spazio storiografico. La medievistica, invece, rimase marginale, ma comunque fu chiamata ad adeguarsi all'interpretazione marxista-leninista e al materialismo storico. Nella politica della storia della RDT, allo stesso modo, predominò un'ipertrofia della *Zeitgeschichte*, lasciando da parte l'epoca medievale, troppo lontana, forse troppo poco "utilizzabile", anche perché connotata da "grandi figure" di re, imperatori, papi e meno da elementi riconducibili alle masse di lavoratori o alle forze progressiste della società. Quando si arrivò a un recupero più ampio del passato nazionale, questo avvenne sempre sotto la pressione delle esigenze del presente, come l'aggravarsi della crisi dello Stato socialista. In questo quadro il ricorso all'eredità medievale fu comunque sporadico, la presenza del Medioevo nella politica della storia tedesco-orientale rimase labile e – come dimostra anche il caso del *Nikolaiviertel* – fu in fondo poco coerente.



ANETA PIENIĄDZ

IL MEDIOEVO TRA PROPAGANDA, CENSURA E LIBERTÀ DI  
RICERCA: L'INTRICATO DESTINO DELLA MEDIEVISTICA  
A VARSAVIA (ISTITUTO STORICO  
DELL'UNIVERSITÀ DI VARSAVIA 1945-1989)

Il destino della cerchia dei medievalisti associati all'Istituto Storico dell'Università di Varsavia (IS UV) è un esempio interessante della ricerca di uno spazio di libertà scientifica tra le pressioni ideologiche, l'impegno politico e i disagi quotidiani della vita sotto un sistema totalitario. Questo ambiente scientifico era unico nel panorama delle scienze storiche nella Repubblica Popolare di Polonia (RPP) per diversi motivi. In primo luogo, era uno dei più grandi e attivi in Polonia prima e dopo la Seconda guerra mondiale. In secondo luogo, riuniva studiosi che, nonostante tutti gli ostacoli, mantenevano un'ampia rete di contatti internazionali, anche in Occidente, e cercavano di partecipare il più possibile alla vita scientifica internazionale. Infine, era un ambiente di particolare interesse per le autorità comuniste, così come lo era l'intera Università di Varsavia. Questa comunità di storici subì quindi sia la pressione diretta delle autorità di partito, sia la partecipazione attiva ai processi politici. Nonostante questa specificità di Varsavia, e anzi analizzando la sua storia, è possibile mostrare i fenomeni che hanno influenzato – anche se spesso in forma e scala diversa – tutti gli studi medievali nella RPP.

L'obiettivo principale dell'analisi è quello di mostrare come gli studiosi cercarono di utilizzare le limitate opportunità che esistevano nel sistema politico e ideologico oppressivo per condurre ricerche cognitivamente rilevanti e quali compromessi furono costretti a fare a questo proposito. Un'ulteriore questione, tuttavia, che rimane aperta, riguarda l'influenza delle esperienze di vita personali e individuali nell'atteggiamento professionale e umano nei

confronti del sistema comunista e nel modo in cui “funzioniamo” in condizioni di limitata libertà di ricerca.

Gli anni 1945-1989 non possono essere considerati un periodo uniforme, né per quanto riguarda la politica delle autorità nei confronti della scienza e delle università in generale, né per quanto riguarda lo specifico ambiente di Varsavia. Insieme ai cambiamenti nella situazione geopolitica, ai cambiamenti nelle priorità delle autorità nella RPP nei singoli periodi, le condizioni in cui operavano gli scienziati variavano notevolmente. A volte, le decisioni delle autorità di partito in materia di scienza, dettate dalla necessità di rafforzare le fondamenta del sistema monopartitico e totalitario basato sull'ideologia marxista, sembravano anche nascondere opportunità che i medievisti avevano imparato a sfruttare abilmente per conquistare uno spazio di libertà. Cruciali per la formazione degli studi medievali di Varsavia furono i primi anni del dopoguerra, 1945-1948, cioè il periodo dell'insediamento di un nuovo regime e della ricerca da parte dei leader del Partito dei Lavoratori Polacchi (Polska Partia Robotnicza – PPR), e dal 1948 del Partito Operaio Unificato Polacco (Polska Zjednoczona Partia Robotnicza – PZPR), di legittimità. Il periodo staliniano, cioè gli anni 1949-1955, che fu drammatico per la società e per la scienza in Polonia, si rivelò, paradossalmente, anche un periodo scientificamente fertile per gli studi medievali polacchi. Gli anni Sessanta furono segnati nelle scienze storiche da una lotta per il “governo delle anime”, cioè da una rivalità ideologica e propagandistica tra il partito comunista e la Chiesa cattolica, considerata da gran parte della società come la custode dei valori tradizionali e patriottici polacchi. Il posto più importante in questa rivalità era occupato dalla politica storica, con il Medioevo, non a caso, al centro. Gli anni Settanta e Ottanta furono caratterizzati da un indebolimento della pressione ideologica e da una maggiore apertura agli scambi internazionali. Ciò ha permesso agli studi medievali di Varsavia di esporsi almeno in misura limitata a nuove e aggiornate correnti di ricerca, e persino di partecipare attivamente alle discussioni accademiche condotte soprattutto nei circoli francesi e italiani<sup>1</sup>.

Per comprendere le decisioni prese dai medievisti dell'Università di Varsavia subito dopo la fine della Seconda guerra mondiale, è necessario rendersi

<sup>1</sup> R. MICHAŁOWSKI, *Mediewistyka w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego*, in *Historia na Uniwersytecie Warszawskim*, cur. M. KOCZERSKA, Warszawa 2012, pp. 21-36; A. GIEYSZTOR, *Instytut Historyczny UW w latach 1945-1970*, in *Tradycje i współczesność. Księga pamiątkowa Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego 1930-2005*, cur. J. ŁUKASIEWICZ - M. MYCIELSKI - J. TYSZKIEWICZ, Warszawa 2005, pp. 433-439.

conto delle circostanze in cui si trovarono a lavorare. Nel 1945, Varsavia era una città distrutta per oltre il 70%. Dopo la repressione della Rivolta di Varsavia (ottobre 1944) e fino al gennaio 1945, quando l'Armata Rossa entrò in città, gli occupanti tedeschi effettuarono una distruzione pianificata e sistematica del patrimonio storico della città, compresi i monumenti, quasi tutti gli archivi e le più importanti biblioteche, tra cui le collezioni della Biblioteca Nazionale e dell'Archivio Centrale dei Documenti Antichi (Archiwum Głównie Akt Dawnych). Ciò significò la perdita di una parte enorme delle fonti medievali, che avevano costituito la base della ricerca scientifica. Nel 1945 i medievalisti che rientravano a Varsavia trovarono le istituzioni scientifiche e didattiche in rovina, bruciate le proprie biblioteche scientifiche, i materiali raccolti nel corso delle loro ricerche e le pubblicazioni pronte per essere stampate. Alcuni studiosi scelsero di non rimanere in città, trasferendosi in centri meno devastati, mentre altri, temendo il nuovo regime, preferirono rimanere in esilio. La decisione di tornare a Varsavia e riprendere il lavoro accademico era anche legata alla necessità di definire il proprio atteggiamento nei confronti delle nuove autorità insediatesi in Polonia, la cui dipendenza da Mosca era evidente a tutti. Molti degli storici avevano prestato servizio nelle strutture del movimento di resistenza clandestino (soprattutto l'Armata Nazionale – l'Armia Krajowa) e nelle organizzazioni anticomuniste. In questo caso, lasciare la clandestinità e partecipare al processo di ricostruzione dell'università e della vita accademica avrebbe potuto comportare il rischio di essere arrestati e imprigionati per molti anni, o addirittura di essere condannati a morte. Tuttavia, tali decisioni furono prese da molti e già nel 1945 iniziò il processo di ricostruzione degli studi storici e medievali all'Università di Varsavia<sup>2</sup>.

La cerchia scientifica che si formò qui nella seconda metà degli anni Quaranta è interessante, non da ultimo per l'estrema varietà dello spaccato sociale e ideologico, nonché per la diversità degli atteggiamenti nei confronti del nuovo regime. Alcuni esempi dell'importanza delle diverse esperienze personali nel processo di adattamento alle mutate condizioni del fare scienza in un sistema politico non democratico si trovano nelle biografie dei quattro medievalisti più influenti associati all'IS UV: Tadeusz Manteuffel (1902-1970) e Aleksander Gieysztor (1916-1999), così come Marian Małowist (1909-1988) e Stanisław Arnold (1895-1973). Per le funzioni che ricoprivano e

<sup>2</sup> T.P. RUTKOWSKI, *Nauki historyczne w Polsce 1944-1970. Zagadnienia polityczne i organizacyjne*, Warszawa 2007, pp. 31-46.

l'influenza che esercitavano sui loro studenti, essi giocarono un ruolo chiave nel definire il profilo scientifico della comunità medievistica di Varsavia. Erano accomunati dal seminario di Marceli Handelsman (1882-1945), padre fondatore dell'IS UV; inoltre, tutti avevano maturato esperienze in centri di ricerca occidentali (Francia, Inghilterra, Italia, Austria). Durante l'occupazione tedesca erano anche stati tutti coinvolti nell'insegnamento della storia medievale all'università clandestina (dopo che i tedeschi avevano chiuso le università e vietato l'istruzione superiore ai polacchi). A parte questo, tuttavia, questi storici si differenziano profondamente.

Tadeusz Manteuffel proveniva da un'antica famiglia della nobiltà livoniana; una parte significativa dei suoi lontani parenti si identificava con la tradizione tedesca. Egli stesso dichiarò con forza un'identità polacca, sebbene le sue origini gli avrebbero permesso di evitare la repressione che afflisse i polacchi durante la guerra. Gieysztor proveniva dall'antica nobiltà lituana polonizzata; i suoi genitori, tuttavia, avevano trascorso quasi tutta la loro vita in Russia, dove suo padre lavorava nella direzione di una compagnia ferroviaria. Il futuro storico nacque a Mosca e tornò in Polonia con la famiglia solo nel 1921, dopo la guerra polacco-bolscevica, quando le origini polacche avrebbero potuto rivelarsi pericolose. Manteuffel e Gieysztor avevano alle spalle un'esperienza militare: entrambi avevano combattuto nell'esercito regolare. Nel 1920, durante la guerra polacco-bolscevica, Tadeusz Manteuffel perse il braccio destro. Gieysztor partecipò alla guerra difensiva del 1939. Durante la Seconda guerra mondiale, entrambi fecero parte dell'Armata Nazionale clandestina. Gieysztor combatté nella Rivolta di Varsavia e fu fatto prigioniero dai tedeschi dopo la sconfitta dell'ottobre 1944. Dal campo di prigionia tornò a Varsavia nel maggio 1945 e nell'autunno dello stesso anno era già membro dell'organizzazione clandestina anticomunista Associazione Libertà e Indipendenza (*Zrzeszenie Wolność i Niezawisłość*)<sup>3</sup>.

Marian Małowist nacque a Łódź, da una famiglia ebrea indigente e assimilata. Il padre era un medico, impegnato in attività sociali tra gli strati più

<sup>3</sup> *Aleksander Gieysztor. Człowiek i dzieło*, cur. M. KOCZERSKA - P. WĘCOWSKI, Warszawa 2016; K. MODZELEWSKI, *Ricordo di Aleksander Gieysztor*, in *Il feudalesimo nell'Alto Medioevo*, Spoleto 2000 (XLVII Settimana), pp. 1-14; *Aleksander Gieysztor 1916-1999 uomo e studioso*. Atti della Giornata di Studio svoltasi all'Accademia Polacca di Roma e all'Istituto Polacco di Roma, 15 maggio 2000, cur. K. ŻABOKLIKI, Varsavia-Roma 2002; S. TRAWKOWSKI, *Tadeusz Manteuffel (1902-1970)*, in *Historycy warszawscy dwóch ostatnich stuleci*, cur. A. GIEYSZTOR - J. MATERNICKI - H. SAMSONOWICZ, Warszawa 1986, pp. 415-442; K. BARTNICKA, *Profesor Tadeusz Manteuffel i Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego. Środowisko kształcące i*

poveri dei lavoratori. Queste esperienze di vita in una città industriale in un periodo di crisi probabilmente influenzarono le idee politiche di Małowist. Prima della guerra, fu associato a circoli di sinistra e comunisti. Durante l'occupazione tedesca, si trovava nel ghetto di Varsavia ed evitò per caso di essere trasportato in un campo di sterminio; ma questa sorte toccò a quasi tutta la sua famiglia, compresa la moglie. Riuscì a fuggire dal ghetto e si nascose sotto falso nome fuori Varsavia fino alla fine della guerra. Nel 1944, a Lublino, si ritrovò nella cerchia del governo provvisorio installato in Polonia dai sovietici, preparando i programmi di una stazione radiofonica<sup>4</sup>. Il quarto di questo gruppo, Stanisław Arnold proveniva da una famiglia piuttosto ricca, legata all'industria mineraria. Studiò a Vienna sotto la guida di Arnold Dopsch, iniziò la sua carriera come storico dell'Italia altomedievale (occupandosi della storia dei Longobardi) e prima della guerra era noto come autore di originali e interessanti studi di storia socio-economica; fu anche preside della Facoltà di Scienze Umane dell'Università di Varsavia. Dopo la sconfitta del 1939, si ritrovò nella Vilnius occupata dai sovietici. Da Vilnius si diresse a Varsavia già dopo l'attacco tedesco all'URSS. Nel 1943, a Varsavia, fu accidentalmente arrestato dalla Gestapo in una *łapanka* in strada e si ritrovò in prigione; all'ultimo momento evitò di essere fucilato in un'esecuzione di massa. Nel 1945 si iscrisse al Partito dei Lavoratori Polacchi e nei decenni successivi fu uno dei più accaniti sostenitori dell'ideologizzazione delle scienze storiche, in particolare durante il periodo di crescente pressione da parte delle autorità comuniste dell'epoca staliniana<sup>5</sup>.

Queste quattro biografie illustrano bene la complessità dei destini dei fondatori degli studi medievali di Varsavia, così come i traumi personali, difficili da ignorare, con cui queste persone intrapresero la ricostruzione della comunità accademica, rovinata dalla guerra. La prima domanda che sorge riguarda le ragioni per cui le autorità del RPP nel primo dopoguerra, ma anche in seguito, accettarono la presenza tra i professori universitari e le autorità dell'IS UV di persone con un passato di attività cospiratorie e anticomuniste accertate, e quindi ideologicamente insicure. La risposta a questa domanda

*wychowawcze w latach pięćdziesiątych XX wieku*, «Analecta. Studia i materiały z dziejów nauki», 26/2 (2017), pp. 105-180.

<sup>4</sup> T. SIEWIERSKI, *Marian Małowist i krąg jego uczniów. Z dziejów historiografii gospodarczej w Polsce*, Warszawa 2016.

<sup>5</sup> A. GIEYSZTOR, *Stanisław Arnold 1895-1973*, in *Portrety uczonych. profesorowie Uniwersytetu Warszawskiego po 1945, A-K*, cur. W. BARANIEWSKI - W. TYGIELSKI - A.K. WRÓBLEWSKI, Warszawa 2016, pp. 42-49.

è difficile. Diversi fattori sembrano aver giocato un ruolo: il più importante era probabilmente il bisogno di legittimazione sociale del nuovo regime, per il quale il coinvolgimento nel processo di ricostruzione delle istituzioni della vita pubblica (l'Università) di autorità o intellettuali dell'anteguerra e che in passato erano stati avversi al comunismo era di notevole importanza. Il prezzo per questo, tuttavia, era una dichiarazione ufficiale di fedeltà alle autorità, l'accettazione del ruolo assegnato agli storici dal partito comunista e l'esclusiva concentrazione nelle attività universitarie. Questo particolare accordo, in cui entrambe le parti erano consapevoli della portata dei compromessi, non forniva tuttavia un senso di sicurezza agli studiosi. Si trattava anche di dilemmi morali in cui era in gioco il senso del dovere patriottico nei confronti di un paese devastato, di una comunità scientifica decimata e di una generazione di studenti segnata dalla guerra, nonché l'opposizione alla violazione dei principi democratici e l'imposizione forzata di modelli di governo stranieri in una situazione di subordinazione al potere dell'URSS. Ciò che caratterizzò il comportamento di questi storici fu una sorta di mimetismo, un'accettazione del sistema dichiarata a gran voce e l'adozione dei nuovi paradigmi scientifici marxisti, pur mantenendo e praticando i vecchi standard di un lavoro scientifico e didattico affidabile. Questo gioco con il sistema, o meglio questo equilibrio su una corda sottile, divenne cosa quotidiana per molti storici nei decenni a venire<sup>6</sup>.

Nel caso dell'IS UV, i confini di compromesso e conformismo furono indubbiamente fissati dai due direttori che succedettero: Tadeusz Manteuffel e Aleksander Gieysztor. L'idea che li guidava era laconicamente definita come il dovere di "proteggere la sostanza"<sup>7</sup>. Ciò significava dichiarare fedeltà alle autorità statali e del partito comunista ed evitare situazioni che potessero servire da pretesto per un intervento diretto negli affari interni dell'Istituto. A ciò seguiva la preoccupazione di mantenere gli standard del lavoro scientifico anche nelle condizioni più sfavorevoli. Da qui la disponibilità, talvolta sorprendente per un osservatore contemporaneo, a fare concessioni alle autorità statali, nella misura in cui non violassero i valori elementari e l'etica del mondo accademico. È possibile avanzare l'ipotesi che questa flessibilità nei confronti delle autorità, con i requisiti dei criteri di integrità scientifica

<sup>6</sup> J. TAZBIR, *Tadeusz Manteuffel (1902-1970): l'intellectuel face au totalitarisme*, «Acta Poloniae Historica», 70 (1994), pp. 165-174.

<sup>7</sup> K. MODZELEWSKI, *Ochrona substancji*, in *Aleksander Gieysztor. Człowiek* cit., pp. 255-265.



chiaramente definiti per tutti i dipendenti, abbia permesso di superare i periodi più difficili senza disgregare la comunità scientifica e di mantenere la continuità delle ricerche svolte.

D'altra parte, il nuovo sistema politico diede ad alcuni degli accademici già coinvolti nei movimenti socialisti e comunisti prima della guerra la speranza di cambiamenti sociali positivi che non erano stati possibili prima della Seconda guerra mondiale. Almeno nei primi anni del dopoguerra, quando il sistema di repressione contro i "nemici del sistema" non era ancora pienamente sviluppato e le autorità comuniste tentarono di mantenere una parvenza di democrazia, questa speranza influenzò gli atteggiamenti verso il nuovo regime. Ne è un buon esempio Marian Małowist, che già nel 1944 sostenne attivamente le azioni del governo fantoccio polacco insediato da Stalin nelle retrovie del fronte a Lublino. Nel caso di Małowist, il brutale cambio di regime e l'imposizione forzata del paradigma marxista nell'approccio alla ricerca storica, soprattutto durante il periodo staliniano, non portarono a una revisione delle sue opinioni e a un allontanamento da queste convinzioni: non lasciandosi ingabbiare nel quadro interpretativo prevalente del marxismo, si concentrò su una reinterpretazione creativa delle proposte teoriche marxiste. Per lui e per gli storici con una percezione simile della situazione nel Paese, soprattutto per quelli con un background ebraico, la delusione davvero cocente arrivò solo anni dopo, quando rimasero colpiti dal gioco delle fazioni all'interno del Partito Operaio Unificato Polacco, il cui elemento chiave fu la campagna antisemita scatenata nel 1967-1968. Si scoprì che il linguaggio della propaganda comunista rivolta alle persone di origine ebraica non differiva molto dagli slogan prebellici predicati nei circoli fascisti e nazionalisti<sup>8</sup>.

Lo stesso ambiente di medievalisti comprendeva anche persone che non solo accettarono, ma contribuirono con zelo al sistema di supervisione politica della scienza, passando in pochi anni da atteggiamenti molto più scettici alla piena identificazione con l'ideologia del nuovo sistema politico. Un esempio notevole è il già citato Stanisław Arnold. Prima della guerra, egli rappresentava posizioni di sinistra moderata, come Marceli Handelsman. Le esperienze di guerra e probabilmente altre motivazioni, oggi non del tutto chiare, lo spinsero a dichiararsi inequivocabilmente dalla parte del Partito dei Lavoratori Polacchi e a partecipare attivamente alla costruzione del nuovo regime. Dal 1945 al 1948 fu a capo del Dipartimento dell'istruzione

<sup>8</sup> D. STOLA, *Kampania antysyjonistyczna w Polsce 1967-1968*, Warszawa 2018.

superiore e della scienza del Ministero dell'Istruzione, supervisionando così il processo di ricostruzione postbellica e la subordinazione ideologica dell'intero sistema delle università alla linea del partito comunista. Nel caso di Arnold, il coinvolgimento nell'imposizione del marxismo come unica categoria accettabile per l'interpretazione della storia comportava attacchi pubblici agli oppositori, che nel periodo staliniano potevano significare la fine della carriera accademica. D'altra parte, le relazioni professionali, i contatti privati e i legami con la cerchia dei medievalisti universitari dell'anteguerra facevano sì che Arnold agisse come intermediario e talvolta come una sorta di "garante della fedeltà" nelle questioni importanti per il funzionamento dell'IS UV e dei colleghi storici.

Nei primi anni del dopoguerra i medievalisti si trovarono in prima linea nella disputa ideologica sull'identità storica del nuovo Stato polacco. In modo particolare, il destino degli studi medievali polacchi, compresi quelli svolti a Varsavia, fu influenzato dalla geopolitica. Lo spostamento verso ovest dei confini polacchi, cioè l'incorporazione della Slesia, della Pomerania e della Prussia orientale nella Polonia e la contemporanea perdita della regione di Vilnius e Galizia orientale con Leopoli, costrinse le autorità della RPP a cercare una giustificazione scientifica della validità di questi cambiamenti. L'argomento di base era quello di dimostrare il passato originariamente slavo dei cosiddetti Territori Occidentali. Se osserviamo la mappa della Polonia all'interno dei confini stabiliti dalla Conferenza di Yalta e della Polonia del X secolo, durante il regno del primo principe storicamente confermato Mieszko I, diventa subito chiaro perché i riferimenti a un passato così lontano divennero cruciali per il partito comunista. L'appartenenza medievale di Slesia, Pomerania e Prussia alla Polonia e le lotte condotte dai sovrani della dinastia Piast per riconquistare queste terre divennero un argomento di politica estera, ma anche di propaganda rivolta alla società polacca. "Territori recuperati" (*Ziemie Odzyskane*): era questo il nome dato ai territori occidentali e settentrionali annessi alla Polonia, che prima della guerra facevano parte del Reich tedesco, e che dal 1945 erano popolati da polacchi costretti a lasciare le loro case nei territori annessi all'URSS, da minoranze reinsediate con la violenza dal confine polacco-ucraino e da persone arrivate dalle aree sovrappopolate della Polonia centrale e meridionale. Le autorità avevano bisogno di argomenti scientifici concreti per confermare la giustizia

del processo storico che aveva permesso il recupero delle antiche terre slave, e si aspettavano che i ricercatori fornissero questi argomenti in breve tempo.

Perché i medievisti polacchi furono così desiderosi di ricercare questo argomento negli anni Quaranta e Cinquanta? La risposta a questa domanda è complessa. Occorre ricordare che, dal punto di vista della storiografia del dopoguerra, la disputa sul carattere slavo delle terre settentrionali e occidentali della Polonia era la continuazione della disputa tra storici polacchi e tedeschi, che durava già da almeno cento anni e che riguardava la natura dell'espansione tedesca a Est (*Drang nach Osten*) – una disputa costitutiva della coscienza nazionale, sia dei tedeschi che dei polacchi. Negli anni Trenta, gli storici tedeschi che parlavano e scrivevano della missione civilizzatrice dei germani a Est, risalente al movimento di colonizzazione medievale, fornirono alle autorità naziste argomenti per giustificare l'aggressione contro il loro vicino orientale e la loro politica di trattamento degli slavi come “subumani” (*Untermenschen*). Oltre alla rivalità sugli argomenti scientifici, per la maggior parte degli storici polacchi (come per l'opinione pubblica polacca in generale) lo spostamento dei confini dopo la Seconda guerra mondiale non fu solo un ritorno al loro antico tracciato, ma fu anche visto come un atto di giusta compensazione per le perdite di popolazione e la distruzione del Paese. Le autorità della RPP sfruttarono con entusiasmo questi sentimenti.

Tuttavia, sarebbe un errore imperdonabile percepire il lavoro dei medievisti come una storia di propaganda sui coraggiosi Piast che resistettero all'assalto tedesco, scritta su ordine delle autorità di partito. Nelle difficili e spesso pericolose condizioni politiche dell'epoca, i ricercatori riuscirono a cogliere le opportunità che si aprivano per progetti di ricerca di portata senza precedenti. Un esempio di tale progetto, nato dalle esigenze politiche del regime e realizzato come grande impresa scientifica, fu il programma di ricerca interdisciplinare sulle origini dello Stato polacco. Questo progetto, che prevedeva, tra l'altro, un'ampia ricerca archeologica nei più antichi centri politici dello Stato polacco, fu inteso come preparazione scientifica alla grande campagna di propaganda per celebrare il Millennio dello Stato polacco nel 1966 (il 966 fu l'anno del battesimo della Polonia e, allo stesso tempo, delle sue origini come entità politica). Nel 1949, il già citato Aleksander Gieysztor fu nominato capo della Direzione di Ricerca sulle Origini dello Stato Polacco (Kierownictwo Badań nad Początkami Państwa Polskiego), ma non da solo, bensì insieme a due studiosi la cui posizione ideologica era impeccabile dal punto di vista delle autorità. Al suo apice, il team scientifico del progetto arrivò a contare 600 (!) persone e comprendeva storici, archeologi, cartografi,

linguisti, filologi; con gli archeologi collaboravano antropologi, paleobotanici e paleozoologi<sup>9</sup>. Mai più nella storia degli studi medievali è stato realizzato in Polonia un progetto di ricerca così vasto e coordinato a livello centrale. Oltre a una grande quantità di nuove scoperte archeologiche e nuove fonti, il suo risultato più prezioso fu quello di abbattere i confini disciplinari e tentare un approccio olistico alla ricerca storica. L'ispirazione della concezione marxista del processo storico influenzò non tanto l'interpretazione dei risultati della ricerca, ma portò gli studiosi ad ampliare i loro interessi per includere la storia socio-economica, gli elementi della cultura materiale legati alle forme e alle tecniche di produzione, e così via. Nelle pubblicazioni, i riferimenti al marxismo erano spesso limitati al livello di linguaggio, "incrostatato" di termini appropriatamente ideologici. Tuttavia, dal punto di vista dei committenti – cioè i leader del partito – l'effetto propagandistico era raggiunto.

Va inoltre sottolineato che nei primi anni del dopoguerra era difficile per gli studiosi prevedere fino a che punto le autorità avrebbero limitato la libertà di ricerca. La lettura delle fonti della fine degli anni Quaranta, ad esempio, mostra che era ancora viva la convinzione che si potessero mantenere una libertà limitata e i contatti con la comunità scientifica internazionale. Nel 1947-1948, i medievisti di Varsavia si recarono in Occidente, in particolare in Francia, dove prepararono anche il terreno per un'ulteriore cooperazione scientifica. Le lettere inviate da Parigi da Aleksander Gieysztor a Tadeusz Manteuffel sono un esempio eloquente di ottimismo nel guardare al futuro. Durante il suo soggiorno nella capitale francese, Gieysztor incontrò soprattutto gli storici dell'École des Annales, tra cui Fernand Braudel, che conosceva già dall'anteguerra. Tra le altre cose, pianificò viaggi di studio e stage di ricerca, conferenze o pubblicazione reciproca di articoli in riviste<sup>10</sup>. Purtroppo, la stalinizzazione della scienza, che progredì negli anni successivi, comportò, tra l'altro, la completa esclusione degli studiosi polacchi dal mondo scientifico, la revoca del diritto di viaggiare all'estero, di importare

<sup>9</sup> P. WĘCOWSKI, *Between Science and Politics, between History and Archeology: The Department for Studies on the Origins of the Polish State (1948/1949-1953)*, in *Marxism and Medieval Studies. Marxist Historiography in East Central Europe*, cur. M. NODL - P. WĘCOWSKI - D. ZURKA, Leiden-Boston 2024, pp. 115-157.

<sup>10</sup> *List A. Gieysztora do T. Manteuffla*, 16.11.1948, in *Aleksander Gieysztor. Człowiek* cit., nr. 8 (155), pp. 511-515.

letteratura occidentale e persino la restrizione dei contatti epistolari. Questo stato di cose durò fino al “disgelo” del 1955-1956<sup>11</sup>.

Il periodo più difficile e pericoloso per le scienze umane polacche, compresi gli studi medievali di Varsavia, si rivelò la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Cinquanta. La totale subordinazione della scienza agli obiettivi politici e ideologici, unita a un'atmosfera di intimidazione e alla volontà di eliminare il pensiero indipendente e critico, fu una caratteristica del periodo staliniano<sup>12</sup>. Questa politica repressiva trovò la sua massima espressione durante la I Conferenza Metodologica degli Storici Polacchi (1951-1952). Questa conferenza mirava all'accettazione ufficiale e pubblica del marxismo-leninismo sia come fondamento ideologico del lavoro degli storici sia come unica chiave interpretativa accettabile dei processi storici. Durante una delle sessioni, Stanisław Arnold propose una periodizzazione marxista della storia polacca basata esclusivamente sulla successione delle formazioni socio-economiche, imponendo artificialmente questa divisione su cronologie precedenti che facevano riferimento a criteri e categorie diverse. Per ovvie ragioni, la discussione sulle fasi di sviluppo del feudalesimo nelle terre polacche coinvolse i medievisti critici nei confronti di questa proposta, con Tadeusz Manteuffel in prima linea. La discussione, tuttavia, si svolse sotto la dittatura e il controllo degli storici sovietici presenti alla conferenza, che agirono come guardiani dell'ortodossia marxista. La lettura degli atti di questo convegno, delle dichiarazioni dei commentatori e dell'autocritica di Arnold di fronte agli studiosi sovietici, rivela un quadro deprimente del processo di limitazione della riflessione indipendente, dell'autocensura e dell'imposizione di un linguaggio estremamente ideologizzato – una sorta di *newspeak* – alla discussione scientifica, trasferendo vividamente la fraseologia sovietica in terra polacca<sup>13</sup>. La nuova cronologia della storia polacca imposta all'epoca, nonostante tutti i successivi tentativi di sfumarla, si fissò per molti decenni ed entrò nel pensiero colloquiale, anche grazie ai libri di testo scolastici.

Mentre il cambiamento nel linguaggio della comunicazione accademica era spesso solo una manifestazione esteriore di conformismo e poteva esse-

<sup>11</sup> Z. ROMEK, *Cenzura a nauka historyczna w Polsce*, Warszawa 2010, pp. 71-103.

<sup>12</sup> T.P. RUTKOWSKI, *Polish Medievalists in the Face of Stalinism (1948-1955)*, in *Marxism and Medieval Studies* cit., pp. 27-49.

<sup>13</sup> *Pierwsza Konferencja Metodologiczna Historyków Polskich. Przemówienia. Referaty. Dyskusja*, I, Warszawa 1953; R. STOBIECKI, *Historiografia PRL. Ani dobra, ani mądra, ani piękna... ale skomplikowana. Studia i szkice*, Warszawa 2007, pp. 96-115; RUTKOWSKI, *Nauki historyczne w Polsce* cit., pp. 190ss.

re facilmente respinto al mutare delle condizioni, effetti di ben più ampia portata dovevano derivare dalla valutazione ideologica dei campi di ricerca. Le pressioni politiche, così come il timore della censura e della repressione che potevano ricadere sugli storici che trattavano argomenti indesiderati dal punto di vista del partito al potere, portarono all'abbandono di intere aree di ricerca medievistica. In particolare, gli studi dedicati alla politica orientale del regno di Polonia, all'Unione polacco-lituana e all'espansione della dinastia Jagellonica nella Rutenia Rossa erano argomenti delicati. Questi evocavano chiaramente associazioni con la situazione contemporanea e le relazioni della Polonia con l'USRR.

Nonostante queste limitazioni, il Medioevo suscitò un grande interesse da parte di studenti, dottorandi e ricercatori. Ciò fu indubbiamente influenzato dalle personalità uniche e dal carisma di Manteuffel, Gieysztor o Małowist. Era anche significativo, tuttavia, che lo studio di un'epoca così lontana, in linea di principio non direttamente correlata all'interpretazione della situazione attuale della Polonia, non fosse soggetto a una così forte supervisione ideologica e pressione da parte delle autorità statali. Sebbene le pubblicazioni dei medievisti fossero soggette a censura come qualsiasi altro lavoro accademico, il controllo politico sugli studi medievali era relativamente più debole rispetto, ad esempio, alle ricerche sulla storia contemporanea. Il margine di libertà della ricerca medievistica appariva quindi più ampio. La scelta del Medioevo come specializzazione fu addirittura vista da molti storici come un modo per sfuggire alle pressioni ideologiche<sup>14</sup>.

Il periodo staliniano, nonostante la repressione, l'atmosfera di paura, l'imposizione di dichiarazioni più o meno sincere di fedeltà al paradigma marxista e l'ideologizzazione del processo educativo dell'università, fu un episodio che non portò a un cambiamento radicale nel modo in cui il ruolo dello storico e i metodi di ricerca sul passato furono considerati tra i medievisti. Una caratteristica della ricerca medievistica in Polonia fu quella di non essere mai diventata dogmaticamente marxista, come invece accadde, ad esempio, in URSS. Dopo il 1956 la concezione materialista della storia era solo una delle numerose proposte teoriche che potevano o meno essere utilizzate nella ricerca e, a differenza di altre storiografie dei paesi del Blocco orientale, poteva essere soggetta a critiche. Gran parte dei medievisti a

<sup>14</sup> *Intervista a Carol Modzelewski*, cur. P. GUGLIELMOTTI - G.M. VARANINI, «Reti Medievali Rivista», 1/1 (2010), disponibile al sito: <https://serena.atcult.it/index.php/rm/article/view/urn%3Aanbn%3Ait%3Aunina-3049/5349>.

Varsavia riuscì a mantenere gli standard di integrità scientifica, e soprattutto a trasmetterli alle generazioni successive. Le direzioni e i metodi di ricerca tradizionali furono portati avanti, ma parallelamente le ispirazioni marxiste furono utilizzate in modo originale<sup>15</sup>. Il marxismo non ortodosso fu sviluppato in particolare nello studio della storia economica e sociale del Medioevo e sostenne l'emergere della storia della cultura materiale come sottodisciplina indipendente. Anche lo studio del mondo extraeuropeo nel Medioevo fu tra gli indirizzi di ricerca più all'avanguardia, con decenni di anticipo rispetto alle odierne ricerche della critica postcoloniale. Qui Marian Małowist, ricercatore eccezionale e versatile, il cui seminario produsse, tra gli altri, un gruppo di studiosi delle civiltà africane, diede un contributo speciale<sup>16</sup>.

La destalinizzazione degli studi medievali avvenne in tempi relativamente brevi, con una critica aperta alla primitiva ideologizzazione della scienza nello spirito del marxismo-leninismo, intrapresa tra gli altri da Manteuffel e Gieysztor<sup>17</sup>. Sebbene l'affermazione rituale della fedeltà alla linea del partito e del ruolo sottomesso della scienza ad essa rimanesse un elemento obbligatorio delle dichiarazioni pubbliche, l'ambito di libertà si ampliò notevolmente. Va ricordato, tuttavia, che la relativa libertà dei medievisti di Varsavia derivava in parte dal loro rapporto speciale con le autorità. Le conoscenze private di Manteuffel e Gieysztor con i funzionari del partito e la comune formazione universitaria di alcuni di loro fecero sì che essi avessero un accesso incomparabilmente più facile alle più alte élite del potere rispetto ai ricercatori di altri centri accademici. Un buon esempio di queste attività dietro le quinte furono le circostanze che portarono all'assegnazione del posto di direttore dell'Istituto di Storia dell'Accademia polacca delle scienze (IS APS). Fondata nel 1951, l'Accademia fu progettata sul modello

<sup>15</sup> R. STOBIECKI, *Między dogmatem ideologicznym a modernizacją. Marksizm a historiografia w Polsce po II wojnie światowej*, «Historyka», 32 (2002), pp. 45-62.

<sup>16</sup> M. TYMOWSKI, *Czy w historiografii polskiej istnieje „szkoła Małowista”*, «Kwartalnik Historyczny», 124/1 (2017), pp. 79-118; SIEWIERSKI, *Marian Małowist* cit. Tra i medievisti che studiano la storia dell'Africa precoloniale vale la pena di menzionare Michał Tymowski (nato nel 1941), direttore dell'IS UV negli anni 2002-2008: M. TYMOWSKI, *The Origins and Structures of Political Institutions in Pre-Colonial Black-Africa: Dynastic Monarchy, Taxes and Tributes, War and Slavery, Kinship and Territory*, Lewiston 2009; TYMOWSKI, *Europeans and Africans. Mutual Discoveries and First Encounters*, Leiden-Boston 2020.

<sup>17</sup> L'esempio più noto è la relazione tenuta da Tadeusz Manteuffel nel 1958 al VII Congresso degli Storici Polacchi. Il testo non censurato di questo discorso è stato pubblicato solo nel 1995: T. MANTEUFFEL, *Warunki rozwoju nauki historycznej w dziesięcioleciu 1948-1958*, «Przegląd Historyczny», 86/3-4 (1995), pp. 269-283.

dell'Accademia russa delle scienze. Doveva diventare l'istituzione scientifica centrale del paese, operante sotto lo stretto controllo dello Stato e del partito, e quindi perseguire gli obiettivi stabiliti dalle autorità, indebolendo così il ruolo scientifico dei vecchi centri accademici. L'IS APS doveva stabilire le linee guida per lo sviluppo delle scienze storiche e verificarne l'implementazione. L'assegnazione del posto di direttore dell'IS APS a un funzionario di partito zelante nel perseguire compiti politico-ideologici avrebbe potuto avere conseguenze pericolose per le scienze storiche. Nel 1952, cioè all'apogeo dello stalinismo, grazie all'influenza informale e ai contatti di Manteuffel, Małowist e Gieysztor nei più alti circoli del partito, Manteuffel, che non era mai stato membro del Partito Operaio Unificato Polacco, fu nominato direttore dell'IS APS. Nel 1955, egli cedette il posto di direttore dell'IS UV a Gieysztor<sup>18</sup>. La nomina di autorevoli medievisti a direttori dei due più importanti centri di ricerca storica di Varsavia – l'IS UV e l'IS APS – confermò infine la posizione dominante degli studi medievali.

Il rapporto tra gli studi medievali e la politica e la propaganda storica tornò a stringersi negli anni Sessanta, quando ci fu un confronto ideologico tra le autorità della RPP e la Chiesa cattolica in occasione della celebrazione del Millennio dello Stato polacco (966-1966). Dopo un periodo di repressione e di allontanamento della Chiesa da vari settori della vita sociale durante l'epoca staliniana, dopo il 1956 si assistette a un ammorbidimento della politica, che le autorità ecclesiastiche cercarono di sfruttare. La Chiesa cattolica, sotto la guida del cardinale Stefan Wyszyński, liberato dall'internamento, si sforzò di ricostruire la sua posizione di guida spirituale e depositaria della tradizione nazionale e patriottica basata sul cristianesimo, in opposizione all'ideologia atea comunista. L'anniversario del Millennio del battesimo della Polonia (o, per essere più precisi, il millesimo anniversario del battesimo del principe Mieszko I) fu un'occasione unica per il confronto di due diverse politiche della memoria, al centro delle quali c'era l'interpretazione degli eventi del X secolo. Nella retorica del partito, l'ingresso di Mieszko I, un principe della dinastia Piast, nelle pagine della storia era una conseguenza dello sviluppo a lungo termine delle strutture proto-statali precristiane; mentre la parte ecclesiastica enfatizzava il significato di rottura dell'atto di cristianizzazione come incorporazione della Polonia nella civiltà latina dell'Europa occidentale: l'atto del battesimo nel rito romano era anche il momento che segnava il ruolo storico della Polonia come "antemurale" orientale dell'Europa. Nella narra-

<sup>18</sup> RUTKOWSKI, *Nauki historyczne* cit., pp. 201-210.



zione dello Stato, fin dall'inizio le relazioni della Polonia con l'Occidente, rappresentato dal suo immediato vicino, la Germania, furono segnate dall'ostilità e dal desiderio di dominare il partner slavo; i primi Piast resistettero all'espansione territoriale dei tedeschi a Est e questo fattore fu trattato come un elemento chiave dell'identità polacca. L'atto di accettare la nuova fede di Roma attraverso la Chiesa di Boemia piuttosto che da quella di Germania fu presentato come parte di questa politica. Il problema divenne particolarmente attuale a partire dal 1965, quando i vescovi polacchi indirizzarono ai vescovi tedeschi una lettera con la famosa frase «perdoniamo e chiediamo perdono», in cui facevano appello alla riconciliazione polacco-tedesca in uno spirito di riconoscimento dei reciproci torti. Questa lettera fu accolta con critiche nella società polacca, di cui le autorità approfittarono evidenziando il tema delle relazioni polacco-tedesche nelle celebrazioni del Millennio<sup>19</sup>.

I medievalisti erano ben consapevoli che questo anniversario, dettato dalla propaganda, era una buona occasione per continuare la ricerca interdisciplinare sull'Alto Medioevo, che era stata ridotta in seguito allo scioglimento della Direzione di Ricerca sulle Origini dello Stato Polacco nel 1953. Non sorprende quindi che, nel 1958, Gieysztor e Manteuffel divennero membri del Comitato Preparatorio per la Celebrazione del Millennio dello Stato Polacco, nominato dal Consiglio di Stato. Il compito principale posto dalle autorità statali agli studiosi era quello di neutralizzare il significato del battesimo della Polonia, dimostrando il carattere autoctono delle istituzioni politiche e legali dello Stato polacco e relativizzando il significato dell'adozione del cristianesimo e della connessa ricezione dei modelli occidentali. Inoltre, un elemento di preparazione alle celebrazioni del Millennio fu il richiamo agli anniversari di altri eventi storici medievali che cadevano nei primi anni Sessanta. Tra questi, il 600° anniversario della fondazione della prima Università a Cracovia (1364-1964), il 550° anniversario della vittoriosa battaglia contro l'Ordine teutonico a Grunwald (1410-1960) e il 500° anniversario del trattato di Toruń, che pose fine alle guerre polacco-teutoniche (1466-1966). Particolarmente interessanti per il governo erano gli eventi legati alla rivalità della Polonia con l'Ordine teutonico, che potevano essere utilizzati sia nell'ambito della retorica antitedesca che in quella anti-Chiesa. Tuttavia,

<sup>19</sup> B. NOSZCZAK, *'Sacrum' czy 'profanum'? Spór o istotę Milenium polskiego (1949-1966)*, Warszawa 2002; A. RAJEWSKI, *Spór o przeszłość. Historia Polski w narracji Kościoła i Państwa w okresie obchodów milenijnych (1956-1966)*, in *Pół wieku Millenium. Religijne, polityczne i społeczne aspekty obchodów tysiąclecia chrztu Polski (1956-1966/1967)*, cur. B. NOSZCZAK, Warszawa 2017, pp. 909-935.

consapevoli del ruolo assegnato loro dal partito nella rivalità con la Chiesa, gli storici seppero sfruttare questa opportunità politica per raccogliere ingenti finanziamenti per continuare le loro vaste ricerche archeologiche, pubblicare edizioni di fonti per la storia più antica della Polonia e preparare una serie di opere di divulgazione scientifica. Il prezzo che dovettero pagare fu, soprattutto, quello di legittimare con la loro autorità l'interpretazione statale della storia, anche nella sua versione volgarizzata rivolta al grande pubblico<sup>20</sup>.

Il 1968, passato alla storia dell'Università di Varsavia per la brutale repressione delle proteste studentesche anti-regime e per l'ondata di purghe antisemite orchestrate dalle fazioni nazionaliste del Partito, fu vissuto dall'ambiente medievistico dell'IS UV in modo relativamente tranquillo. Gli anni Settanta e Ottanta furono un periodo di stabilità per la cerchia dei medievisti di Varsavia. Il Medioevo sembrava un'area relativamente sicura dal punto di vista ideologico, e anche i temi di ricerca erano sorvegliati da storici influenti della vecchia generazione, che non erano molto disposti ad accettare proposte di temi di lavoro che potessero essere considerati provocatori. La posizione personale di Aleksander Gieysztor, e in seguito anche di Henryk Samsonowicz (direttore dell'IS UV nel 1975-1980), che agli occhi delle autorità di partito garantiva il mantenimento di uno *status quo* sicuro per entrambe le parti, faceva sì che i medievisti dell'IS godessero di una relativa libertà, anche in termini di contatti internazionali. Va ricordato, tuttavia, che l'ottenimento del passaporto era strettamente regolamentato dalle autorità e i viaggi all'estero avvenivano sotto la stretta sorveglianza dei servizi segreti. Ciò ostacolò lo sviluppo soprattutto delle giovani generazioni di ricercatori. In ogni caso, la situazione dei medievisti di Varsavia era incomparabilmente migliore rispetto a quella di altri centri di ricerca in Polonia: i contatti internazionali di Manteuffel, Gieysztor e Małowist prima della guerra, le alte posizioni che occupavano nelle istituzioni scientifiche e l'accesso relativamente facile di questi ricercatori alle autorità fecero sì che, a parte il periodo di stretto isolamento durante gli anni staliniani, essi fossero in grado non solo di viaggiare regolarmente per conto proprio, ma anche di inviare i loro colleghi più giovani all'estero con borse di studio finanziate da istituzioni occidentali. A partire dagli anni Sessanta si ricostruì e si rafforzò la rete di collegamenti con le istituzioni scientifiche francesi (come la VI<sup>e</sup> Section de l'École Pratique des Hautes Etudes e poi l'École des Hautes Études en Scien-

<sup>20</sup> NOSZCZAK, *Antymilenium* cit., pp. 112-122, 175-178.

ces Sociales) e italiane (come l'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo<sup>21</sup>, l'Istituto Internazionale di Storia Economica Francesco Datini di Prato<sup>22</sup> o la Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo di Spoleto)<sup>23</sup>. Gli studiosi francesi visitarono regolarmente Varsavia, tra cui Fernand Braudel, Georges Duby e Jacques Le Goff (il cui rapporto con i medievisti di Varsavia divenne stretto anche grazie alla moglie). Grazie a ciò, gli studiosi di Varsavia ebbero un accesso relativamente più facile alla letteratura scientifica straniera, che le biblioteche polacche non erano in grado di acquistare in modo sistematico, non solo a causa di vincoli politici, ma soprattutto per mancanza di risorse finanziarie. Il rapporto tra l'ambiente della scuola delle *Annales* e gli studiosi di Varsavia è, inoltre, un esempio di accoglienza reciproca: Braudel stesso era interessato ai presupposti metodologici e ai risultati delle ricerche di marxisti eterodossi come Małowist o Witold Kula e questo interesse per il marxismo influenzò la sua volontà di mantenere i contatti<sup>24</sup>. Questo tipo di accettazione benevola da parte di importanti rappresentanti della scienza occidentale era gradita alle autorità polacche. Esse approvavano quindi anche i gesti simbolici volti a valorizzare il partner occidentale: ad esempio Fernand

<sup>21</sup> J. KUJAWIŃSKI, *Girolamo Arnaldi e la sua Polonia*, in *Girolamo Arnaldi (1929-2016)*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Roma 31 gennaio-1 febbraio 2017), cur. I.L. SANFILIPPO - M. MIGLIO, Roma 2018, pp. 129-159. Girolamo Arnaldi e Aleksander Gieysztor sono stati tra i promotori della creazione, nel 1983, della Scuola Storica Italo-Polacca di Roma presso l'Istituto Sturzo: I. GORAL, *Szkoła historyczna włosko-polska w Rzymie - Scuola storica italo-polacca di Roma (międzynarodowy program stypendialny, 1983-1996)*, «Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej», 8/1 (2010), pp. 155-163.

<sup>22</sup> Henryk Samsonowicz è stato dal 1979 membro del Comitato Scientifico della Fondazione dell'Istituto Internazionale di Storia Economica "F. Datini" e successivamente anche del Consiglio di Amministrazione della stessa Fondazione.

<sup>23</sup> Il lascito archivistico di Gieysztor contiene una serie di materiali che confermano l'intensità dei suoi contatti con il CISAM, tra cui le lettere di raccomandazione rilasciate a giovani medievisti che chiedevano di partecipare a convegni organizzati dal CISAM: Varsavia, *Archiwum Polskiej Akademii Nauk*, III-352 *Materiały Aleksandra Gieysztora*, B 710, J 871, J 872.

<sup>24</sup> P. PLESKOT, *Marxism in the historiography of 'Annales' in the opinion of its creators and critics*, «Acta Poloniae Historica», 96 (2007), pp. 183-205; PLESKOT, *Nonostante la Cortina di ferro. Un tentativo di spiegazione riguardo al fenomeno delle somiglianze metodologiche tra alcuni storici polacchi e l'ambiente delle «Annales» francesi (1956-1989)*, in *Clio nei socialismi reali. Il mestiere di storico nei regimi comunisti dell'Europa orientale*, cur. S. SANTORO - F. ZAVATTI, Milano 2020, pp. 99-120.

Braudel ricevette una laurea honoris causa dall'Università di Varsavia nel 1967 e fu anche insignito di alte onorificenze statali<sup>25</sup>.

Non bisogna dimenticare, tuttavia, che dietro questo quadro relativamente ottimistico della situazione dei medievisti di Varsavia vi era la triste realtà di un sistema totalitario oppressivo. Dopo il 1948, le repressioni colpirono molti storici coinvolti nelle attività clandestine durante e dopo la Seconda guerra mondiale, con condanne a morte e molti anni di carcere. Durante il periodo staliniano, gli storici indisciplinati o ideologicamente sospetti venivano licenziati o la loro carriera veniva ostacolata. Il 1968 fu teatro di tragedie personali per quegli studiosi che, a causa della loro origine ebraica, divennero vittime di persecuzioni politiche. Inoltre, il coinvolgimento in attività di opposizione negli anni Settanta e Ottanta poteva comportare, nel migliore dei casi, il licenziamento dal lavoro, nel peggiore pene detentive e divieti di pubblicazione. Durante tutto il periodo in questione, comunque, i medievisti non rimasero semplici osservatori passivi degli eventi politici. Vi parteciparono attivamente, talvolta pagando un prezzo elevato. Gli anni Settanta e soprattutto gli anni Ottanta furono anche un periodo di polarizzazione interna tra gli storici, quando emerse una generazione più giovane di personale universitario impegnato politicamente, che rifiutò la politica di "difesa della sostanza" a favore di un'aperta dichiarazione di opposizione al regime. Tra questi c'era Marek Barański, un medievista che si occupava di storia della Polonia del XIII secolo, nonché attivista dell'opposizione democratica che lavorava con il Comitato di difesa degli operai (Komitet Obrony Robotników – KOR): licenziato dalle autorità universitarie nel 1978, fu arrestato e internato dopo la dichiarazione della legge marziale (13 dicembre 1981)<sup>26</sup>. I medievisti furono attivi anche durante gli eventi del 1980-1981<sup>27</sup>, quando si impegnarono per estendere l'autonomia universitaria. Questi sforzi ebbero successo nell'autunno del 1980, quando Henryk Samsonowicz, anch'egli medievista, fu eletto rettore in un'elezione democratica. Si trattò della

<sup>25</sup> P. PLESKOT, *Intelektualni sąsiedzi. Kontakty historyków polskich ze środowiskiem 'Annales' 1945-1989*, Warszawa 2015.

<sup>26</sup> Sebbene sia riuscito a tornare all'IS UV, è stato costantemente sorvegliato dai servizi segreti fino al cambio di regime del 1989; T.P. RUTKOWSKI, *Kryptonim 'Marek'. Marek Barański w świetle akt Służby Bezpieczeństwa PRL*, in *Kościół w Polsce a sąsiedzi*, cur. J. GRABOWSKI - T.P. RUTKOWSKI, Warszawa 2017, pp. 15-31; M. BARAŃSKI, *Wspomnienia 1943-1989*, Warszawa 2020, pp. 355ss.

<sup>27</sup> T.P. RUTKOWSKI, *Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego w czasach 'Solidarności' i stanu wojennego*, in *Tradycje i współczesność* cit., pp. 448-458.

prima elezione libera di un rettore dell'Università dopo la Seconda guerra mondiale<sup>28</sup>. Nel 1989, durante le trattative tra l'opposizione e il governo, che avrebbero portato a una svolta politica incruenta in Polonia, due medievisti ed ex direttori dell'IS UV sedettero alla famosa Tavola Rotonda tra le parti. Ma è interessante notare che le circostanze li posero su fronti opposti: Gieysztor dalla parte del governo, Samsonowicz dalla parte dell'opposizione democratica.

Tuttavia, è Karol Modzelewski (1937-2019) che rimane un esempio emblematico del complicato destino di un medievista che decideva di esprimersi apertamente contro il regime, pur rimanendo uno studioso attivo per tutta la vita. Il suo lavoro su una tesi di dottorato sul sistema economico della Polonia orientale fu interrotto dall'arresto e dalla condanna per aver pubblicato, insieme a Jacek Kuroń, una *Lettera aperta al Partito* nel 1965. Nonostante gli sforzi del suo relatore, Aleksander Gieysztor, le autorità impedirono a Modzelewski di continuare a lavorare al suo dottorato in carcere e, dopo la sua liberazione nel 1967, il rettore dell'Università di Varsavia gli negò il permesso di riprendere gli studi di dottorato<sup>29</sup>. A Modzelewski fu anche vietato di pubblicare per lungo tempo, e negli anni successivi i suoi testi scientifici furono soggetti a una meticolosa censura. Arrestato il 13 dicembre 1981, dopo l'imposizione della legge marziale in Polonia da parte del generale Wojciech Jaruzelski, nel carcere scrisse il libro *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej* (*Contadini nella prima monarchia di Piast*), che contrabbandò dietro le mura della prigione con l'aiuto del suo avvocato. Nel 1990, Modzelewski fu insignito del titolo di professore sulla base dell'alto valore scientifico di questo libro. È noto, tuttavia, che Clio ha talvolta un senso dell'umorismo malizioso. Secondo la procedura in vigore in Polonia, il titolo di professore venne conferito dal Presidente. E nel 1990, in virtù di un accordo tra le autorità e l'opposizione alla suddetta Tavola Rotonda, il presidente era Wojciech Jaruzelski, che quindi conferì il titolo al suo ex prigioniero. Un altro testo di Modzelewski, ovvero la relazione che avrebbe dovuto tenere a

<sup>28</sup> Henryk Samsonowicz (1930-2021), allievo di Marian Małowist, specializzato in storia sociale ed economica del tardo Medioevo, appartenne al Partito Operaio Unificato Polacco dal 1956, ma nel 1980 sostenne le rivolte operaie e aderì a *Solidarność*. Ha mantenuto la carica di rettore dell'Università solo fino all'aprile 1982, quando, già sotto la legge marziale, è stato destituito da una decisione delle autorità: J. PYSIAK - M. TYMOWSKI, *Henryk Samsonowicz (23 I 1930 - 28 V 2021)*, «Kwartalnik Historyczny», 128/4 (2021), pp. 1026-1027.

<sup>29</sup> A. FRISZKE, *Anatomia buntu. Kuroń, Modzelewski i komandosi*, Kraków 2010, pp. 330-349; 483.

Spoletto nel 1982, fu scritto in carcere e trasportato di nascosto fuori dalle mura dal cappellano del carcere e poi trasportato illegalmente da Aleksander Gieysztor a Roma. A Spoletto, Girolamo Arnaldi lesse il testo in assenza dell'autore<sup>30</sup>. Nelle sue memorie, Karol Modzelewski descrisse le circostanze in cui fu scritto il suo intervento: «A Białolęka [una prigione dove erano detenuti i prigionieri politici], sebbene non avessi un laboratorio per il mio lavoro, avevo il tempo, la voglia, carta e penna, e il mio libro *Organizzazione economica dello Stato di Piast* [Modzelewski lo aveva con sé al momento dell'arresto] [...] Ero seduto in una cella a due con Seweryn Jaworski, che capì che avevo bisogno di concentrarmi, e costruì, usando contenitori di latta per la marmellata, i cordoncini dei pantaloni della prigione come stoppino e lo strutto come combustibile, una specie di torcia in modo da poter scrivere dopo lo spegnimento delle luci»<sup>31</sup>.

Questa citazione sembra cogliere bene la semplice verità che la scienza onesta può essere praticata anche in condizioni estremamente difficili. Perché la libertà scientifica inizia e finisce nella mente dello studioso.

<sup>30</sup> K. MODZELEWSKI, *L'organizzazione dello stato polacco nei secoli X-XIII. La società e le strutture del potere*, in *Gli Slavi occidentali e meridionali nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1983 (XXX Settimana), pp. 557-596; MODZELEWSKI, *Zajeżdżimy kobyłę historii. Wyznania poobijanego jeźdźca*, Warszawa 2013, pp. 344-345; KUJAWIŃSKI, *Girolamo Arnaldi cit.*, pp. 153-155.

<sup>31</sup> MODZELEWSKI, *Wyznania cit.*, p. 344.

GIAN LUCA BORGHESE

“IL PRINCIPE E IL POVERO (CONTADINO)”.  
ICONE DEL MEDIEVALISMO UNGHERESE  
IN EPOCA COMUNISTA

Se è vero che il medievalismo nell’Ungheria comunista assunse tratti in parte simili a quelli osservati in altri regimi comunisti<sup>1</sup>, vale sicuramente la pena indagarne gli aspetti specifici che esso poté sviluppare. L’impressione iniziale per cui in Ungheria l’epoca comunista rappresenti un periodo di relativa demedievalizzazione, dopo l’indigestione di medievalismo caratteristica del periodo del Compromesso (1867-1918) e del regime dell’ammiraglio Miklós Horthy (1920-1944), e prima di una nuova ondata nell’Ungheria postcomunista, deve essere assolutamente riconsiderata esplorando diversi filoni.

In questa indagine, siamo fortunatamente aiutati dagli studi già pubblicati da diversi storici. Oltre ai fondamentali saggi di Gábor Klaniczay<sup>2</sup>, citiamo il recentissimo, importante libro di Nora Berend sulla figura di S. Stefano re d’Ungheria<sup>3</sup> o il saggio di Norbert C. Tóth su György Dózsa<sup>4</sup>. Numerose sono infatti le prospettive a partire dalle quali è possibile esamina-

<sup>1</sup> J.M. BAK - G. KLANICZAY, *The Middle Ages after the Middle Ages: Popular Traditions and Medievalism*, in *Oxford Handbook of Medieval Central Europe*, cur. N. ZEČEVIĆ - D. ZIEMANN, Oxford 2022, pp. 567-588: 573-575.

<sup>2</sup> Riflessioni approfondite sul rapporto tra ricerca storica, mito e politica a proposito della costruzione del Regno ungherese cristiano a opera dei primi rappresentanti della dinastia degli Árpád durante l’epoca comunista e postcomunista si trovano in particolare in G. KLANICZAY, *La royauté sacrée des Arpadiens dans l’historiographie hongroise médiévale et moderne*, «Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 157 (2013), pp. 595-619.

<sup>3</sup> N. BEREND, *Stephen I, the First Christian King of Hungary: From Medieval Myth to Modern Legend*, Oxford 2024.

<sup>4</sup> N.C. TÓTH, *Dózsa György. Kultusz és történelem*, Pécs 2024.

re le diverse sfaccettature del medievalismo ungherese comunista; tentiamo tuttavia un primo approccio sistematico-tipologico.

Un primo grande filone del medievalismo comunista ungherese sarebbe rappresentato dalla gestione della memoria della fondazione e della continuità dello Stato ungherese medievale, dalla figura di S. Stefano in poi: una tematica su cui il regime comunista difficilmente poteva evitare di prendere posizione.

Un secondo filone sarebbe quello dell'origine orientale degli Ungheresi, della loro emigrazione iniziale dalle terre di origine, dell'esistenza di specificità culturali in rapporto con il mondo della steppa turco-mongola. Questo tema, in parte riconducibile alla corrente del Turanismo (ossia all'esaltazione delle presunte origini steppiche della cultura ungherese), rappresenta una tendenza controcorrente nel quadro di una riflessione sul medievalismo. L'esaltazione del Turanismo, dalla sua nascita fino al 1945 sempre più associata ai movimenti di estrema destra, fu infatti proibita dal regime comunista. Si tratta dunque di una forma di medievalismo semiclandestino durante il nostro periodo<sup>5</sup>.

Un terzo filone fa riferimento all'immaginario delle lotte popolari contro l'oppressione feudale. Questa tematica trova il suo punto nodale nell'esaltazione della rivolta contadina del 1514, ma è anche rintracciabile in certi tratti dei classici del romanticismo ungherese, come la tragedia *Bánk Bán*, incentrata sull'assassinio della regina d'Ungheria Gertrude di Merania nel 1213 in seguito a una congiura di nobili ungheresi, presentata dal testo teatrale di József Katona nel 1819 come la giusta vendetta di un alto dignitario in difesa del popolino schiacciato dall'arroganza di una corte dominata dagli stranieri<sup>6</sup>. Il testo di Katona aveva, attraverso il personaggio del contadino Tiborc, una dimensione socializzante che fu messa a fuoco da diversi adattamenti comunisti, tra cui spicca quello del 1987 per la regia di Sándor Szőnyi<sup>7</sup>.

Un quarto filone concernerebbe la lotta per l'indipendenza contro l'Impero ottomano, dalla difesa delle frontiere prima della sconfitta di Mohács

<sup>5</sup> A proposito del Turanismo nell'Ungheria comunista (e nei *milieux* ungheresi in esilio durante lo stesso periodo), si veda B. ABLONCZY, *Keletre, Magyar! A magyar turanizmus története*, Budapest 2016, in particolare pp. 208-242. Di questo libro esistono ormai una traduzione francese, *Vers l'est, Magyar! Histoire du touranisme hongrois*, Paris 2021 e una traduzione inglese, *Go East! A history of Hungarian Turanism*, Bloomington (IN), 2022.

<sup>6</sup> J. KATONA, *Bánk bán*, Budapest 1819 (nuova ed. 2004).

<sup>7</sup> Il testo della tragedia, scritto in un ungherese molto particolare, tipico degli audaci esperimenti caratteristici dell'inizio del processo di *nyelvújítás* (rinnovamento della lingua) e non di facilissimo approccio già nella seconda parte del XX secolo, è stato oggetto di operazioni letterarie tra il 1945 e il 1990 che potrebbero essere riesaminate per giudicare fino a che



nel 1526 all’assedio di Eger nel 1552, un tema che fece uno spettacolare ritorno nel 1968 con il film di successo *Egri Csillagók*, ispirato al romanzo di Géza Gárdonyi del 1901<sup>8</sup>. Interessante sottolineare che questa tematica, con l’esaltazione nazionalista che comportava, fu oggetto di una fortunata parodia nel 1970: la commedia *Gyula vitéz, télen-nyáron* (*Il prode Gyula, d’inverno come d’estate*) che metteva in scena, in una specie di *mise en abîme*, le sventure di un uomo del popolo selezionato per diventare l’eroe di una serie televisiva incentrata sulla lotta contro i Turchi verso il 1500, con la parodia di un dibattito televisivo sull’accuratezza storica della serie stessa. Nell’Ungheria del decennio 1970, il medievalismo poteva dunque sfociare nella parodia di se stesso: un monito a stare in guardia dal riuso non scientifico del Medioevo.

Esaminiamo ora due casi specifici.

Sotto il governo di Mátyás Rákosi (1948-1953), e poi sotto quello di János Kádár (1956-1988), il personaggio storico di Stefano I, re d’Ungheria e santo (ca.975-1038), fu oggetto di una riconsiderazione e reinterpretazione strettamente connesse alle esigenze politiche e al tipo di relazioni internazionali intrattenute dall’Ungheria comunista.

Stefano d’Ungheria, considerato l’uso che si era fatto della sua immagine nell’Ungheria del regime dell’ammiraglio Miklós Horthy (1920-1944), sarebbe dovuto scomparire dall’immaginario collettivo della società comunista ungherese. Invece vi ebbe un posto di rilievo, strettamente connesso e indicativo dell’evoluzione della politica comunista negli oltre quarant’anni di esistenza del regime.

Storicamente, Stefano fu il primo re d’Ungheria, incoronato nel 1000 o 1001, dopo essere succeduto a suo padre Géza nel 997 come gran principe degli Ungari. Consolidò il suo potere sconfiggendo il pagano Koppány, suo parente e rivale per il trono, con l’aiuto di capi clan ungheresi fedeli e truppe tedesche, protesse il Regno dall’aggressione tedesca dell’imperatore Corrado II, ne organizzò l’amministrazione suddividendo il territorio in contee affidate a governatori di nomina regia. Con l’istituzione di un arcivescovato

punto esse abbiano accentuato la tematica “para-rivoluzionaria” dell’opera. Si veda in particolare, per un leggero rimaneggiamento da parte di una personalità di sinistra, con un rapporto ambiguo con il regime comunista, J. KATONA, *Bánk bán*, Budapest 1976, nell’adattamento di G. ILLYÉS. Sulla natura di questa operazione, si veda J. KATONA, *Bánk bán*, Budapest 2019, edizione del testo originale con traduzione-parafraresi in ungherese contemporaneo di Á. NÁD-ASDY, p. 15.

<sup>8</sup> G. GÁRDONYI, *Egri csillagók*, Budapest 1901 (nuova ed. 2023).

e diversi vescovati gettò le basi di un'organizzazione ecclesiastica nel Regno d'Ungheria indipendente dall'Impero ottoniano. Devoto cristiano, diversamente da suo padre che si era limitato a ricevere il battesimo, cercò, anche con la forza, di accelerare la cristianizzazione del Regno. Per tutto ciò, fu canonizzato come santo già nel 1083.

Negli anni tra il 1945 e il 1950, che videro la progressiva affermazione del Partito comunista in Ungheria fino alla sua completa vittoria nelle elezioni nel 1949 e il voto in Parlamento di una Costituzione o Legge fondamentale di ispirazione sovietica, la figura del primo re ungherese non venne rigettata. La storiografia comunista avrebbe avuto a disposizione il personaggio ideale da contrapporre al re Stefano, se lo avesse voluto, ossia il principe Koppány, che fin dalla prima metà del XIX secolo nell'immaginario collettivo aveva cominciato ad assumere, nel suo scontro con Stefano, i caratteri del custode e difensore della originaria cultura e religione degli Ungheresi, secondo una interpretazione storiografica prima romantica, poi turanista<sup>9</sup>. Ma un ribaltamento così spettacolare della prospettiva storiografica tradizionale non fu possibile neanche per l'Ungheria comunista sotto il governo di Mátyás Rákosi e poi di János Kádár. Rákosi, segretario generale del Partito dei Lavoratori ungheresi, impostava così il discorso:

La storia millenaria della nazione ungherese dimostra che il popolo ungherese è stato forte e rispettato quando era all'avanguardia sulla via del progresso umano universale. Consideriamo quindi giustamente come nostri antenati e consanguinei da S. Stefano a Rákóczi e Kossuth, fino ai martiri della resistenza nazionale appena defunti, tutti coloro che, come noi, hanno combattuto allo stesso tempo per la causa comune dell'Ungheria e dell'umanità<sup>10</sup>.

Noi, Comunisti ungheresi e, insieme a noi, la democrazia popolare, preserviamo e coltiviamo con la massima cura tutte le tradizioni vive e in via di sviluppo della millenaria storia ungherese. Ci adoperiamo affinché le buone tradizioni non solo siano preservate, ma ricevano anche nuova vita e nuovi contenuti nella democrazia del nostro popolo<sup>11</sup>.

[...] la lotta secolare contro la conquista turca e l'oppressione tedesca possano diventare un patrimonio comune del nostro popolo: la sua lotta, la sua

<sup>9</sup> BEREND, *Stephen I* cit., pp. 61-62.

<sup>10</sup> M. RÁKOSI, *A magyar demokráciáért*, Budapest 1948, p. 181.

<sup>11</sup> Dal discorso di Rákosi al Parlamento ungherese nella seduta del 17 agosto 1949, pubblicato poi in M. RÁKOSI, *A békeért és a szocializmus építéséért*, Budapest 1951, p. 131.

serie di brillanti battaglie per la libertà coincisero con la causa del progresso internazionale. Gli Asburgo, i decenni controrivoluzionari di Horthy hanno fatto di tutto per insabbiarlo, dimenticarlo e seppellirlo, ma questa è la parte migliore della nostra storia per merito delle sue tradizioni progressiste. Ora che abbiamo riconquistato la nostra indipendenza nazionale, ora più che mai, è giunto il momento di tornare indietro alle tradizioni vivificanti e responsabilizzanti di Hunyadi, Rákóczi, Kossuth, Petőfi. Queste tradizioni proclamano che il nostro Paese è stato forte, rispettato e indipendente quando ha legato il proprio destino al progresso internazionale [...]»<sup>12</sup>.

L'elaborazione di questa teoria della storia per la quale un personaggio storico, che era stato al centro della propaganda medievalizzante del regime horthyano, poteva benissimo entrare nella schiera dei “padri antesignani del progresso sociale” non risultava però così ben spiegata dagli interventi del compagno Rákosi; tanto che un articolo anonimo e dal chiaro titolo *Mátyás Rákosi e la scienza della storia ungherese*, infarcito di citazioni dello stesso Rákosi, se ne fece successivamente carico:

I Comunisti, infatti, apprendono dalla Storia stessa le modalità dell'attività di costruzione storica e per tanto prestano la massima attenzione agli eventi storici [...] La storia è il teatro della lotta tra forze progressiste e reazionarie, e anche le tradizioni progressiste del passato storico sono una grande risorsa nelle lotte del presente. Il compagno Rákosi richiama innanzitutto l'attenzione sulla forza viva delle tradizioni progressiste, sulla grande importanza di «vivere e sviluppare le tradizioni. Noi, Comunisti ungheresi e, insieme a noi, la democrazia popolare, preserviamo e coltiviamo con la massima cura tutte le tradizioni vive e in via di sviluppo della millenaria storia ungherese. Ci adoperiamo affinché le buone tradizioni non solo siano preservate, ma ricevano anche nuova vita e nuovi contenuti nella democrazia del nostro popolo». [...] Ci sono stati momenti nella storia ungherese in cui le forze trainanti del progresso erano personalità eccezionali di altre classi. Ma anche costoro, dice il compagno Rákosi, sono «i nostri antenati e consanguinei», perché hanno saputo rendere il popolo ungherese forte e rispettato proprio seguendo la via del progresso. [...] Alla fondazione dello Stato da parte del re Stefano la storiografia borghese ungherese ha attribuito il significato e l'essenza di una rivolta contro l'Oriente e dell'unione dell'Ungheria all'Occidente. La storiografia controrivoluzionaria ha più volte sottolineato che il grande passo compiuto da Stefano nella direzione

<sup>12</sup> M. RÁKOSI, *A szocializmus építésének útján*, in RÁKOSI, *A békeért* cit., pp. 436ss.: osservazioni conclusive al II Congresso del Partito dei Lavoratori Ungheresi, Budapest 24 febbraio-2marzo 1951.

del progresso fu quello di unirsi all'Occidente "civilizzato" in opposizione all'Oriente "barbaro". Non è per questo che il compagno Rákosi identifica la figura del re Stefano come un esempio delle nostre tradizioni avanzate. Lo Stato di Santo Stefano, costruito sulle basi dell'organizzazione statale slava, fu sì un grande passo in avanti nella direzione del progresso generale, ma perché condusse il popolo ungherese attraverso una società di classe, in opposizione alle forme antiche della società primitiva, verso un ordine più avanzato che ne assicurava la sopravvivenza e il progresso<sup>13</sup>.

Il concetto di "tradizioni avanzate", proclamato da Rákosi nel suo discorso in Parlamento del 17 agosto 1949 e più chiaramente illustrato nell'articolo anonimo sul periodico *Századok* nel 1952, era principalmente una elaborazione di József Révai, editore capo del quotidiano *Szabad Nép* dal 1945 al 1950, ministro della cultura dal 1949 al 1953 e ideologo del regime. La figura di S. Stefano, indicato senza imbarazzi con il suo titolo devozionale, veniva collocata da Révai nel pantheon ungherese dei padri precursori del progresso sociale con l'avallo del modello storiografico sovietico, che dal 1935 considerava degne della memoria collettiva le figure di sovrani che avevano costruito e difeso, in condizioni anche molto difficili, lo Stato: se il popolo russo annoverava Pietro I tra i grandi del passato, allora il popolo magiaro doveva ben custodire la memoria del primo re ungherese<sup>14</sup>: infatti «dobbiamo ravvisare come l'aspetto più significativo del sovrano ungherese l'aver affrontato il passato e i suoi rappresentanti con il pugno di ferro, guidando il popolo ungherese nella direzione del progresso storico. A quel tempo, il feudalesimo era rivoluzionario, nuovo e antico come lo è il socialismo alla nostra epoca»<sup>15</sup>.

Si attribuiva allora al sovrano ungherese fondatore dello Stato la capacità di fare tesoro dell'eredità slava presente nel Paese: gli Slavi avevano un'agricoltura più sviluppata, dalla quale gli Ungheresi avevano imparato praticamente tutto, ed erano anche all'origine di quel sistema di governo territoriale

<sup>13</sup> ANONIMO, *Rákosi Mátyás és a magyar történettudomány*, «Századok», 86 (1952), pp. 1-23: 2.

<sup>14</sup> J. RÉVAI, *Marxizmus, népiesség, magyarság*, Budapest 1948, p. 43.

<sup>15</sup> J. RÉVAI, *1848-1867 és Magyarország nemzeti jövője [1937]*, rist. RÉVAI, *Válogatott történelmi írások*, I, Budapest 1966, p. 270. Come ha giustamente osservato D. KOVÁCS, *A kommunista hagyománypolitika kezdetei Magyarországon Ideológia és hagyományértelmezés viszonya a KMP politikájában (1936-1939)*, in „Tudják már a kisgyerekek is”. *Tanulmányok a proletárdiktatúra ideológiai és kulturális alapjainak megteremtéséről*, cur. A. MÁTHÉ, Budapest 2017, pp. 11-100: 83: «I meriti di Santo Stefano o della famiglia Hunyadi erano stranamente simili alle virtù che gli storici sovietici rinvenivano in Pietro il Grande, Ivan il Terribile o persino Alexander Nevsky».

dei comitati, promosso dal re Stefano, come l'origine slava della parola ungherese per “contea” (*megye*) chiaramente indicherebbe<sup>16</sup>.

La prospettiva slavizzante era funzionale al controbilanciamento della storiografia degli anni Venti e Trenta di Bálint Hóman (1885-1951), storico e politico ungherese, che nella sua produzione storiografica aveva interpretato il cristianesimo di Stefano d'Ungheria e il suo programma di cristianizzazione del Regno come espressione di un netto filo-germanesimo, un'aspirazione ad integrarsi in una Europa occidentale dominata dall'Impero ottoniano<sup>17</sup> che rispecchiava sinistramente la politica estera del governo dell'ammiraglio Horthy<sup>18</sup>. Dal suo esilio in Unione Sovietica, Révai già nel 1937 a questo proposito, proprio contro la storiografia di Hóman, aveva scritto:

L'asse Berlino-Roma è la nuova alleanza reazionaria delle potenze che vogliono trattenere la ruota della storia e allo stesso tempo il becchino dell'indipendenza nazionale dell'Ungheria. L'applicazione moderna dell'idea di politica estera di Santo Stefano corrisponde oggi a un accordo con i piccoli Stati che circondano l'Ungheria e a una stretta cooperazione con le grandi potenze democratiche che proteggono la pace, al fine di evitare che l'inferno marrone [*barna pokol*], il fascismo con la svastica invadano l'Europa centrale e orientale e l'Ungheria<sup>19</sup>.

Stefano I rimase un personaggio positivo, che aveva saputo riconoscere e far tesoro di quanto di slavo aveva trovato nel suo Paese, che sì, aveva sconfitto l'opposizione magiara di Koppány e dei suoi alleati anche con l'aiuto tedesco, ma poi aveva stabilizzato e difeso il Regno contro il tentativo di conquista dell'imperatore Corrado II<sup>20</sup>. La personale adesione di Stefano al cristianesimo e la cristianizzazione del Regno a tappe forzate, con le buone o le cattive, rimanevano gli aspetti più delicati da trattare e venivano spiegati come un'inevitabile scelta di *real politik* per consentire al Regno di sopravvivere e consolidarsi in un contesto europeo fieramente anti-pagano che,

<sup>16</sup> E. MOLNÁR, *Szent István*, Budapest 1945, p. 8; cfr. L. VESZPRÉMY, *Szent István és az államalapítás*, Budapest 2002, pp. 551-554; BEREND, *Stephen I* cit., p. 9.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>18</sup> ANONIMO, *Rákosi Mátyás* cit., p. 2: «E Stefano non raggiunse questo obiettivo organizzando uno Stato sul modello franco-tedesco, come lo promuoveva la vecchia storiografia e soprattutto la storia spettrale sotto influenza nazista, secondo la quale “la cultura ungherese era essenzialmente una derivazione della cultura franco-tedesca”»; cfr. anche M. RÁKOSI, *A magyar jövőért*, Budapest 1947, p. 117.

<sup>19</sup> RÉVAI, *Válogatott* cit., pp. 272-273.

<sup>20</sup> BEREND, *Stephen I* cit., p. 64.

altrimenti, lo avrebbe divorato<sup>21</sup>. L'organizzazione ecclesiastica istituita da Stefano, indipendente dalla potente e ricca gerarchia ecclesiastica tedesca, avrebbe rappresentato un freno all'ingerenza e all'imperialismo occidentale, sconfitto con le armi, le istituzioni e la diplomazia<sup>22</sup>. Ma il cristianesimo del re e la cristianizzazione dello Stato rimasero gli aspetti sui quali era opportuno soffermarsi il meno possibile e che a partire dal 1951 vennero apertamente criticati nei manuali di storia per le scuole<sup>23</sup>, principalmente per l'asservimento alla Chiesa cattolica dei lavoratori, obbligati al pagamento della decima e alla pratica religiosa, con punizioni corporali per i renitenti. Con la pubblicazione nel 1956 della monografia sul re, intitolata *István király*, dello storico del diritto György Bónis, nel rispetto dei canoni della storiografia di stampo marxista la centralità del ruolo di Stefano venne ridimensionata a profitto di quello che doveva essere riconosciuto come il vero protagonista, il popolo (ungherese), che sotto la guida di un capo capace era stato in grado di operare i necessari cambiamenti economici, sociali e religiosi<sup>24</sup>.

La manifestazione e la conseguenza più eclatante dell'intenzione veramente contraddittoria di conservare un posto nel pantheon della storia nazionale alla figura del re Stefano estromettendolo allo stesso tempo dalla narrativa celebrativa ufficiale della creazione dello Stato ungherese fu la conversione, a partire dal 1950, della festa nazionale del 20 agosto, tradizionalmente legata alla figura del re e santo ungherese, nella festa della Costituzione comunista, approvata in Parlamento il 18 agosto e entrata in vigore, guarda veramente il caso, il 20 agosto 1949: era quello l'atto di rifondazione dello Stato ungherese, già costruito a suo tempo dal re Stefano, e che di conseguenza doveva prenderne il posto come oggetto dei festeggiamenti.

Dopo la tragedia della Rivoluzione del 1956 e gli anni più duri della reazione controrivoluzionaria, il governo di János Kádár nel 1963 concesse

<sup>21</sup> Considerazioni già espresse nel 1947 da Erik Molnár, ministro degli Affari Esteri nel biennio 1947-1948, poi direttore dell'Istituto Storico dell'Accademia ungherese delle Scienze, in un articolo scritto in occasione della festa nazionale del 20 agosto, giorno di S. Stefano: E. MOLNÁR, *Szent István napjára*, «Szabad Nép», 20 agosto 1947, p. 1. Cfr. anche A. TALABÉR, *Medieval Saints and Martyrs as Communist Villains and Heroes: National Days in Czechoslovakia and Hungary during Communism*, «History of Communism in Europe», 5 (2014), pp. 168-192: 180-181.

<sup>22</sup> ANONIMO, *Rákosi Mátyás* cit., p. 2; BEREND, *Stephen I* cit., p. 12.

<sup>23</sup> In particolare nel manuale G. HECKENAST - M. INCZE - B. KARÁCSONYI - L. LUKÁCS - Gy. SPIRA, *A magyar nép története. Rövid áttekintés*, Budapest 1951, citato da TALABÉR, *Medieval Saints* cit., p. 182.

<sup>24</sup> Cfr. la biografia del sovrano di Gy. BÓNIS, *István király*, Budapest 1956, citata in BEREND, *Stephen I* cit., p. 10.

un'amnistia che liberò dal carcere molti condannati, mentre parallelamente veniva avviata la politica del cosiddetto comunismo *goulash*, con l'introduzione di elementi di libero mercato, maggiori garanzie per i diritti civili e un generale innalzamento del tenore di vita. Le misure erano volte ad alleggerire la pressione interna al Paese, ma anche a migliorare i rapporti con l'Europa occidentale, con la quale l'Ungheria di Kádár intese stabilire più stretti e proficui rapporti economico-commerciali. Si trattava di un rinnovato sguardo sull'Occidente capitalista che, senza denunciare alcuna volontà di rinegoziazione dei propri principi, certo riconosceva le necessità della *real politik*, allora come in altri momenti della storia ungherese. Si giunse anche all'apertura verso una moderata espressione della critica e del dissenso, stimolata anche dall'esterno a causa della repressione della Primavera di Praga nel 1968, per cui il dissenso assunse anche le forme di vari movimenti della cultura dell'opposizione, dagli hippies al folk-revival, alcuni dei quali tendenti ad assumere esplicite posizioni politiche.

Verso la fine degli anni Settanta, questi movimenti si erano coagulati a formare due correnti abbastanza ampie, che alternavano competizione e collaborazione fra di loro: l'opposizione democratica, che utilizzava il linguaggio dei diritti umani, e quella etno-popolare, che si concentrava soprattutto sui problemi di identità nazionale e la situazione degli Ungheresi fuori delle frontiere nazionali. I tempi erano ormai maturi per un rilancio dell'immagine del re Stefano nella cornice del racconto marxista della storia nazionale e l'occasione fu rappresentata nel 1970 dall'anniversario, il millenario, dalla sua nascita, fissata abbastanza arbitrariamente all'anno 970. Il programma delle iniziative per il “giubileo” fu preparato dal Fronte del Popolo patriottico per celebrare congiuntamente nella giornata del 20 agosto 1970 sia il XXI anniversario dell'entrata in vigore della Costituzione comunista, sia i mille anni dalla nascita del re, di cui si rispolverava per l'occasione, nelle forme più accorte, il ruolo storico quale fondatore dello Stato. Il millenario ebbe la sua pubblicazione ufficiale, intitolata *I. István király (Il re Stefano I)*, prodotta dallo storico Antal Bartha<sup>25</sup>. Ricollegandosi al manuale per le scuole pubblicato nel 1951, piuttosto che alla monografia di György Bónis, Bartha riconosceva che Stefano non era certo stato un rivoluzionario, che la sua azione politica aveva sì aperto la porta all'oppressione di classe da parte del feudalesimo e della Chiesa<sup>26</sup>, eppure egli aveva agito in funzione del progresso storico della

<sup>25</sup> A. BARTHA, *I. István király*, Budapest 1970.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 15.

nazione, perché la sua azione politica aveva comportato i cambiamenti allora necessari e ineludibili: argomenti che ci riportano a prima del 1950.

La festa nazionale del 20 agosto 1970 ebbe un grande successo di pubblico, con oltre 500.000 partecipanti nella sola Budapest. Vent'anni esatti di "reclusione" di Stefano d'Ungheria nel pantheon dei padri della avanzata tradizione nazionale, senza peraltro poterne uscire in occasione delle festività e celebrazioni ufficiali, non avevano compromesso seriamente l'attaccamento pubblico alla sua immagine e, al contrario, veniva così dimostrato che il governo comunista poteva trarre grande beneficio d'immagine dalla sua inclusione nella narrazione marxista della storia nazionale<sup>27</sup>.

Il prodotto più interessante e sorprendente del medievalismo negli ultimi anni dell'Ungheria comunista, ancora una volta incentrato sulla figura di Stefano I d'Ungheria, è rappresentato dal dramma teatrale di Miklós Boldizsár, *Ezredforduló (Il volgere del millennio)*<sup>28</sup> e dall'opera rock che se ne ricavò nel 1983 dal titolo *István, a király (Stefano, il re)*, per la regia di Gábor Koltay e la consulenza storica del medievista György Györffy, già autore di una monumentale monografia sul primo re ungherese. L'enorme successo dell'opera comportò a sua volta la produzione nel 1984, con lo stesso regista, di una versione cinematografica dello spettacolo dal vivo. Apparentemente l'interpretazione dei personaggi e dei rispettivi ruoli era semplice e chiara, almeno come la percepì la gran maggioranza dei 100.000 spettatori che videro le prime sette rappresentazioni dal vivo: il musical proponeva un confronto impari, dal punto di vista dell'immagine e presa sul pubblico, tra uno Stefano che aveva scelto il cristianesimo e la Chiesa di Roma, ma tormentato dai dubbi e dominato dalla figura femminile della madre, e il principe Koppány, un personaggio sicuro di sé, che si batteva per la sopravvivenza delle tradizioni pagane ungheresi. La differenza e lo scontro tra i due personaggi si manifestava anche musicalmente, dal momento che il personaggio di Stefano cantava canzoni del pop melodico e si muoveva con una certa gravità, Koppány cantava canzoni hard rock, da sempre associato ai movimenti di contestazione, e danzava liberamente anche improvvisando, interpretato dal cantante Gyula Viki, a sua volta considerato come un dissidente nell'Ungheria comunista dell'epoca. Nell'immaginario collettivo, il principe ungherese ribelle raggiunse così la vetta della sua popolarità nel momento in cui

<sup>27</sup> TALABÉR, *Medieval Saints* cit., pp. 185-187.

<sup>28</sup> *Ezredforduló: Opera prózában, két részben*, in M. BOLDIZSÁR, *Királyok és alattvalók: színművek*, Budapest 1982, pp. 151-277 (rist. Budapest 1990).



buona parte del pubblico gli riconosceva sulla scena il ruolo di vessillifero dell'identità nazionale ungherese, dell'unicità della nazione, con tanto di uso della bandiera e dell'inno nazionale, dopo tanti decenni di internazionalismo proletario. Volendo interpretare lo scontro tra due eroi del lontano passato medievale magiaro come rievocazione di un altro tragico scontro della storia contemporanea ungherese, risultò facile l'identificazione di Koppány con Imre Nagy, la guida della Rivoluzione del 1956, e di Stefano con János Kádár, che aveva sconfitto e fatto giustiziare Imre Nagy ed era rimasto, sin da allora, al potere<sup>29</sup>. L'interpretazione contestataria e dissidente dell'opera rock era talmente ben fondata e articolata che avrebbe potuto rendere esplosiva la rappresentazione. Eppure, non dobbiamo dimenticare che dramma teatrale, opera rock e versione cinematografica si realizzarono soltanto perché il governo di Kádár lo permise e la censura non intervenne. In realtà, anche il Partito accoglieva l'identificazione dello scontro tra Koppány e Stefano con quello tra Imre Nagy e János Kádár; ma riteneva evidente che gli eroi positivi fossero Stefano e Kádár, perché entrambi, nelle circostanze in cui si erano trovati, avevano fatto la scelta più giusta per il bene dell'Ungheria, mentre Koppány e Nagy si erano dimostrati personaggi velleitari, egocentrici e, soprattutto, perdenti. Agli occhi del regime, *István, a király* era dunque una scenografica e monumentale giustificazione dell'avvento al potere di János Kádár e del suo operato per quasi un trentennio<sup>30</sup>.

L'altra grande figura sulla quale ha puntato il medievalismo comunista ungherese è stato György Dózsa (ca.1470-1514), che nel 1514 si mise alla testa di una rivolta contadina diretta contro la nobiltà feudale. Di origine székely (ossia siculo di Transilvania, gruppo etnico di lingua ungherese nell'attuale Romania), citato dalle fonti coeve appunto come György Székely, Dózsa era un uomo d'armi che si era distinto in azioni armate contro gli Ottomani, ricavandone compensi e notorietà. Il 9 aprile 1514, il cardinale e arcivescovo di Strigonio (Esztergom), Tamás Bakócz, bandì da Buda una crociata contro i Turchi che nelle prime settimane registrò modesti numeri nel reclutamento degli uomini in armi. Il 24 aprile György (Székely) Dózsa, secondo la ricostruzione storica tradizionale, sarebbe stato nominato comandante dell'armata e il reclutamento dei contadini a questo punto bruscamen-

<sup>29</sup> BEREND, *Stephen I* cit., pp. 69-73.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 83-86.

te crebbe e si accelerò, tanto che in due settimane si potevano già contare diverse migliaia di uomini in armi nel campo di Pest<sup>31</sup>.

Contemporaneamente, tuttavia, pervennero a Buda resoconti da parte della nobiltà che denunciava l'insolenza e l'aggressività della propaganda per il reclutamento, che non soltanto aveva per effetto di sottrarre la forza-lavoro dai campi, ma incitava i contadini a non pagare le imposte e a non prestare la corvée. Il 15 maggio, l'arcivescovo Bakócz ordinava l'interruzione della campagna di reclutamento e lo scioglimento dei corpi armati così formati, allorché György Dózsa, alla testa del grosso dell'armata, si trovava già a Békés, a duecento chilometri di distanza da Pest<sup>32</sup>. Era ormai decisamente troppo tardi per convincere gli uomini a deporre le armi e rompere le righe: al contrario, l'armata, cresciuta fino a contare diverse migliaia di uomini, si unì ad un contingente di altri duemila contadini, scontratisi il 22 maggio a Nagyvárad (attuale Oradea) contro la nobiltà, e animata da istanze millenaristiche in opposizione all'oppressione signorile e fiscale, scendeva in campo non solo contro gli Ottomani, ma anche contro la stessa feudalità avida e parassita, incapace di difendere il paese contro il Turco, utilizzando un linguaggio propagandistico sostanzialmente uniforme contro entrambi i nemici. Dopo una serie di notevoli successi militari che portarono alla presa delle fortezze e città di Csanád (attuale Cenad), Arad, Világos (attuale Şiria) da parte dell'armata ribelle, György Dózsa pose sotto assedio Temesvár (oggi Timişoara), ma non riuscì a prenderla e sotto le sue mura, il 14 luglio 1514, fu sconfitto dall'esercito giunto in soccorso della città al comando del voivoda di Transilvania János Zápolya. Il condottiero dell'armata contadina fu quindi orribilmente torturato e ucciso.

L'esaltazione della figura di György Dózsa, vittima sacrificale della storia ma allo stesso tempo modello eroico da venerare, aveva già preso un forte impulso in Ungheria dopo il 1945, allorché il Partito nazionale dei contadini dichiarò apertamente che Dózsa e i suoi contadini erano il modello storico di

<sup>31</sup> N.C. TÓTH, *Az 1514. márciusi országgyűlés. Politikatörténeti események Magyarországon a parasztháború kitöréséig*, in *Keresztesekből lázadók. Tanulmányok 1514 Magyarországról*, cur. N.C. TÓTH - T. NEUMANN, Budapest 2015, pp. 31-79: 33. In realtà Gábor Barta, inizialmente propenso a pensare che appunto intorno alla data del 24 aprile Dózsa avesse ricevuto il comando della crociata, cambiò idea dopo la pubblicazione della sua monografia qui citata alla nota successiva e, sulla base delle fonti, giunse alla conclusione che in un primo momento la guida dell'esercito fosse affidata a un capo mercenario di nome Melchior Bannsert/Banckwrt, mentre Dózsa assunse il comando solo in seguito: G. BARTA, *Georgius Zekeltől Dózsa Györgyig*, «Századok», 63 (1975), pp. 63-88: 70, 87.

<sup>32</sup> G. BARTA - A. FEKETE-NAGY, *Parasztháború 1514-ben*, Budapest 1973, pp. 75-76.

riferimento. Dozzine di luoghi pubblici a Budapest e in provincia presero il nome del leader medievale dei contadini, e nel 1947 vide la luce la banconota in fiorini che affiggeva il suo ritratto. Ben presto, però, i comunisti ungheresi tolsero al Partito dei contadini, insieme al resto, anche il loro nume tutelare. Fu ancora una volta Mátyás Rákosi in persona ad impostare il discorso:

Poniamo grande attenzione al fatto che le buone tradizioni non solo vengano preservate, ma si rivestano di nuova vita e nuovo contenuto di popolo nella nostra democrazia. In particolare, preserviamo e custodiamo quelle tradizioni storiche legate al nostro popolo lavoratore. Ecco perché abbiamo fatto rivivere il ricordo di György Dózsa tanto sprezzato e diffamato [...] La millenaria nazione ungherese è stata costruita e preservata nel tempo da quei lavoratori e contadini che con le loro mani callose stringevano con forza i loro attrezzi in tempo di pace non meno che, in guerra, l'arma della lancia, proteggendo e costruendo il Paese con il loro sudore e il loro sangue per mille anni [...] <sup>33</sup>.

Il cavaliere-contadino Dózsa si ritrovò a occupare una solida posizione nel canone delle celebrazioni politiche, in quanto si poteva ottimamente collocare nel solco di una “tradizione avanzata”, con la combinazione del folclore a lui legato con l'eredità della guerra di indipendenza di Rákóczi, la Rivoluzione del 1848 e gli ideali comunisti al fine di rafforzare, in una prospettiva storica ininterrotta, il regime dello stesso Rákosi.

Le lotte degli antenati hanno gettato le basi per l'edificio attuale, e così la lotta per il futuro continua nello spirito degli antenati, sulle fondamenta da loro gettate, seguendone la direzione. In questo senso, il popolo russo ricorda non solo i grandi combattenti russi per la libertà, ma anche lo zar Pietro I; il popolo francese ricorda non solo i giacobini, ma anche il grande re francese Enrico IV; il popolo ungherese non solo Dózsa, Lajos Kossuth, Sándor Petőfi, ma anche Santo Stefano, János Hunyadi e il re Mattia. A loro va il merito di aver fatto avanzare la ruota della storia, di aver gettato le «basi del progresso». Tuttavia, accanto a costoro, ci sono antenati «il cui spirito deve essere tenuto vivo, non solo perché essi hanno gettato le fonda-

<sup>33</sup> Dal discorso di Rákosi al Parlamento ungherese nella seduta del 17 agosto 1949, pubblicato poi in RÁKOSI, *A békéért* cit., p. 131.

menta, ma anche perché gran parte del loro programma è ancora in attesa di essere realizzato»<sup>34</sup>.

Nel passaggio succitato, József Révai, il maggior responsabile in quegli anni dello sviluppo culturale ungherese nel solco del bolscevismo sovietico, riservava a György Dózsa, al pari di S. Stefano, un posto nel tempio della memoria collettiva ungherese, rispondendo così anche alla necessità di individuare o costruire quella tradizione storica e letteraria che potesse essere percepita come l'origine nazionale del realismo socialista, a sostegno della pretesa che non si trattava di un'importazione e imposizione straniera, vale a dire bolscevica: non vi è dubbio che vi fosse una certa schizofrenia nella politica identitaria ungherese guidata da Révai nel solco stalinista, giacché l'incondizionato asservimento della dirigenza ungherese alle direttive di Mosca si combinava con una forte enfasi storica sulle lotte per l'indipendenza nazionale, con l'inattesa conseguenza di ispirare alla generazione che stava divenendo allora adulta il culto romantico della lotta per la patria<sup>35</sup>.

Se la rappresentazione sul palco del Teatro Nazionale di Budapest nel gennaio 1956 della tragedia in tre atti di Gyula Illyés *Dózsa György* sulla rivolta contadina sottolinea l'uso del tema da parte di intellettuali di sinistra che intrattenevano un rapporto ambiguo con il regime<sup>36</sup>, lo scoppio della rivoluzione nell'autunno di quell'anno, il suo scatenarsi e la conseguente repressione sovietica congelarono qualsiasi programma celebrativo relativo alla rivolta contadina del 1514 e ai suoi protagonisti per le drammatiche analogie che vi si sarebbero potute scorgere. Si dovette aspettare fino al 1961 per poter inaugurare un nuovo monumento dedicato a György Dózsa, dalle dimensioni colossali, simbolo della recuperata sicurezza di sé del regime, posto nella piazza dedicata allo stesso Dózsa sotto il Palazzo reale a Buda.

Nell'ottobre 1970, anno in cui, come abbiamo visto, si era tenuta la celebrazione del millennio della nascita del re Stefano, e per coincidenza uscì anche un film sulla vicenda di György Dózsa<sup>37</sup>, le alte sfere del Partito stabilirono che il 1972 avrebbe segnato il V centenario dalla nascita di Dózsa e che come tale dovesse essere celebrato con una serie di iniziative, tra cui un convegno di studi, la stampa di un francobollo e l'erezione di un monumen-

<sup>34</sup> RÉVAI, *Marxizmus* cit., pp. 43-44.

<sup>35</sup> J. SZÜCS, *The Historical Construction of National Consciousness. Selected writings*, edd. G. KLANICZAY - B. TRENCSENYI - G. GYÁNI, Budapest-Vienna-New York 2022, p. 4.

<sup>36</sup> G. ILLYÉS, *Dózsa György*, Budapest 1956.

<sup>37</sup> *Ítélet* (*Sentenza*), per la regia di F. KÓSA.

to a lui dedicato a Cegléd<sup>38</sup>. In realtà, si ignorava e ancora si ignora la data esatta della sua nascita (intorno al 1470), ma considerazioni di opportunità politica pesarono in favore del 1472. Fu anche dato incarico a un gruppo di storici di fare ricerca e produrre dei saggi che avrebbero potuto fornire contenuti aggiuntivi per le celebrazioni<sup>39</sup>. Quest'ultima iniziativa fu adottata con una certa dose di ingenuità, in quanto la richiesta fu presa sul serio dagli studiosi, che, appunto avviando una ricerca sul tema su basi scientifiche, produssero del materiale difficilmente utilizzabile a scopi propagandistici. Sulla carta, infatti, non avrebbe forse potuto esserci personaggio più idoneo della storia ungherese per la propaganda comunista medievaleggiante, ma, come nel caso in parte di Stefano I d'Ungheria, il personaggio e le sue vicende facevano parte di un mito costruito nel tempo attraverso l'uso che potremmo definire “capovolto” delle fonti, cioè privilegiando le più tarde e indirette a scapito di quelle più antiche e pertinenti. Tra gli studiosi che risposero all'appello per il V centenario vi fu anche Jenő Szűcs, autore di tre pubblicazioni prodotte in quel contesto. Lo storico aveva cominciato a lavorare sulle origini del concetto di identità nazionale nella storia ungherese dopo essere entrato all'Istituto Storico dell'Accademia ungherese delle Scienze diretto da Erik Molnár. Le sue prime ricerche sull'argomento avevano già scartato la possibilità di rinvenire i concetti di patriottismo e coscienza nazionale nei movimenti di lotta e ribellione di massa nell'Ungheria del XVI secolo, movimenti mossi dalla comune percezione di identità collettive non fondate sulla consapevolezza etnica. L'ipotesi di lavoro adottata da Szűcs era che, se mai era esistito un legame di consapevolezza comune che superasse le divisioni della società, esso era dovuto all'universalismo cristiano. Nel suo studio sulla rivolta contadina del 1514 egli sottolineò come l'armata contadina, originariamente mobilitata contro i Turchi, utilizzava non di meno il simbolismo cristiano a sostegno delle sue rivendicazioni sociali contro la nobiltà feudale e l'autorità costituita<sup>40</sup>. D'altro canto, Szűcs, sulla base di uno studio critico delle fonti documentarie effettivamente disponibili, scartava l'idea, afferma-

<sup>38</sup> Fu pubblicata anche un'antologia di poesie ispirate all'anniversario: *Dózsa - születésének 500. évfordulójára. Magyar költők versei*, cur. Gy. Tóth, Budapest 1972.

<sup>39</sup> P. Ács, *Falsorum fratrum rebellio. Jenő Szűcs's Essays on the Peasant Revolt of György Dózsa 40 Years Later*, in *Armed memory: Agency and Peasant Revolts in Central and Southern Europe (1450-1700)*, cur. G. Erdélyi, Göttingen 2016, pp.135-144: 135.

<sup>40</sup> J. Szűcs, *Dózsa parasztháborújának ideológiája*, «Valóság», 11 (1972), pp. 12-39, rist. in Szűcs, *Nemzet és történelem: Tanulmányok*, Budapest 1974, 1984<sup>2</sup>, pp. 601-668; Szűcs, *The Historical Construction* cit., pp. 171-176, 196-200.

tasi con la pubblicazione della monografia di Sándor Márki<sup>41</sup>, che la nascita della rivolta contadina fosse opera di un solo personaggio, guida e ideologo del movimento di ribellione, quale poteva essere György Dózsa, mai nominato in realtà dalle fonti più antiche in connessione con i fatti riportati prima del 3 giugno 1514<sup>42</sup>.

Premesso che dalla fine dell'aprile 1514 l'arcivescovo Bakócz aveva affidato ai francescani osservanti il compito di predicare ai contadini la crociata contro i Turchi in tutto il regno d'Ungheria, escluse Buda, Pest e la Transilvania<sup>43</sup>, Szűcs dimostrò l'importanza dell'omiletica e della speculazione condotta nei conventi ungheresi degli osservanti su testi apocalittici e millenaristici per una teorizzazione della "crociata contro le ineguaglianze", predicata con infiammate parole dai pulpiti durante le celebrazioni religiose: ovvero il nocciolo teorico alla base dell'azione armata dei contadini di György Dózsa<sup>44</sup>. I reclutamenti più sediziosi di contadini armati avvennero significativamente in località prossime ad un convento di osservanti, quali Szikszó, Sárospatak, Gyula, Várada (attuale Oradea in Romania), Csanád (attuale Cenad in Romania). Con la battaglia di Nagylak, mossa il 24 maggio da György Dózsa con la sua armata contro la nobiltà locale in risposta a un precedente attacco contro i contadini in armi, l'armata stessa, ormai forte di diverse migliaia di uomini<sup>45</sup>, e il suo comandante recisero ogni loro legame con le origini crociate anti-turche del loro movimento per divenire esclusivamente una crociata contadina contro la nobiltà<sup>46</sup>. Le (scarse) fonti documentarie coeve (lettere,

<sup>41</sup> S. MÁRKI, *Dózsa György 1470-1514*, Budapest 1913, p. 172.

<sup>42</sup> J. SZÜCS, *A ferences obszervancia és az 1514. évi parasztháború. Egy kódex tanúsága*, «Levéltári Közlemények», 43 (1972), pp. 213-263: 241; BARTA, *Georgius Zekeltől* cit., p. 70; N.C. TÓTH, *Az apátfalvi-nagylaki csata. A kereszties főserég útja*, in *Keresztiesekből lázadók* cit., pp. 81-101: 84.

<sup>43</sup> TÓTH, *Az 1514. márciusi országgyűlés* cit., p. 33; B. LÁKATOS, *Dózsa György, Jean Hannart és a „ceglédi kiáltvány” Három újabb forrás az 1514. évi parasztháború esemény történetéhez*, «Történelmi Szemle», 58 (2016), pp. 277-302: 286.

<sup>44</sup> SZÜCS, *A ferences obszervancia* cit., pp. 213-63; J. SZÜCS, *Ferences ellenzéki áramlat a magyar parasztháború és a reformáció hátterében*, «Irodalomtörténeti Közlemények», 78 (1974), pp. 409-435.

<sup>45</sup> Secondo BARTA - FEKETE-NAGY, *Parasztháború* cit., pp. 78, 84, 115 e SZÜCS, *A ferences obszervancia* cit., p. 214 tra 30 e 50.000, mentre TÓTH, *Az apátfalvi-nagylaki csata* cit., p. 92 considera ogni cifra superiore a 10.000 senza fondamento per ragioni legate alle difficoltà di vettovagliamento, anzi egli riduce l'esercito principale di Gy. Dózsa alla fine di maggio 1514 a 7.300 uomini.

<sup>46</sup> SZÜCS, *The Historical Construction* cit., pp. 208-209; TÓTH, *Az apátfalvi-nagylaki csata* cit., p. 83.

rapporti) permettevano a Szűcs la ricostruzione della successione degli eventi così come or ora esposta, senza avere peraltro la conferma dell'assunzione del comando dell'armata da parte di Dózsa prima della seconda metà del maggio 1514<sup>47</sup>, e non dal 24 aprile, come si riteneva in precedenza. Le fonti letterarie più tarde<sup>48</sup>, invece, tendono a far risalire la conversione di György Dózsa alla causa contadina, con il francescano frate Lorenzo quale suo braccio destro, al momento in cui, nella prima settimana del maggio 1514, era ancora al campo di Pest e dintorni, preparandosi per guidare l'armata verso la grande pianura ungherese a Est. Comprendere quando con ogni probabilità György Dózsa avesse preso il comando dell'armata contadina e quando questa si fosse pienamente convertita in una crociata contro la nobiltà serviva a contestualizzare e interpretare il testo, giunto fino a noi, del cosiddetto proclama di Cegléd. Fino al 1972, sulla scorta della monografia di Sándor Márki già citata, si riteneva che esso avesse visto la luce alla metà del maggio 1514 a Cegléd, quando György Dózsa vi sarebbe passato con il grosso dell'armata in viaggio verso Est, tenendovi un infiammato discorso all'esercito contadino. Szűcs, invece, ipotizzò che l'elaborazione e diffusione del libello, in più copie, risalissero alla prima metà del giugno 1514, in quanto nel proclama, che incitava i destinatari alla guerra contro la nobiltà, non vi era più traccia del sentimento di crociata antiturca, rispecchiando così gli umori delle fila dei contadini in armi alla fine di maggio-inizi giugno, quando Dózsa tra l'altro non si trovava sicuramente a Cegléd<sup>49</sup>, né conseguentemente vi poté tenere nessuna arringa<sup>50</sup>.

Nell'interpretazione dello storico, il testo in questione rappresentava la summa dell'ideologia della crociata contadina contro la nobiltà, un'ideologia prodottasi nelle circostanze e nei luoghi indicati e poi condensata in un simile documento programmatico, non più riconducibile a un singolo personaggio, guida e ideologo del movimento armato di ribellione, ma alla massa contadina in rivolta e al suo retroterra sociale, culturale e religioso. In fin dei conti, procedendo con una rigorosa analisi delle fonti, Szűcs arrivava a un risultato potenzialmente apprezzabile per la dottrina comunista, e tuttavia

<sup>47</sup> BARTA, *Georgius Zekeltől* cit., p. 68.

<sup>48</sup> Lontane e del tutto inattendibili: T. NEUMANN, *Bulgária - Erdély - Temesvár Szapolyai János és a parasztháború*, in *Keresztesekből lázadók* cit., pp. 103-154: 104.

<sup>49</sup> Szűcs, *The Historical Construction* cit., pp. 211-213.

<sup>50</sup> ÁCS, *Falsorum fratrum rebellio* cit., p. 136; cfr. anche G. ERDÉLYI, *A Dózsa-felkelésai: tabukés emlékezet 1514 mítoszaiban*, in *Szökött szerzetesek. Erőszak és fiatalok a késő középkorban*, Budapest 2011, pp. 161-181.

assolutamente impreveduto e in contrasto con lo spirito di propaganda del medievalismo comunista ungherese intorno al 1970, che voleva confermato il ruolo di György Dózsa quale esempio di una “tradizione avanzata”, padre antesignano del progresso sociale, precursore del socialismo reale, da celebrare anche con un monumento a Cegléd, dove sicuramente doveva aver tenuto la sua formidabile arringa.

Nel 2016, Bálint Lakatos ha pubblicato una copia del proclama di Cegléd conservata in Francia, negli Archivi del Dipartimento del Nord a Lille, documento che non era noto a Szűcs e che contiene due elementi in più rispetto alla copia del proclama già nota: la data di produzione del documento, 25 maggio 1514, esattamente il giorno successivo alla definitiva cancellazione della crociata antiturca da parte dell'arcivescovo Bakócz il 24 maggio, e il nome del suo estensore, un certo magister Mihály *belliductor*<sup>51</sup>. L'analisi del testo del documento proposta a suo tempo da Szűcs ne esce compromessa laddove egli lo considerava il manifesto dell'ideologia contadina in guerra contro la nobiltà feudale, allorché, come ha messo in luce Lakatos, il proclama aveva la funzione molto più semplice, diretta e concreta di contrapporsi all'ordine dell'arcivescovo Tamás Bakócz ai contadini di smobilitare e tornare alle proprie attività nelle campagne. Per convincere i contadini a non sbandarsi e incitarli alla lotta contro la nobiltà, il proclama di Cegléd, a nome di György Dózsa, arrivava a minacciarli anche di morte e sequestro di tutti i loro beni, argomenti difficilmente consoni a quello che avrebbe dovuto essere il programma-manifesto della lotta contadina per l'emancipazione antifeudale. Il mito medievalista costruito intorno alla figura di György Dózsa come un altro esempio di portatore della “tradizione avanzata”, di personaggio precursore dello sviluppo storico della società nella direzione tracciata dalla storiografia di regime ne risulta ulteriormente incrinato, sebbene ormai fuori tempo massimo. Nello stesso senso di decostruzione del mito di György Dózsa quale condottiero-contadino, spirito e guida della rivolta armata di classe procede il saggio di Norbert C. Tóth inizialmente citato, partendo però dalla critica alla storiografia ungherese che tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX costruì quel mito, lasciandolo poi in eredità all'epoca comunista. Per le origini della “leggenda” anche Tóth punta il dito soprattutto su Sándor Márki e la sua monografia del 1913. Non sembra, d'altro canto, che si sia mai sviluppata una tradizione orale che facesse di Dózsa l'eroe di

<sup>51</sup> LAKATOS, *Dózsa György*, Jean Hannart cit., p. 290.



leggende popolari, e dopo il 1514 il suo ricordo sembra essersi spento rapidamente, eccetto che per gli scrittori di storia.

In conclusione, l'attività attorno alla figura di György Dózsa agli inizi degli anni Settanta del Novecento presenta un caso interessante in cui il potenziamento degli studi fu all'origine di una contraddizione tra l'immagine promossa dal socialismo da una parte e i risultati della ricerca scientifica dall'altra: la spinta medievalista aveva provocato questo cortocircuito. I giochi semiotici attorno alle figure di Dózsa, di S. Stefano, del suo avversario Koppány, non sono che un aspetto della maniera complessa con cui la ricerca scientifica, le mitologie del regime, le attese del grande pubblico e la rinascita progressiva di un nazionalismo di stampo sempre più classico interagirono per creare il multiforme mosaico del medievalismo nell'Ungheria comunista, un mosaico che merita di essere studiato in profondità.



KATEŘINA PTÁČKOVÁ

L'HUSSITISMO COME FORTE MOTIVO DELLA  
PROPAGANDA COMUNISTA  
(NEL DISCORSO SCIENTIFICO E NEI FILM)

L'uso (e l'abuso) del movimento riformatore hussita da parte della propaganda comunista cecoslovacca a proprio vantaggio a prima vista può apparire come un paradosso. La stretta delimitazione linguistica di questo movimento riformista, che lo rendeva quasi esclusivamente un affare culturale ceco, in effetti non si conciliava con l'internazionalismo comunista. La sfida principale dell'hussitismo, ovvero la riforma della vita spirituale e l'enfasi dell'esperienza individuale della fede, non si adattava né alla negazione comunista dell'individualismo né alla critica della religione come "oppio dei popoli". Tuttavia, nonostante queste e molte altre incongruenze fattuali, l'hussitismo è stato utilizzato dalla propaganda comunista cecoslovacca con grande impegno, controllo costante e persino aperto sostegno statale, in modo così efficace che molte semplificazioni storiche e simboli, evidentemente distorti, sono rimasti nella mentalità collettiva fino ad oggi. Per capirlo meglio cominciamo il nostro racconto dall'inizio.

1. *L'hussitismo e la sua seconda vita*

L'hussitismo, movimento di riforma religiosa che occupò la società delle terre boeme nel XV secolo, è uno dei fenomeni più notevoli della storia europea, ma ancora maggiore importanza e attenzione gli si riserva quando si analizza la storia di quei territori. Prese forma a partire dall'inizio del XV secolo nell'ambiente dei maestri universitari dell'Università Carolina di Praga, ispirati, tra l'altro, sia dagli insegnamenti del teologo inglese John Wyclif che da una lunga tradizione di predicatori riformatori che operavano soprattutto nella capitale del regno e criticavano le iniquità di una Chiesa dilaniata dallo

scisma e dalla politica carrieristica dei suoi leader. Proprio grazie all'attività dei maestri universitari "pro-Wyclif" come influenti predicatori, e con a capo Jan Hus, nelle chiese di Praga fu possibile anche per strati più ampi della società intraprendere la causa del perfezionamento della propria vita spirituale e della correzione dei rappresentanti della Chiesa. L'eredità di Jan Hus, condannato come eretico dal Concilio di Costanza e arso sul rogo nel luglio del 1415, fu pienamente accolta dal crescente movimento di riforma che negli anni successivi alla sua morte si radicalizzò e intraprese azioni concrete che avrebbero dovuto realizzare la riforma della Chiesa e della società. Su questi punti il movimento, con il suo crescente messianismo, superò abbondantemente i limiti del tollerabile: le azioni orientate a riformare la Chiesa comprendevano non solo l'incendio delle chiese e l'iconoclastia, la devastazione dei monasteri "inutili" e la punizione dei sacerdoti che rifiutavano di somministrare l'eucarestia sotto le due specie, ma anche azioni che andavano a toccare l'amministrazione del regno e delle città, come la cosiddetta prima defenestrazione di Praga (avvenuta il 30 luglio 1419, con l'uccisione di sette membri dell'ostile consiglio cittadino da parte dei radicali cechi hussiti) e le successive operazioni militari in tutto il territorio boemo (con lo scoppio della guerra che si prolungò fino al 1436)<sup>1</sup>. È certamente degno di nota il fatto che l'hussitismo (chiamato anche utraquismo per via della richiesta di ricevere l'eucarestia sotto le due forme di pane e vino) riunisse in sé davvero tutti gli strati della società, dai maestri universitari fino all'ultimo dei chierici, dai nobili ai lavoratori salariati. Non si trattò dell'azione casuale e incontrollata di pazzi religiosi, ma di un processo a lungo termine che divise la società delle terre boeme non in base alla classe, ma da un punto di vista religioso e politico<sup>2</sup>. Questo interessante fenomeno, in cui il movimento di riforma permeò davvero tutti gli strati della società, fu estremamente importante, poiché diede al movimento non solo la sua forza e la sua portata sociale, ma anche una consapevolezza nelle proprie forze, tale per cui i ceti dirigenti della Boemia osarono respingere il nuovo legittimo re Sigismondo di Lussemburgo. Le numerose sconfitte inflitte a lui e ai suoi eserciti crociati da parte degli hussiti e del loro condottiero Jan Žižka passarono alla storia come gloriose vittorie. In seguito, dopo anni di scontri, tutte le fazioni moderate accettarono di aprire dei negoziati per una tregua, il cui risultato furono i Patti di Basilea del 1436, che confermavano l'appartenenza all'alveo

<sup>1</sup> *Velké dějiny země koruny české*, cur. P. ČORNEJ, Praha-Litomyšl 2010, pp. 208, 214.

<sup>2</sup> F. ŠMAHEL, *Idea národa v husitských Čechách*, Praha 2000.

della Chiesa dei cristiani riformati cechi utraquisti. Questo fragile consenso fu tuttavia annullato nel 1462 da papa Pio II, e così facendo lo stigma di “eretico” continuò a perdurare nella caratterizzazione del regno di Boemia, isolandone notevolmente la apolitica a livello europeo.

È piuttosto evidente come questa straordinaria «riforma prima della Riforma»<sup>3</sup> abbia conquistato un posto importante nell'interpretazione della storia delle terre ceche. Rappresenta, infatti, non solo un significativo evento storico a cui il popolo ceco si può orgogliosamente allacciare in quanto parte del suo glorioso passato, ma anche un fenomeno storico specifico che fornisce uno spazio per l'autoidentificazione della nazione ceca. L'hussitismo iniziò così a manifestarsi di nuovo nello spazio pubblico durante il XIX e il XX secolo, come un simbolo portante al servizio del potere politico e dell'opinione pubblica, soprattutto in un contesto in cui l'identità nazionale si stava ancora formando e in cui la rivendicazione dell'autogoverno da parte della popolazione locale era messa in discussione. L'interpretazione dell'hussitismo acquisì, quindi, una forte carica ideologica che logicamente mutava in base alle esigenze della società.

Al tempo della rinascita nazionale, durante il XIX secolo, l'hussitismo, filtrato con gli occhi del romanticismo allora imperante, venne applicato a un discorso puramente nazionalistico. Per la società delle terre ceche che facevano parte del grande Impero asburgico si profilava come sinonimo di “boemità” in contrapposizione al germanesimo austriaco dominante. Le strade venivano intitolate a hussiti, venivano eretti monumenti in loro onore e altro ancora<sup>4</sup>. La sua importanza fu ben sottolineata dal noto storico e politico František Palacký (1798-1876), esponente di spicco del panslavismo e considerato tra i fondatori della moderna storiografia ceca, che nella sua grande opera *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě* (*Storia della nazione ceca in Boemia e Moravia*) indicò l'hussitismo come l'apice della storia ceca. In esso, l'autore osservava come le caratteristiche pacifiche e democratiche slave si opponessero in un conflitto storico alle ostili aspirazioni autoritarie germaniche<sup>5</sup>. Questa interpretazione riscosse un grande successo nella seconda metà del XIX secolo nella maggior parte della società delle terre ceche, che stavano cercando non solo di rinnovare la lingua e la cultura ceca, ma anche in una certa misura di ottenere un'autonomia politica all'interno

<sup>3</sup> F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, I-IV, Praha 1993, II, p. 756.

<sup>4</sup> J. RANDÁK - O. TÁBORSKÝ, *Druhý život husitství*, Praha 2016: si tratta del catalogo dell'omonima mostra *La seconda vita dell'hussitismo*.

<sup>5</sup> F. PALACKÝ, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, Praha 1848-1870, in dieci volumi; per l'hussitismo, si veda il volume 3, del 1850.

dell'Austria-Ungheria. Solo poche personalità osarono esprimere una visione critica sul fenomeno hussita, come ad esempio il deputato e nobile Karel Schwarzenberg, che nel 1889 descrisse l'hussitismo come un "comunismo del XV secolo" e gli hussiti come colpevoli di grandi sofferenze<sup>6</sup>.

L'hussitismo ebbe un posto di rilievo nel discorso politico anche durante la promozione del nuovo Stato cecoslovacco durante la Prima guerra mondiale. Il futuro presidente Tomáš Garrigue Masaryk (1850-1937) utilizzò l'interpretazione dell'hussitismo come lotta per la libertà di coscienza e precursore dell'umanità moderna<sup>7</sup>. Ne sottolineò anche il valore come prima esperienza democratica di autogoverno ceco, facendo riferimento al caso specifico della comunità hussita di Tábor nello sforzo di rendere indipendente la Cecoslovacchia dall'Austria-Ungheria e da qualsiasi forma di teocrazia<sup>8</sup>. Nei primi anni della nuova Repubblica cecoslovacca (1918-1938) vi fu un massiccio allontanamento della popolazione dalla Chiesa cattolica, percepita come uno dei tradizionali pilastri del centralismo asburgico e come ostacolo al progresso. Questo esodo portò molte persone verso la nuova Chiesa hussita cecoslovacca (fondata l'8 gennaio 1920)<sup>9</sup>. Le celebrazioni organizzate dallo Stato per il 6 luglio 1925 in occasione del 500° anniversario del rogo di Hus portarono a loro volta a un aspro e lungo scontro con il Vaticano, per non parlare della spaccatura all'interno della società cecoslovacca<sup>10</sup>. È quindi evidente come l'hussitismo non offrisse un principio unificante per l'intera società cecoslovacca, dal momento che non aveva avuto presa su nessuna delle minoranze etniche del Paese, come nemmeno sui sostenitori del cattolicesimo e sui conservatori. In ogni caso, conquistò sostanzialmente le simpatie della società della Prima Repubblica e, cosa certamente notevole, qua e là anche i giovani comunisti si rifacevano all'eredità dell'hussitismo<sup>11</sup>.

## 2. La propaganda comunista

Dopo l'intermezzo dell'occupazione nazista (col Protettorato di Boemia e Moravia tra il 1939 e il 1945), fu il Partito Comunista ad assumere la guida

<sup>6</sup> P. CERMANOVÁ - P. HELÁN, *Husitství jako politikum za první republiky*, «Nový Orient», 76 (2021), pp. 72-81: 73.

<sup>7</sup> T.G. MASARYK, *Česká Otázka. O naší nynější krizi. Jan Hus*, Praha 1924.

<sup>8</sup> T.G. MASARYK, *Válka a revoluce*, Praha 2005, pp. 82-83.

<sup>9</sup> M. PEHR - J. ŠEBEK, *Československo a Svatý stolec*, Praha 2012, p. 107.

<sup>10</sup> P. HELÁN, *Československo a Svatý stolec*, Praha 2022, p. 164.

<sup>11</sup> CERMANOVÁ - HELÁN, *Husitství jako politikum* cit., pp. 79-80.

dello Stato e, dopo il cosiddetto “Febbraio vittorioso” del 1948, a prendere definitivamente il potere in Cecoslovacchia, per più di quarant’anni. Le simpatie per l’hussitismo, già dichiarate da alcuni pubblicisti e politici comunisti prima della Seconda guerra mondiale, furono ulteriormente sviluppate nella propaganda comunista, anche se molte caratteristiche dell’hussitismo dovettero essere significativamente ridotte per identificare questo fenomeno medievale con le attuali esigenze degli ideali comunisti. Questo, tuttavia, non costituì affatto un problema per la propaganda comunista, attraverso un’abile manipolazione delle informazioni.

La cultura fu completamente subordinata all’ideologia di Stato nel contribuire a trasformare la società secondo le idee del marxismo-leninismo, che dovevano permeare tutti i settori della vita sociale e diventare la visione universale della nuova società, del nuovo uomo socialista<sup>12</sup>. Questo nuovo discorso sociale era determinato e controllato dagli organi del Comitato Centrale del Partito Comunista<sup>13</sup>. I nuovi uomini socialisti erano rappresentati come gli ideali eroi di una nuova era che si stava orientando verso un obiettivo rivoluzionario. Le loro attività principali comprendevano il lavoro e la lotta (ad esempio la lotta per la pace, ossimoro preferito dalla propaganda comunista). Era proprio la lotta contro un nemico (interno ed esterno) e di conseguenza la definizione del nemico comune che contribuiva a definire il bene comunista da un lato e il male borghese (interno) e imperialista (esterno) dall’altro. La celebrazione dell’eroismo aiutava a mettere in luce gli ideali comunisti e a presentarli alla società per essere emulati, mentre la condanna dei nemici, dei sovversivi e dei disadattati mostrava pubblicamente quali comportamenti e atteggiamenti venissero condannati dal nuovo *establishment* politico e quindi dovessero essere soppressi nel nuovo sistema socialista. Questi simboli di facile comprensione non solo aiutavano a spiegare quali problemi la Cecoslovacchia del dopoguerra doveva necessariamente affrontare e quali invece erano facilmente imputabili agli stessi nemici della società socialista, ma giustificavano anche la coercizione e la violenza con cui il nuovo regime comunista trattava coloro che si rifiutavano di conformarsi<sup>14</sup>.

Il Partito Comunista Cecoslovacco prestava quindi una grande attenzione alla comunicazione pubblica e alla propaganda. Il Dipartimento cultura e propaganda presso il Segretariato del Comitato centrale del Partito Comuni-

<sup>12</sup> D. NEČASOVÁ, *Nový socialistický člověk*, Brno 2018.

<sup>13</sup> J. KNAPÍK, *Únor a kultura*, Praha 2004, pp. 67-70.

<sup>14</sup> V. HALAMOVÁ, *Politické procesy v Československu 1949-1953*, Ostrava 2014.

sta Cecoslovacco, che si occupava di trasmissioni radiofoniche, produzione cinematografica, istruzione, cultura e, infine, di affari ecclesiastici, aumentò notevolmente la sua agenda e il suo personale nei primi anni del dopoguerra. Il cinema, come uno dei più potenti mezzi visivi di propaganda, fu curato dal Gruppo d'arte cinematografica presso il Ministero dell'Informazione e della Cultura, un ministero a lungo diretto dall'attivo Václav Kopecký (1897-1961), e che dopo il febbraio del 1948 concentrò su di sé tutta la politica educativa statale<sup>15</sup>. I temi della propaganda si basavano perlopiù sull'attualità (la collettivizzazione e i successi della produzione nazionalizzata, l'aumento del tenore di vita dei lavoratori, i processi ai nemici del regime), celebravano l'attività del Partito, la gioiosa costruzione del socialismo e la strada verso il progresso. In questa etica comunista "costruzionista", la storia come mezzo di propaganda sembrerebbe fuori luogo. In realtà, anche nello spazio comunista, la storia – e in particolare l'hussitismo medievale – fu costretta a svolgere il ruolo di strumento per la ricerca delle tradizioni comuniste, per il rafforzamento della coesione interna e, non da ultimo, per la definizione dei suddetti nemici interni ed esterni. Esploriamo, quindi, questo settore della propaganda nei primi anni del regime comunista, sondando testi divulgativi, la storiografia specialistica e la produzione cinematografica.

### 3. *Testi popolari e storiografia impegnata*

Tra le personalità più importanti che resero popolare il movimento hussita vi fu Alois Jirásek (1851-1930), grande scrittore e politico ceco, autore di romanzi ed opere teatrali di carattere storico. Sebbene egli non sia vissuto abbastanza per essere considerato come vero e proprio autore socialista degli anni Cinquanta, le sue opere di narrativa sul tema dell'hussitismo<sup>16</sup> ebbero una forte popolarità subito dopo la presa del potere da parte dei comunisti. Nell'ambito della cosiddetta "Azione Jirásek" – annunciata nel 1948 da Zdeněk Nejedlý (1878-1962), allora ministro della Cultura e dell'Educazione ed esponente di spicco del partito comunista cecoslovacco – diversi romanzi di Jirásek furono ripubblicati in massa e con grande impegno eco-

<sup>15</sup> KNAPIK, *Únor a kultura* cit., pp. 71-74.

<sup>16</sup> In particolare la trilogia A. JIRÁSEK, *Mezi proudy*, Praha 1887-1890; JIRÁSEK, *Proti všem*, Praha 1893; JIRÁSEK, *Bratrstvo*, Praha 1899-1909.



nomico<sup>17</sup>. Jirásek e la sua rappresentazione del passato evidentemente piacquero al nuovo regime comunista, sia per la forte carica patriottica di resistenza antitedesca, sia per i tratti progressisti che Jirásek diede all'hussitismo e ai suoi rappresentanti. La propaganda comunista fece di questi libri dei veri e propri “manuali” di storia ceca<sup>18</sup> e il romanzo *Proti všem* (*Contro tutti*) divenne persino una lettura obbligatoria per i giovani che volevano ottenere il cosiddetto “Distintivo Fučík” – assieme a testi come *Gottwald mládeži* (*Gottwald alla gioventù*) e *Ústava 9. května* (*La Costituzione del 9 maggio*)<sup>19</sup>.

Anche gli scrittori comunisti del periodo non rimasero indietro nella cura per la formazione delle giovani generazioni, e anch'essi si avvicinarono a temi hussiti in quanto strumento adatto a questo scopo. Nel 1956, Miloš Václav Kratochvíl (1904-1988) raccolse storie dell'epoca hussita in un libro avvincente, *Husitská kronika* (*Cronaca ussita*), destinato ai giovani lettori dagli undici anni in su<sup>20</sup>. Si può notare come il tema hussita si dimostrasse particolarmente efficace nell'influenzare le giovani generazioni, soprattutto quando gli scrittori si prendevano la libertà di “spogliare” questo fenomeno medievale dal suo “noioso” contenuto religioso per inserirvi invece storie coinvolgenti di antichi eroi cechi, che per di più si schieravano dalla parte dell'identità boema, della giustizia sociale e combattevano ferocemente contro i nemici dello Stato.

Al confine tra testi divulgativi e letteratura specialistica, si situa la figura di Zdeněk Nejedlý, ideologo e futuro ministro della Cultura e dell'Istruzione, che già dopo le prime elezioni del dopoguerra nel 1946 assunse il ruolo di propagatore dell'ideologia comunista e, nei suoi articoli, nelle sue pubblicazioni e nei programmi radiofonici, indicava i comunisti come eredi di grandi tradizioni nazionali. In questo modo, sottolineava la continuità

<sup>17</sup> *Praha Husova a husitská, 1415-2015*, cur. P. ČORNEJ - V. LEDVINKA, Praha 2015, p. 265.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>19</sup> Il Distintivo Fučík - in onore del giornalista e scrittore antifascista e comunista ceco, ucciso dai nazisti, Julius Fučík (1903-1943) - era consegnato ai membri dei circoli di lettura della *Československý svaz mládeže* (*Unione della Gioventù Cecoslovacca*) che avessero letto, studiato e relazionato su 11 libri e 5 film obbligatori, tra opere cecoslovacche, russe o di altre democrazie popolari. L'antologia dei testi, fortemente orientati dal punto di vista ideologico, è stata pubblicata dall'*Ústav pro studium totalitních režimů* (*Istituto per lo studio dei regimi totalitari*) sotto la voce *Fučíkův odkaz* (*L'eredità di Fučík*), disponibile al sito: <https://www.ustrcr.cz/uvod/antologie-ideologicky-ch-textu/fucikuv-odznak/> (ultimo accesso siti web al 22-02-2025).

<sup>20</sup> M.V. KRATOCHVÍL, *Husitská kronika*, Praha 1956.

del comunismo con il passato dell'epoca del risveglio nazionale e descriveva l'ideologia comunista come parte tradizionale del carattere del popolo ceco<sup>21</sup>. Nella sua breve pubblicazione *Komunisté, dědici velkých tradic českého národa* (*I comunisti, eredi delle grandi tradizioni del popolo ceco*) del 1946<sup>22</sup>, Nejedlý collegava l'hussitismo con il discorso comunista a lui contemporaneo in modo comprensibile per i più ampi strati sociali della popolazione, compresa la classe operaia<sup>23</sup>.

Anche la storiografia specialistica rifletteva la moderna ideologia marxista dell'epoca e sosteneva con le sue opere la promozione del regime comunista. Tra coloro che si posero in prima linea tra gli storici impegnati e che offrirono l'hussitismo alla propaganda comunista va menzionato Josef Macek (1922-1991), un giovane ed entusiasta comunista che dopo il febbraio del 1948 divenne non solo una figura politica attiva, ma anche un importante storico del regime<sup>24</sup>. Macek interpretava la storia in accordo con la concezione marxista della costante lotta di classe verso un futuro migliore. Per dimostrare questa interpretazione classista della storia, il fenomeno dell'hussitismo apparve come un esempio eccellente, ricevendo una sua prima trattazione sistematica nel libro *Husitské revoluční hnutí* (*Il movimento rivoluzionario hussita*) del 1952<sup>25</sup>. Quest'opera, insignita del premio di Stato del presidente della Repubblica Klement Gottwald, forniva una forzata interpretazione marxista del fenomeno medievale, collocandolo sull'obligato sfondo della rivoluzione e della lotta del proletariato per i propri diritti negli anni del più duro stalinismo. Le tensioni di classe, alimentate dal desiderio di denaro dei ceti più abbienti, erano chiaramente lette quali radici del movimento<sup>26</sup>. Gli hussiti, identificati senza complicazioni di classe con il popolo lavoratore, venivano dipinti come combattenti contro le più oscure forze reazionarie, che erano da un lato gli sfruttatori provenienti dalle fila della

<sup>21</sup> A. KUSÁK, *Kultura a politika v Československu 1945-1956*, Praha 1998, p. 153.

<sup>22</sup> Z. NEJEDLÝ, *Komunisté, dědici velkých tradic českého národa*, Praha 1946.

<sup>23</sup> V. HALAMOVÁ, *Kultura a propaganda: utváření nové společnosti v komunistickém Československu v letech 1948-1953*, Ostrava 2014, p. 22.

<sup>24</sup> Per motivi di spazio non analizzerò qui la figura di František Graus, collega di Macek, anch'egli di formazione marxista, per cui si vedano almeno: *František Graus - člověk a historik. Sborník z pracovního semináře výzkumného centra pro dějiny vědy konaného 10. prosince 2002*, cur. ZD. BENEŠ, Praha 2004; N. MORÁVKOVÁ, *František Graus a československá poválečná historiografie*, Praha 2013; F. ŠMAHEL, *František Graus*, «Mediaevalia Historica Bohemica», 1 (1991), pp. 515-531.

<sup>25</sup> J. MACEK, *Husitské revoluční hnutí*, Praha 1952.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 39.

borghesia locale, della nobiltà e della Chiesa e dall'altro le truppe dei crociati che provenivano dall'esterno<sup>27</sup>. Attraverso i suoi testi, Macek non solo introdusse un vocabolario marxista nella trattazione della storia medievale, ma, appoggiandosi a numerose opere di Engels e Lenin, si schierò nettamente contro la "storiografia borghese" fino ad allora imperante<sup>28</sup>. Grazie a queste posizioni ideologiche, ottenne un avanzamento di carriera, divenendo direttore dell'Istituto Storico dell'Accademia delle Scienze cecoslovacca – e da questa posizione uno degli storici più influenti del suo tempo.

#### 4. *L'hussitismo nel cinema. La trilogia di Otakar Vávra*

Uno dei mezzi di comunicazione più efficaci della propaganda comunista fu senza dubbio il cinema. Attraverso esso, che si trattasse di filmati sul presente o di film che trattavano del passato, era sempre possibile utilizzare una combinazione di immagini e di suoni per trasmettere al pubblico informazioni condensate, accompagnate da una chiara interpretazione e da forti emozioni. Il cinema storico aveva un'innegabile utilità in questo senso, poiché era in grado di evocare nello spettatore la forte impressione di un incontro diretto col passato, che ritraeva nel modo più chiaro o semplicistico possibile, utilizzando fatti e valutazioni dal carattere quasi emblematico. Allo stesso tempo, il cinema storico traeva vantaggio dal fatto che il suo messaggio si basava sull'"autorità della trama". In questo modo, aiutava a legittimare gli eventi del presente rifacendosi a paralleli già verificati nel glorioso passato della nazione.

Il governo comunista ebbe ben presenti tutti questi elementi e si adoperò fin da subito per porre la produzione artistica in questo campo sotto la supervisione dello Stato<sup>29</sup>. Gli autori che volevano continuare a lavorare nel settore dovevano dimostrare la propria fedeltà al Partito Comunista e al nuovo ordine socialista, giurando obbligatoriamente sul moderno realismo socialista. Non avevano altra scelta, poiché il realismo socialista rappresentava l'unico metodo creativo riconosciuto nell'industria e nella produzione artistica all'epoca già nazionalizzate<sup>30</sup>. Il realismo non obbligava gli artisti a

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 11-14.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 36, in cui Macek si limita in sostanza a criticare Václav Chaloupecký.

<sup>29</sup> J. Knapík - M. Franc et alii, *Průvodce kulturním děním a životním stylem v českých zemích 1948-1967*, I, Praha 2011, pp. 46-48.

<sup>30</sup> *Ibid.*, II, pp. 66-67.

un trattamento “realistico” dei fatti, ma rispettava il principale requisito artistico-propagandistico, ossia la comprensibilità della nuova arte per le grandi masse<sup>31</sup>.

In questo contesto, l’hussitismo, nella sua utile veste di strumento per il passaggio degli ideali comunisti, non poteva non essere utilizzato anche dal cinema. Il regista Otakar Vávra (1911-2011)<sup>32</sup> e lo sceneggiatore Miloš V. Kratochvíl (1904-1988) ricevettero un generoso sostegno finanziario da parte del governo comunista per realizzare film storici di grande spessore: *Jan Hus*, che descrive gli ultimi anni del teologo e riformatore ceco, tra il 1412 e il 1415, fino al rogo durante il Concilio di Costanza (con première il 29 aprile 1955); *Jan Žižka*, per il periodo tra 1419 e il 1420, concludendosi con la vittoria di Žižka a Sudoměř il 25 marzo 1420 (con première il 5 febbraio 1956); e *Proti všem*, ambientato dopo la battaglia di Sudoměř, concludendosi con la vittoriosa battaglia della Collina di Vítkov, tra il 12 giugno e il 14 luglio 1420 (con première il 4 ottobre 1957) (fig. 1). I modelli per l’adattamento cinematografico furono i già citati testi di narrativa di Alois Jirásek, autore dell’epoca del risveglio nazionale ceco, ulteriormente elaborati e integrati ad opera di Miloš V. Kratochvíl in una nuova ottica marxista. Questa combinazione tra l’etica nazional-popolare di Jirásek e l’inquadramento rivoluzionario dell’onnipresente lotta di classe di Kratochvíl si adattò perfettamente al regista Vávra, il quale su questo sfondo di base poté facilmente raffigurare gli hussiti e i loro leader in una vera e propria lotta contro tutti coloro che

<sup>31</sup> KNAPÍK, *Únor a kultura* cit., pp. 76, 121.

<sup>32</sup> Figura complessa e discussa, il suo lavoro e la sua personalità sono oggetto di valutazioni abbastanza contraddittorie. Considerato tra i maggiori - se non il più importante - rappresentante del cinema cecoslovacco e ceco, ben si adattò ai vari governi, facendosi promotore di iniziative importanti, ancora oggi riconosciute (ebbe il titolo di Artista nazionale nel 1968; ma pure il premio del Leone Ceco per il contributo di una vita alla cultura ceca nel 2001; e la Medaglia d’onore della Presidenza della Repubblica nel 2004). La carriera di regista prese avvio nel 1931, ma fu proprio durante gli anni del comunismo che svolse pienamente la sua opera, come intellettuale del regime, producendo pellicole in sintonia al potere politico e film epici di ambientazione storica che confermavano l’interpretazione ufficiale del passato. Autore di più di cinquanta titoli, negli anni Cinquanta, assieme ad altri registi cecoslovacchi, fondò la *Filmová Akademie muzických umění - FAMU (Facoltà di Cinema dell’Accademia dello Spettacolo di Praga)*, dove cominciò a insegnare come professore di ruolo dal 1963. Tra i suoi allievi figurano Miloš Forman (*Qualcuno volò sul nido del cuculo; Amadeus; Larry Flint*), Jiří Menzel, Věra Chytilová ed Evald Schorm, tutti esponenti del movimento che negli anni Sessanta prese il nome di “*nouvelle vague cecoslovacca*”; e pure il serbo Emir Kusturica (*Gatto nero, gatto bianco*) e il croato Lordan Zafranović. Una biografia personale in O. VÁVRA, *Podivný život režiséra: Obrazy vzpomínek*, Praha 1996; cfr. nota successiva.

personificavano il vecchio mondo e il vecchio ordine – con tutte le caratteristiche che la propaganda voleva sottolineare – in tutti e tre i suoi film. Da sottolineare che Miloš V. Kratochvíl non fu l'unico autore ideologizzato nei contenuti della trilogia hussita. Come a breve si vedrà, è evidente come nell'elaborazione artistica di Vávra si riflettesse pure la già citata interpretazione dell'hussitismo del 1946 da parte di Zdeněk Nejedlý, venendo inoltre incorporati nella sceneggiatura dei film alcuni passaggi dell'opera di Macek *Husitské revoluční hnutí* del 1952. Il lavoro a stretto contatto tra il divulgatore Vávra e il principale storico marxista dell'hussitismo è altresì evidente nei titoli di coda delle pellicole<sup>33</sup>. Gettiamo dunque un'occhiata più diretta nei film e nei testi storici e mettiamo in evidenza i temi fondamentali con cui la propaganda comunista plasmava l'opinione pubblica attraverso l'hussitismo.

#### 4.1. *Il tema della Chiesa*

A prima vista, né l'hussitismo come movimento spirituale riformista né i suoi rappresentanti in quanto sacerdoti attivi potevano adattarsi all'ateismo comunista; dal canto loro i comunisti non si sentirono in dovere di giustificare in modo significativo questo problema. Il sacerdozio di Jan Hus e la dimensione spirituale dell'hussitismo erano già stati leggermente trascurati nelle interpretazioni precedenti. Le immagini romantiche e di rinascita nazionale, così come le interpretazioni dei politici liberali tra le fila del partito dei Giovani Cechi nel XIX secolo, avevano dato maggior risalto al ruolo di Hus come combattente per l'identità boema e "risvegliatore" del popolo, e percepivano l'hussitismo come un revival nazionalistico. La tradizione che si rifaceva a Masaryk, invece, descriveva Hus come un intellettuale e un umanista, piuttosto che come un sacerdote. Questa evoluzione non era dopotutto così illogica nel contesto delle terre ceche, visto che già nella seconda metà del XIX secolo i politici e i liberali cechi progressisti percepivano il clero e

<sup>33</sup> Quello della Trilogia hussita fu il progetto cinematografico cecoslovacco più costoso, con un budget di 33 milioni di corone cecoslovacche; e in effetti le pellicole sono ancora oggi apprezzate per la loro monumentalità, le scenografie, i costumi e le epiche scene di battaglia, in un crescendo di drammatizzazione degli eventi storici, dello scontro tra i rivoluzionari hussiti e le forze conservatrici del papato e della Chiesa, dell'Impero e della feudalità. Parimenti non mancano le critiche per il manifesto appiattimento sugli schematismi e le distorsioni storiche tipiche del, e funzionali al, regime comunista di quegli anni. Cfr. P. ČORNEJ, *Husitská témata v českém filmu 1953-1968 v kontextu dobového nazírání na dějiny*, «Iluminace», 7/3 (1995), pp. 13-43; 7/4 (1995), pp. 43-75.

la Chiesa come simbolo della stagnazione, del conservatorismo dell'Impero austro-ungarico e complici della mancanza di libertà<sup>34</sup>. Dunque la dimensione religiosa dell'hussitismo si era affievolita già prima dell'instaurazione della Prima Repubblica, e anche l'anticlericalismo della Prima Repubblica non trovò la necessità di enfatizzarla.

Dopo il 1945, quando la propaganda comunista si impadronì di questa tradizione, la dimensione spirituale fu ancora più trascurata. Prima delle elezioni parlamentari del 1946, Zdeněk Nejedlý affermò: «[...] quanto poco Hus è teologo, quanto poco riflette sull'esistenza e sulle proprietà di Dio, ma quanto profondamente si commuove e si interessa al popolo [...]»<sup>35</sup>. Nejedlý, in questo modo, non fece altro che confermare il passo indietro nell'interpretazione di Hus come riformatore spirituale, sottolineando invece il suo "progressismo", la sua proclamata volontà di cambiare il vecchio mondo che non andava più bene. Questa caratteristica era in sintonia con il dichiarato progressismo del programma comunista<sup>36</sup>. Secondo l'interpretazione di Nejedlý, la dottrina progressista di Hus era rappresentata dall'egualitarismo, cioè dal desiderio di abolire l'ingiustizia sociale: questo, di conseguenza, rendeva Hus un rivoluzionario sociale. Al contempo rimaneva sullo sfondo il fatto che Jan Hus non intendeva abolire l'ordine sociale medievale, né, come i riformatori successivi, abbandonare la Chiesa, ma poneva al di sopra di tutto la coerente osservanza della legge di Dio<sup>37</sup>. In ogni caso, questa dimensione spirituale della riforma hussita e del pensiero di Hus non trovò alcuno spazio nella propaganda comunista.

Il sacerdozio di Hus svolse invece una funzione opposta. Servì alla propaganda comunista proprio come contrasto all'immagine di un sacerdozio degenerato e di una Chiesa ingannevole e corrotta che l'ideologia comunista voleva diffondere nello spazio pubblico<sup>38</sup>. Jan Hus incarnava il concetto di un sacerdote perfetto, umile, socialmente giusto e sensibile ai bisogni delle classi inferiori, per sottolineare il netto contrasto con il decadimento del sacerdozio e con una Chiesa falsa e avida. La presentazione di questa immagine della Chiesa veniva ancora una volta guidata dalle esigenze concrete del regime comunista, poiché era proprio con la Chiesa che il regime condusse un'aspra

<sup>34</sup> *Praha Husova a husitská* cit., p. 223.

<sup>35</sup> NEJEDLÝ, *Komunisté* cit., pp. 21-22.

<sup>36</sup> *Praha Husova a husitská* cit., p. 262.

<sup>37</sup> F. ŠMAHEL, *Jan Hus*, Praha 2013, pp. 163-166.

<sup>38</sup> D. NEČASOVÁ, *Obráz nepřitele*, Brno 2020, pp. 133-157.

lotta – dapprima segreta, poi aperta – nei primi anni del suo governo<sup>39</sup>. La denigrazione di questa istituzione e la sua rappresentazione come nemica del popolo erano quindi parte integrante di uno dei messaggi principali sia della letteratura che del cinema sul tema. Per questo motivo, Vávra mise in bocca a Jan Hus numerosi discorsi su come i sacerdoti riscuotessero indebitamente le tasse per i sacramenti, su come facessero mercimonio delle indulgenze e su quanto fosse crudele la gerarchia ecclesiastica, che percepiva le decime obbligatorie dai sudditi indipendentemente dalla situazione economica in cui si trovavano. Questa immagine cinematografica di preti o chierici famelici fu rafforzata ancor di più nel film *Proti všem* dai numerosi appellativi ai sacerdoti, definiti «preti sanguinari»<sup>40</sup>. La condanna dei rappresentanti della Chiesa non poteva essere più esplicita.

Il terribile esempio dei sacerdoti rimandava pure a una loro riprovevole arretratezza. Una manifestazione visiva di questa ignoranza e corruzione della Chiesa era il continuo uso della crocifissione, laddove gli hussiti, i riformatori progressisti, non ricorrevano mai a una simile pratica<sup>41</sup>. I film denunciavano i gesti liturgici come anacronismi, che non potevano trovare posto nel nuovo *establishment* socialista. Dal punto di vista contenutistico, nei film come nella letteratura, l'arretratezza della Chiesa era rappresentata sottolineando gli sforzi dei sacerdoti e dei monaci di «dominare le menti degli uomini», che portavano all'adorazione di falsi miracoli, al terrore delle punizioni infernali, all'acquisto di indulgenze e ad altre attività considerate dal realismo comunista non solo antiquate ma addirittura dannose<sup>42</sup>. Naturalmente, non rimaneva nascosto al lettore o allo spettatore che le principali vittime di questa fuorviante arretratezza del sacerdozio fossero gli strati più bassi del popolo, poco resistenti alla manipolazione<sup>43</sup>.

L'immagine peggiorava ulteriormente quando lo sguardo si spostava dai preti locali, obesi e avidi, alle ben più fameliche alte gerarchie ecclesiastiche guidate dal papa. Nei film di Vávra, come nel libro di Macek, non vi doveva essere alcun dubbio sul desiderio della corte papale di «succhiare fino all'ultimo centesimo dalle mani dei semplici fedeli» per finanziare la vita lus-

<sup>39</sup> KNAPIK - FRANC et alii, *Průvodce kulturním děním* cit., I, p. 43.

<sup>40</sup> Dal film di O. VÁVRA, *Proti všem*, 1957.

<sup>41</sup> Soprattutto nel film O. VÁVRA, *Jan Hus*, 1955.

<sup>42</sup> MACEK, *Husitské revoluční hnutí* cit., p. 40; e in generale le pellicole di VÁVRA, *Jan Hus, Proti všem* e *Jan Žižka*.

<sup>43</sup> Ancora VÁVRA, *Jan Hus*.

suosa e stravagante della curia romana o avignonese<sup>44</sup>. Le massime autorità ecclesiastiche, definite in modo semplicistico “Roma”, presentavano tutte le caratteristiche del tipico nemico esterno dello Stato cecoslovacco, contro le quali persino il re Venceslao IV di Lussemburgo si oppose vanamente in nome della sovranità nazionale. Roma, cioè il papa, nelle pellicole comuniste, aveva i suoi mezzi per infiltrarsi nell’amministrazione del regno di Boemia (attraverso i suoi simpatizzanti), per influenzare e ricattare letteralmente i rappresentanti dello Stato (con la minaccia di una crociata), per attuare la sua politica fiscale attraverso i suoi delegati e i suoi venditori di indulgenze. È impossibile non identificare proprio la Chiesa, in quanto organizzazione internazionale, con l’onnipresente spettro di un nemico esterno del primo Stato comunista, ovvero quella “reazione imperialista” che assumeva molteplici forme. Il più delle volte tale reazione era identificata con la cultura occidentale e con le democrazie avanzate dell’Europa occidentale, ma comprendeva anche organizzazioni transnazionali, come le chiese organizzate di ogni tipo. Secondo la propaganda comunista, tutte queste istituzioni avevano propri agenti e simpatizzanti nel territorio della Repubblica Socialista di Cecoslovacchia, per cospirare contro l’*establishment* socialista e lavorare per il suo annientamento. Così, in relazione alla loro politica sanguinaria, il papa medievale e i numerosi cardinali, che fingevano di essere padri premurosi ma che in realtà nascondevano sotto i loro mantelli di seta rossa un animo predatorio, divenivano un simbolo sufficientemente comprensibile, rimandando immediatamente ai nemici dello Stato socialista.

Nella propaganda comunista, all’immagine del sacerdote era indirettamente associata quella dell’intellettuale. Il potere statale non incoraggiava il lavoro accademico e la conoscenza sotto forma di pensiero critico. Questa attività si rivelava pericolosa per la visione univoca del comunismo; la varietà delle opinioni era ritenuta poco desiderabile<sup>45</sup>. Il potere comunista cercò quindi di subordinare il lavoro accademico alle esigenze dell’ideologia e di mettere a tacere ciò che restava, considerandolo superfluo: «dopotutto l’uomo del popolo pensa in modo molto più semplice e per questo motivo spesso anche più corretto dell’uomo intelligente»<sup>46</sup>. Questo approccio definì il rapporto con l’opinione pubblica. L’inutilità dell’élite intellettuale che “non lavorava” era contrapposta all’impegno del proletariato e delle sue mansioni

<sup>44</sup> MACEK, *Husitské revoluční hnutí* cit., p. 25.

<sup>45</sup> HALAMOVÁ, *Kultura a propaganda* cit., p. 32.

<sup>46</sup> NEJEDLÝ, *Komunisté* cit., p. 24.



nell'ambito del lavoro socialista – peraltro mantendendo una forte tensione di classe tra i diversi strati sociali<sup>47</sup>. E anche questa immagine si rifletteva nell'interpretazione che dell'hussitismo davano la letteratura e il cinema. Né lo storico Macek né il regista Vávra riconoscevano ai colleghi universitari di Hus il più piccolo ruolo nell'ascesa del movimento hussita, sebbene fosse proprio l'ambiente universitario con le sue libere dispute l'artefice e l'autorità ideologica dell'intera riforma<sup>48</sup>.

Lo storico Josef Macek si appiattiva sulla propaganda comunista quando condannava il lavoro accademico dei colleghi di Hus come del tutto inutile, rifiutando di ammettere che gli scritti più radicali avessero contribuito a infiammare il movimento hussita, a differenza delle prediche di Hus di fronte al popolo<sup>49</sup>. Il regista Vávra proponeva invece in modo esplicito il confronto tra Jan Želivský, predicatore radicale non istruito, e Jakoubek da Strýbro, maestro dell'Università di Praga e di fatto co-creatore del programma hussita: e la sceneggiatura non lasciava dubbi allo spettatore su chi fosse il forte rappresentante del popolo, lavoratore e vero erede di Hus, e chi invece restasse solo un vuoto ciarlatano e un inutile intellettuale, inservibile alla rivoluzione, persino pericoloso: «Ma vi avverto, maestro Jakoubek, di non distruggere la nazione con una simile erudizione»<sup>50</sup>. Dopo essere stati tacciati di inutilità, il passaggio ulteriore e immediato era quello di essere definiti quali nemici del popolo: non a caso, nei film di Vávra, erano particolarmente attenzionati proprio quegli intellettuali e quegli accademici che, pur colleghi di Hus, gli si opposero tanto nell'Università quanto al Concilio di Costanza. Ancora una volta, il regime non avrebbe potuto trovare un simbolismo migliore per rappresentare la “pericolosità” di un'élite intellettuale che non si poneva al servizio dell'*establishment* e del lavoro socialista.

#### 4.2 Il tema dell'uguaglianza sociale

Se già nella storiografia e nell'opinione pubblica pre-comunista l'immagine di Jan Hus includeva la richiesta di un giusto ordinamento della società secondo la volontà di Dio, nella propaganda comunista questo motivo fu rafforzato oltre misura. Già Nejedlý, e dopo di lui altri storici e divulgatori

<sup>47</sup> ČORNEJ, *Husitská tématika* cit.

<sup>48</sup> ŠMAHEL, *Husitská revoluce* cit., pp. 94, 214; P. SOUKUP, *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Strýbra*, Praha 2011.

<sup>49</sup> MACEK, *Husitské revoluční hnutí* cit., p. 54.

<sup>50</sup> VÁVRA, *Jan Žižka*.

dell'hussitismo, presentò Jan Hus come un combattente per l'uguaglianza sociale. Sia Macek che Vávra – che ricorda costantemente gli anni di Hus come studente povero, costretto a farsi un cucchiaino col pane per mangiare i piselli per poi consumare anche quello per sopravvivere – intendevano collocare il sacerdote dalla “parte giusta della barricata”, ossia con il proletariato povero, in modo tale da poter essere inteso quale interprete veramente coerente delle sue istanze<sup>51</sup>. In questo senso, Hus divenne un vero rivoluzionario, un ribelle e un demolitore delle consuetudini e dei fondamenti su cui si reggeva la società feudale<sup>52</sup>. Questo motivo venne presentato nelle pellicole di Vávra come la vera ragione del martirio di Hus: poco prima dell'esecuzione, all'ultimo invito a ritrattare i suoi insegnamenti, il riformatore risponde infatti con queste parole: «Volevo un ordine giusto per il popolo. E su questa verità che ho predicato, scritto e insegnato, voglio morire volentieri»<sup>53</sup>. Evidente l'attualità del tema politico: la personalità di Jan Hus proiettava la stessa ideologia comunista che, come lui, era “punita” per le sue idee rivoluzionarie da – secondo le parole di Zdeněk Nejedlý – «persone ottuse, ignoranti, mentalmente immobili e generalmente pigre»<sup>54</sup>. Evidente il parallelo tra la vicenda di Hus, i suoi detrattori all'interno del regno di Boemia e al Concilio di Costanza, e la lotta comunista contro coloro che si opponevano al progresso in senso socialista.

Il simbolo hussita della lotta per l'uguaglianza fu applicato anche a tutti i combattenti hussiti, cercando di definirne in modo chiaro le origini sociali. Gli autori citati fecero del proprio meglio per ritrarre i combattenti hussiti come membri poveri delle città e delle campagne e prestarono molta attenzione affinché i vincitori hussiti non includessero altre classi sociali<sup>55</sup>. Dopo tutto, anche il Partito Comunista di Cecoslovacchia si profilava come partito della classe operaia, del proletariato, quindi la semplificazione dell'origine di classe degli hussiti si adattava perfettamente alla propaganda<sup>56</sup>. Inoltre, secondo l'interpretazione dell'epoca, i due gruppi di poveri urbani e rurali lavoravano a stretto contatto, per cui i film rimandavano allo slogan comunista dell'unità dei lavoratori delle città e delle campagne. Ma c'è di più, perché questa stilizzazione degli hussiti quali proletari medievali aveva un

<sup>51</sup> MACEK, *Husitské revoluční hnutí* cit., p. 42; VÁVRA, *Jan Hus*.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> NEJEDLÝ, *Komunisté* cit., p. 41.

<sup>55</sup> MACEK, *Husitské revoluční hnutí* cit., p. 57.

<sup>56</sup> HALAMOVÁ, *Kultura a propaganda* cit., p. 20.

obiettivo molto più profondo nell'interpretazione storica del regime. L'idea marxista del movimento hussita si basava sulla definizione di lotta di classe; i principali portatori del pensiero rivoluzionario erano quindi, come ci si può aspettare, quei proletari che, interamente nello spirito del precetto marxista, davano inizio alla rivoluzione come reazione alle intollerabili condizioni in cui si erano trovati per molto tempo, a causa degli sfruttatori delle classi sociali superiori. Questo simbolismo della lotta di classe era ben compreso dagli spettatori e dai lettori, laddove la propaganda lo rendeva costantemente attuale nella vita quotidiana dell'Unione Sovietica e dei paesi satelliti del dopoguerra, creando una tensione costante tra gli strati sociali e i loro meriti verso il socialismo<sup>57</sup>.

Il culmine storico della società egualitaria hussita fu la fondazione di una nuova città chiamata Tábor. Secondo l'interpretazione marxista, in questo luogo il popolo boemo avrebbe realizzato per la prima volta l'idea di una società senza classi e l'abolizione della proprietà privata, cioè il primo comunismo della proprietà<sup>58</sup>: tutti coloro che giungevano al villaggio rinunciavano ai propri beni personali, conservandoli in appositi contenitori in comune, da cui erano ridistribuiti a seconda delle necessità<sup>59</sup>. Sebbene l'illusione di una comunità di stampo socialista funzionante fosse esagerata, i film celebravano gli hussiti come primi comunisti veri e propri e il fenomeno quale effettiva realizzazione dell'ideologia comunista priva di classi<sup>60</sup>. In questa esperienza storica Zdeněk Nejedlý individuava addirittura le tracce di un primo "democratismo" che, secondo lui, restava una delle principali esperienze ed eredità della rivoluzione hussita per il popolo ceco<sup>61</sup>.

È evidente come la suddetta identificazione degli hussiti con la sola classe dei poveri fosse del tutto astorica, ma comunque molto funzionale alla propaganda comunista. L'interpretazione stalinista della lotta di classe presupponeva che gli strati sociali fossero in netto contrasto tra loro<sup>62</sup>. Questo comportò sia una grande semplificazione nell'interpretazione politica, economica e sociale del movimento hussita, sia una rappresentazione molto più dicotomica degli amici e dei nemici del comunismo sullo sfondo della narrazione storica. Tutto ciò è particolarmente evidente nella raffigurazione dei

<sup>57</sup> Knapík, *Únor a kultura* cit., pp. 270-271.

<sup>58</sup> Nejedlý, *Komunisté* cit., pp. 22-23.

<sup>59</sup> F. Šmahel, *Husitské Čechy*, Praha 2008, pp. 141-246.

<sup>60</sup> Soprattutto il film di Vávra, *Proti všem*.

<sup>61</sup> Nejedlý, *Komunisté* cit., p. 21.

<sup>62</sup> Knapík, *Únor a kultura* cit., pp. 120-122.

personaggi appartenenti alla nobiltà. Malgrado l'effettivo coinvolgimento e il ruolo di protettori dell'hussitismo siano stati sempre abbondantemente confermati dalla storiografia, ieri come oggi<sup>63</sup>, la propaganda comunista non attribuì loro alcun rilievo, né nei film né nella storiografia accademica. Sia che un nobile si fosse schierato dalla parte degli utraquisti o da quella dei cattolici, egli veniva semplicemente dipinto come un uomo privo di credibilità morale e in grado di cambiare senza scrupoli schieramento politico-religioso, pensando solo ai propri interessi economici. Quando poi l'alta nobiltà cominciò ad avvertire il radicalismo hussita come contrario al proprio tornaconto, non esitò ad opporvisi con forza e persino a reprimere alcuni gruppi: il che, nella dizione comunista, non poteva che portare a una dura condanna. Su questo tema erano quindi confermate le idee di Engels applicate da Josef Macek all'hussitismo, secondo cui gli interessi religiosi delle classi sociali superiori erano in passato – e *ipso facto* ancora durante il comunismo – solo una copertura per mantenere interessi materiali in opposizione a quelli delle masse popolari<sup>64</sup>. Molti personaggi dei gruppi egemoni boemi erano ritratti non solo in toni negativi, ma spesso pure con menomazioni fisiche che rendessero subito l'idea di un uomo “deformato” tanto nel corpo quanto nella mente<sup>65</sup>. La nobiltà era così definitivamente bollata come un “nemico di classe”, attraverso una terminologia molto in uso dalla propaganda fin dai primi anni dello Stato comunista<sup>66</sup>.

La borghesia praghese, i rappresentanti delle famiglie patrizie e quelli che detenevano tradizionalmente il potere nelle città erano descritti con le medesime caratteristiche del nemico interno. Nella letteratura e nel cinema, la loro adesione all'hussitismo e la conseguente opposizione ai radicali hussiti era ancora una volta guidata solo da vantaggi personali e da interessi materiali, per nulla da convinzioni morali. La loro immagine di nemici della rivoluzione traspare in modo chiaro nelle scene in cui i consiglieri di Praga si riuniscono in segreto e complottano con la fazione cattolica e con lo stesso re Sigismondo di Lussemburgo contro il predicatore radicale Jan Želivský e i suoi seguaci, vale a dire il popolo lavoratore. Questa immagine del patriziato urbano come

<sup>63</sup> ŠMAHEL, *Idea národa* cit.

<sup>64</sup> MACEK, *Husitské revoluční hnutí* cit., pp. 143-144.

<sup>65</sup> Si veda per esempio la personalità di Oldřich da Rožmberk (importante nobile boemo il quale, dopo la battaglia di Lipany del 30 maggio 1434, che virtualmente pose fine alle guerre hussite, divenne uno dei principali signori cattolici di Boemia) descritta nel film di VÁVRA, *Proti všem*; cfr. ČORNEJ, *Husitská témata* cit., p. 52.

<sup>66</sup> HALAMOVÁ, *Kultura a propaganda* cit., p. 37.

complotista, immorale e sleale, che agisce contro gli interessi del popolo ceco, è un lampante riferimento alla definizione di una borghesia quale “traditrice della nazione”: imprenditori privati nelle città e nelle campagne, proprietari dei mezzi di produzione e “sfruttatori” dei lavoratori che rifiutavano la nazionalizzazione della proprietà e la collettivizzazione dell’economia<sup>67</sup>. Erano loro a dover essere costantemente indicati quali nemici dell’hussitismo e quindi del popolo socialista. In tal senso, nei primi anni del regime comunista, vi fu una vera e propria “caccia all’uomo”, con violenti processi politici *ad hoc*, evidentemente da legittimare davanti agli occhi dell’opinione pubblica.

Il cinema definiva così i nemici dello Stato in modo sottile ma facilmente comprensibile; e allo stesso tempo metteva in guardia lo spettatore, ricordandogli di essere cauto nei propri atteggiamenti e di restare sempre dalla parte dell’ideologia comunista. Come dimostrava l’esempio hussita nella rappresentazione di Vávra, il successo degli alti ideali rivoluzionari derivava dal fatto che la gente comune fosse disposta a sostenere e difendere questa insurrezione sociale nazionale (non religiosa) contro la “reazione” dei nemici interni ed esterni<sup>68</sup>. Inoltre, gli avvenimenti storici evidenziavano come i nemici della rivoluzione – *in primis* il re Sigismondo e i patrizi di Praga – avessero pagato a caro prezzo la loro opposizione. Il cinema non avrebbe potuto lanciare avvertimenti più espliciti ai nemici della rivoluzione e del regime.

#### 4.3 Il tema del nazionalismo

Si è visto come l’hussitismo venisse letto in un’ottica fortemente nazionale già dal XIX secolo, quando artisti, scienziati e rappresentanti politici impegnati nel risveglio delle terre ceche cercavano eventi significativi del passato a cui collegare l’orgoglio ceco e l’identificazione della nazione. In questo contesto, l’hussitismo veniva esaltato come una delle tappe più importanti della storia ceca e a Jan Hus, nello specifico, fu attribuito dalla metà del XIX secolo il merito di aver lottato per l’uguaglianza linguistica e per la riforma dell’ortografia ceca<sup>69</sup>.

Nei primi anni dell’instaurazione del regime comunista in Cecoslovacchia, ci si sarebbe potuti aspettare che questa tradizionale interpretazione

<sup>67</sup> NEČASOVÁ, *Obráz nepřítele* cit., pp. 97-99.

<sup>68</sup> ČORNEJ, *Husitská tématika* cit., p. 56.

<sup>69</sup> ŠMAHEL, *Jan Hus* cit., p. 143; cfr. P. ČORNEJ, *Hus a Masaryk: Stěžejní problém interpretace českých dějin*, in *Hus a Masaryk: Hledání národní tradice a identity*, cur. ZD. KUČERA - T. BUTTA - O. NYTROVÁ, Praha 2013, pp. 11-19: 15.

nazionalistica dell'hussitismo venisse considerata in contrasto con l'Internazionale comunista<sup>70</sup>, ma anche in questo caso gli ideologi del regime non si fecero troppi problemi. Ancora una volta, fin dall'inizio ebbe la meglio l'esigenza di fissare l'ideologia comunista alle tradizioni locali e di descriverla come parte integrante dell'identità specifica. Era necessario spiegare alla popolazione che la politica comunista costituiva un *continuum* con la storia nazionale, che gli ideali del comunismo erano solo un'implicazione naturale, e non un sovvertimento, del destino nazionale. L'elemento relativo alla costruzione della nazione, così fortemente radicato nel dibattito interno alla società, era un perfetto collegamento con il passato ceco. Inoltre, era funzionale alla propaganda comunista basarsi sull'idea della lotta per la cultura nazionale e l'autoidentificazione, anche perché la precedente forza dominante nelle terre ceche – il nazismo tedesco – aveva soppresso la cultura nazionale autonoma, e di conseguenza la lotta per la cultura ceca era una lotta antinazista<sup>71</sup>. Dopo la guerra, questo eroismo politico-culturale fu molto apprezzato e i comunisti poterono orgogliosamente rivendicare la loro reputazione di antifascisti e di combattenti della resistenza contro gli occupanti tedeschi. Questa immagine fu ulteriormente enfatizzata dal loro coinvolgimento nel forzato trasferimento postbellico della popolazione di origine tedesca dal territorio ceco tra il 1945 e il 1946 e nella redistribuzione delle loro proprietà<sup>72</sup>. L'interpretazione fortemente antitedesca dell'hussitismo fornì loro un ottimo modello, contribuendo a legittimare questa azione violenta contro i cittadini di origine tedesca e la messa in discussione della loro proprietà privata<sup>73</sup>. Quando poi il Partito Comunista di Cecoslovacchia assunse definitivamente il governo dopo gli eventi del febbraio del 1948, rifiutò molte interpretazioni del passato, considerandole come relitti dell'ideologia borghese; ma il riferimento alla generale tradizione nazionalistica rimase funzionale<sup>74</sup>. In che modo fu colta questa dimensione nell'interpretazione comunista dell'hussitismo?

Uno dei momenti più importanti fu senz'altro rappresentato dalla rinascita della lingua e della cultura ceca in epoca hussita, elemento generalmente comprensibile e ben accetto dalla società nel suo insieme. Per esempio, sia nell'opera storica di Macek che in quella visiva di Vávra, la *Betlémská*

<sup>70</sup> *Praha Husova a husitská* cit., pp. 261-262.

<sup>71</sup> KUSÁK, *Kultura a politika* cit., pp. 144-146.

<sup>72</sup> HALAMOVÁ, *Kultura a propaganda* cit., p. 13.

<sup>73</sup> KUSÁK, *Kultura a politika* cit., p. 147.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 145.

*kaple*, la Cappella di Betlemme, emergeva quale centro vivo della cultura ceca, dove i sermoni in ceco di Hus, ascoltati da folle di persone guidate dalla regina Sofia, consorte di Venceslao di Lussemburgo, erano presentati come qualcosa di eccezionale. In modo simbolico, questa “ascesa” della lingua ceca nello spazio pubblico diveniva una spina nel fianco non solo della tanto criticata Chiesa, ma anche del patriziato tedesco di Praga. Nei film di Vávra il personaggio di Hus si calava ancora una volta nel ruolo dell’eroe in pericolo a causa dei suoi atteggiamenti egualitari come pure nazionalistici, cui però non rinuncia: «Ora che vogliono chiudere la Cappella di Betlemme, dove si predica nella lingua madre del popolo, dove un ceco si sente ceco, da dove le parole della verità risuonano in tutta la patria, come potrei ora tacere su quanto di peggio sta accadendo?»<sup>75</sup>.

La questione della lingua non rappresenta solo una dimensione nazionale, ma anche sociale. Nella dizione comunista, la lingua ceca diveniva l’equivalente dell’uguaglianza sociale e di una certa democratizzazione intellettuale. La lingua ceca portava con sé una carica intrinsecamente egualitaria nel momento in cui se ne sottolineava la necessità per predicare alla gente comune affinché anch’essa potesse comprendere le idee rivoluzionarie. Josef Macek elogiava Hus per aver inserito nei suoi discorsi «detti e giri di parole in lingua colloquiale, in modo che il discorso si avvicinasse agli ascoltatori e ai lettori popolari non istruiti»<sup>76</sup>. Insomma, l’interpretazione storica del regime sottolineava come nell’hussitismo tutto fosse preordinato, anche dal punto di vista linguistico, affinché il proletariato urbano e rurale, identificato con la nazione ceca in quanto tale, diventasse la forza trainante di questo movimento di riforma<sup>77</sup>. Zdeněk Nejedlý lo esprime in modo chiaro: «Così l’hussitismo entrò direttamente nel carattere della nazione ed è rimasto tale fino ad oggi. Non c’è persona onestamente ceca che non abbia simpatia per l’hussitismo e per i suoi combattenti»<sup>78</sup>. Da non dimenticare che il discorso pubblico dell’epoca presentava solo questa particolare visione della storia, con una definizione “proletaria” dell’hussitismo, in modo che i comunisti potessero rivendicarne l’eredità morale<sup>79</sup>.

Inoltre, tanto nella letteratura quanto nel cinema, l’hussitismo popolare ceco era messo in contrasto col germanesimo, che a sua volta comprendeva

<sup>75</sup> VÁVRA, *Jan Hus*.

<sup>76</sup> MACEK, *Husitské revoluční hnutí* cit., pp. 51-52.

<sup>77</sup> NEJEDLÝ, *Komunisté* cit., pp. 9-12.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 40.

le diverse classi sociali che si erano opposte o non avevano favorito la riforma hussita, e quindi la nazione ceca. I più acerrimi nemici della rivoluzione erano i già citati consiglieri tedeschi di Praga, che ricordavano con rammarico la “cacciata” dei sapienti tedeschi dall’Università di Praga, in seguito all’adozione del Decreto di Kutná Hora nel 1409, ed erano nemici diretti della rivoluzione, carnefici degli hussiti radicali guidati dal predicatore Jan Želivský<sup>80</sup>. La loro avversione all’hussitismo derivava dagli interessi personali, che anteponevano il vantaggio economico e il mantenimento del vecchio ordine feudale alla sincera coscienza collettiva; ma anche dalle differenze nazionalistiche, a causa delle quali gli alti ideali hussiti di Boemia non penetravano i cuori della parte tedesca. La chiave nazionalistica spiegava anche il perché l’alta nobiltà boema non si fosse schierata con l’hussitismo. Zdeněk Nejedlý su questo fu abbastanza chiaro: nel Medioevo più maturo, essa si era completamente “germanizzata”, smettendo persino di usare la forma ceca del proprio nome di famiglia e adottando, assieme alle denominazioni tedesche, pure «usi tedeschi, inclinazioni politiche, tutta la loro vita, così che alla fine si alienò completamente dalla nazione»<sup>81</sup>.

In tal senso, tutti i protagonisti non cechi che ebbero un ruolo di rilievo negli eventi hussiti, in particolare il re Sigismondo di Lussemburgo e il Consiglio di Costanza da lui sostenuto, furono ritratti in modo negativo, come stranieri, in senso dispregiativo. La loro estraneità portava all’ostilità contro l’elemento ceco e, naturalmente, al tradimento. Nel racconto di Vávra, mentre si recava a Costanza, Jan Hus fu messo in guardia dagli onesti hussiti, che ne prevedevano il tragico destino fuori dalla patria<sup>82</sup>. Ma la purezza dell’animo boemo è disegnata in netto contrasto con la perfidia dei cardinali e dei teologi stranieri e, in ultima analisi, dello stesso imperatore Sigismondo, incolpato, in modo del tutto astorico, di non aver garantito a Hus un ritorno sicuro dal Concilio, nonché di aver successivamente «calunniato la Boemia

<sup>80</sup> VÁVRA, *Jan Hus*.

<sup>81</sup> NEJEDLÝ, *Komunisté* cit., p. 7.

<sup>82</sup> VÁVRA, *Jan Hus*.



in tutto il mondo»<sup>83</sup>. Ancora una nota nazionalistica, che aiutava la propaganda comunista a definire i propri nemici.

### 5. Conclusioni

Numerosi furono dunque i testi storici e i film sull'hussitismo realizzati e utilizzati nell'ambito della propaganda comunista cecoslovacca per scopi di affermazione e conservazione del potere. La rappresentazione fortemente dicotomica, in bianco e nero, di importanti figure del Medioevo boemo ebbe l'obiettivo di formare l'opinione pubblica; le immediate valutazioni ideologiche di eroi e di antieroi definivano in modo chiaro amici e nemici del regime comunista, determinandone spesso il destino.

Certo è che l'efficacia dell'interpretazione comunista della storia hussita è evidente e permane ancora oggi: molti simboli e forzature storiche funzionano ancora, e molto bene, come strumenti per la trasmissione delle idee politiche di carattere anche più estremistico. È sufficiente notare, per esempio, come nelle recenti riedizioni delle tre pellicole a tema hussita di Otakar Vávra l'aggiunta in copertina di un semplice calice eluda l'originale elemento anticlericale e comunista dell'opera, sembrando invece alludere e rimandare a temi e riletture più tradizionali, in senso di nuovo nazionale e nazionalistico (fig. 2).

Senza dubbio, dagli anni del comunismo la gamma e la quantità di mezzi di informazione e di comunicazione utilizzate oggi dalla contemporanea propaganda politica sono cambiate, così come la loro portata sociale. Tuttavia, i principi di questa propaganda rimangono gli stessi. Ed è bene saperli conoscere e riconoscere.

<sup>83</sup> *Ibid.*



OLGA KALASHNIKOVA

DAL CAMPO DI KULIKOVO AL GRANDE SCHERMO:  
LA BATTAGLIA DEL 1380 NEL DISCORSO  
PUBBLICO SOVIETICO (1980)

1. *Introduzione*

All'inizio del settembre 1980, i giornali sovietici riportarono la notizia di un afflusso massiccio di «rappresentanti odierni delle città e delle terre le cui truppe [dell'Antica Rus'] si unirono all'esercito del Gran Principe [Dmitrij Ivanovič]»<sup>1</sup> per combattere contro l'Orda d'Oro sul campo di Kulikovo nel 1380. Le celebrazioni per il 600° anniversario della battaglia, tenutesi in quello che *Sovetskaja Kultura* definì «uno dei luoghi più sacri della storia russa», attirarono circa 30.000 visitatori<sup>2</sup>. Un osservatore contemporaneo lo definì «l'evento più significativo per l'autostima russa dopo il Giorno della Vittoria [sul nazismo nel 1945]»<sup>3</sup>.

Alla luce delle ricerche di Aleida Assmann e Pierre Nora, le battaglie medievali possono essere considerate “punti fissi” o “luoghi” della memoria storica collettiva. Costituita da spazi, testi, immagini e rituali riutilizzabili, questa memoria delle battaglie trascorse contribuisce in ultima analisi a plasmare l'immagine che una società ha di sé stessa<sup>4</sup>. Di conseguenza, Mat-

<sup>1</sup> V. ŠEVTSOV, *Fanfary nad krasnym holmom*, «Pravda», 251/22681 (7 settembre 1980), p. 8.

<sup>2</sup> *Blagodarnaja pamat' naroda*, «Sovetskaja kultura», 73/5393 (9 settembre 1980), p. 1, disponibile al sito: <https://portal-kultura.ru/upload/iblock/230/1980.09.09.pdf> (ultimo accesso siti web al 24-02-2025).

<sup>3</sup> Queste parole appartengono a Valentin Rasputin, citato da K. GERNER - S. HEDLUND, *Ideology and rationality in the Soviet model*, London-New York, p. 303.

<sup>4</sup> A. ASSMANN, *How history takes place*, in *Memory, history, and colonialism: Engaging with Pierre Nora in colonial and postcolonial contexts*, cur. I. SENGUPTA, London 2009, pp. 151-165: 160; cfr. P. NORA, *Between memory and history: Les lieux de mémoire*, «Representations», 26 (1989), pp. 7-24.

thias D. Berger sostiene che la rielaborazione di questa memoria collettiva di grandi conflitti medievali vada intesa come “medievalismo informativo”, che riflette le negoziazioni su identità nazionale, realtà politica e cultura storica<sup>5</sup>. Se le battaglie medievali e i loro luoghi commemorativi sono centrali nella costruzione delle narrazioni storiche nazionali e talvolta nel discorso politico<sup>6</sup>, è necessario analizzare le loro commemorazioni come strumenti di promozione dell’unità nazionale, della coesione sociale e della continuità storica.

Per questo motivo, le modalità postmedievali di interpretare, concettualizzare e rappresentare i combattimenti medievali non vanno considerate solo come elementi di un più ampio sistema mnemonico (la già menzionata memoria collettiva), ma come parte integrante della costruzione del mito storico. Duncan Bell lo definisce come una «narrazione che semplifica, drammatizza e seleziona in modo strategico la storia di una nazione e il suo posto nel mondo», con la funzione primaria di «chiare il significato contemporaneo [della nazione] attraverso la (ri)costruzione del passato»<sup>7</sup>. Questo approccio mitico alla storia, in cui il presente è determinato dal passato e il passato appare destinato a ripetersi, finisce per modellare l’identità collettiva di una società.

Di conseguenza, in questo quadro teorico, lo studio delle commemorazioni del XX secolo legate al Medioevo dovrebbe concentrarsi sulla costruzione del significato pubblico (o discorso pubblico), strettamente legato agli attori (individuali e istituzionali), che producono e diffondono specifiche retoriche e immagini di matrice medievalista<sup>8</sup>. Il 600° anniversario della battaglia di Kulikovo rappresenta in modo emblematico questo fenomeno.

Numerosi studiosi hanno considerato le commemorazioni di Kulikovo del 1980 e i relativi dibattiti pubblici particolarmente rilevanti, poiché riflettevano la turbolenta atmosfera ideologica e il crescente nazionalismo nella Russia sovietica (RSFSR, parte dell’URSS) alla fine della cosiddetta

<sup>5</sup> M. BERGER, *National Medievalism in the Twenty-First Century*, Cambridge 2023, p. 33.

<sup>6</sup> Ad esempio, come dimostra il discorso al Gazimestan del 1989 di Slobodan Milošević, per cui si veda il contributo di E. COSTANTINI, *La memoria della battaglia di Kosovo Polje dalle origini a Milošević*, in questo volume.

<sup>7</sup> D. BELL, *Mythscape: memory, mythology, and national identity*, «British Journal of Sociology», 54/1 (2003), pp. 63-81: 65-66.

<sup>8</sup> Si veda uno studio modello con tale framework in C. PACES, *Religious heroes for a secular state: Commemorating Jan Hus and Saint Wenceslas in 1920s Czechoslovakia*, in *Staging the past: The politics of commemoration in Habsburg Central Europe, 1848 to the present*, cur. M. BUCUR - N. WINGFIELD, West Lafayette 2001, pp. 209-235.

“era della stagnazione” di Leonid Brežnev<sup>9</sup>. Alcuni hanno inoltre individuato sorprendenti parallelismi tra le strategie commemorative adottate nel 1880, in epoca zarista, e le celebrazioni sovietiche del sesto centenario<sup>10</sup>. Tuttavia, il ruolo del cinema nella reinterpretazione tardo-sovietica della battaglia resta poco studiato<sup>11</sup>, nonostante la centralità di questo mezzo audiovisivo nella costruzione della percezione pubblica della storia<sup>12</sup>.

La scarsità di ricerche sistematiche su questo tema è sorprendente, dato che tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta la televisione era il principale mezzo di cultura visiva per milioni di abitanti della RSFSR. Boris Grušin ha stimato che un cittadino sovietico medio di sesso maschile dedicava tredici delle quattordici ore settimanali di «tempo culturale» alla televisione, alla radio e alla lettura dei giornali, mentre le donne ne riservavano cinque su sei<sup>13</sup>. Anche Kristin Roth-Ey conferma la diffusione capillare della televisione: già all'inizio degli anni Settanta la televisione raggiungeva il 70% della popolazione sovietica con 35 milioni di televisori (circa un apparecchio ogni quindici abitanti); all'inizio degli anni Ottanta erano diventati uno ogni quattro persone. Nel 1985, il 93% dei cittadini sovietici possedeva complessivamente 90 milioni di televisori<sup>14</sup>.

Nonostante la centralità della televisione, il cinema rimaneva una pratica culturale diffusa: tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli Ottanta si

<sup>9</sup> GERNER - HEDLUND, *Ideology and rationality* cit.; Y. BRUDNY, *Reinventing Russia: Russian Nationalism and the Soviet State, 1953-1991*, Cambridge (MA) 1998; J. BRUNSTEDT, *The Soviet myth of World War II: Patriotic memory and the Russian question in the USSR*, Cambridge 2021.

<sup>10</sup> K. PARPPEI, *The Battle of Kulikovo Refought: "The First National Feat"*, Leiden 2017.

<sup>11</sup> I documentari e un film d'animazione su Kulikovo, prodotti nel 1980, hanno avuto solo scarse menzioni in PARPPEI, *The battle of Kulikovo* cit. e BRUNSTEDT, *The Soviet myth* cit.

<sup>12</sup> Pavlína Rychterová e Mariëlle Wijermars hanno dimostrato la necessità di studiare questa forma di media come parte integrante della “politica della memoria” di orientamento medievale, rispettivamente nel contesto cecoslovacco del secolo scorso e in quello russo contemporaneo. Cfr. P. RYCHTEROVÁ, *Mittelalterliche Hagiographie auf der Leinwand: Der Film „Svatý Václav“ als gescheiterte Versuch ein Nationaldenkmal zu erstellen*, in *Gebrauch und Missbrauch des Mittelalters, 19-20. Jh.*, cur. J. BAK - J. JARNUT - P. MONNET - B. SCHNEIDMÜLLER, München 2009, pp. 145-174; M. WIJERMARS, *Memory politics in contemporary Russia: Television, Cinema and the State*, Abingdon 2019.

<sup>13</sup> B. GRUŠIN, *Tvorčeskij potentsial svobodnogo vremeni*, «Kommunist», 2 (1980), pp. 72-82.

<sup>14</sup> K. ROTH-EY, *Moscow prime time: How the Soviet Union built the media empire that lost the cultural Cold War*, Ithaca 2011, p. 212.

registravano circa quattro miliardi di biglietti venduti ogni anno<sup>15</sup>. Pertanto, un'analisi dei documentari sovietici sulla battaglia di Kulikovo, prodotti e distribuiti nel 1980, aiuta a comprendere come la storia medievale fosse reinterpretata nella RSFSR.

Esaminando le rappresentazioni della battaglia di Kulikovo del 1980, questo contributo indaga il ruolo svolto da diversi agenti sovietici nella costruzione di una narrazione mitologizzata della storia della RSFSR. Dopo aver delineato il contesto storico della battaglia e la sua ricezione accademica e pubblica, analizzerò le rappresentazioni cinematografiche dell'evento, sostenendo che i film prodotti e censurati dagli studi cinematografici riflettevano, prevedibilmente, il discorso ufficiale sulla continuità storica e sul destino messianico della RSFSR, seppur con gradi di adesione differenti.

## 2. *La battaglia e le sue riletture storiografiche precedenti al 1980*

Per comprendere le rappresentazioni della battaglia di Kulikovo nel 1980, è necessario innanzitutto delineare l'evento storico e la sua ricezione storiografica. Combattuta l'8 settembre 1380 vicino alla confluenza dei fiumi Don e Neprjadva, la battaglia oppose le forze del principe Dmitrij Ivanovič di Mosca (poi noto come Dmitrij Donskoj) all'esercito mongolo di Mamaj. Il combattimento avrebbe avuto inizio con un duello tra il guerriero russo Peresvet e il campione mongolo Chelubej. La battaglia culminò con un improvviso contrattacco delle truppe russe di riserva, che costrinse i mongoli alla ritirata. Tuttavia, il trionfo di Dmitrij fu effimero: nel 1382 il khan Tokhtamyš ripristinò il dominio dell'Orda d'Oro sulla Rus' con un'incursione a Mosca.

Fin dal tardo Medioevo, la battaglia di Kulikovo è stata tradizionalmente considerata cruciale nella storia russa. Come dimostrato da Kati Parppei, già le fonti del XV-XVI secolo la presentavano come tappa essenziale nella centralizzazione del «*continuum* del potere moscovita» e nell'unificazione della Rus'<sup>16</sup>. Nel XVII secolo, questo mito statalista si fuse con le narrazioni sulla resistenza nazionale contro le minacce straniere. Ad esempio, la terza edizione della *Sinossi di Kyiv* descriveva Dmitrij Donskoj come discendente

<sup>15</sup> I. KOKAREV, *Rossiiskij kinematograf: Mezhdu proshlym i budushchim*, Moskva 2001, pp. 30-31; ROTH- EY, *Moscow prime time* cit., p. 26.

<sup>16</sup> PARPPEI, *The battle of Kulikovo* cit., pp. 20-21.

di San Vladimiro di Kyiv e interpretava la vittoria come la fine simbolica del “giogo tataro”<sup>17</sup>. Tale lettura, coerente con la *Leggenda della battaglia contro Mamaj* del Quattrocento, rafforzava l’idea che Kulikovo avesse protetto la Rus’ dall’influenza culturale e militare musulmana<sup>18</sup>. Parppei e Serhii Plokhij evidenziano come questa prospettiva rispecchiasse i sentimenti anti-ottomani diffusi nei territori slavi orientali durante le guerre russo-turche del tardo Seicento, quando la *Sinossi* fu pubblicata<sup>19</sup>.

Tra il XVIII e XIX secolo, le interpretazioni patriottiche della battaglia di Kulikovo dominarono la storiografia russa. Storici di spicco come Aleksej Mankiev, Vasilij Tatiščev, Nikolaj Karamzin, Sergej Solov’ev e Vasilij Ključevskij sottolinearono come gli eventi di Kulikovo avessero contribuito all’egemonia di Mosca e, in ultima analisi, all’unificazione russa<sup>20</sup>. Alcuni videro in essa un presagio della futura liberazione dal dominio mongolo nel 1480<sup>21</sup>. Queste letture di stampo teleologico riflettevano il contesto dell’epoca, segnato dai movimenti nazionali europei e dall’interesse romantico per le origini nazionali. Inoltre, l’associazione tra la vittoria di Kulikovo e la nascita di uno Stato forte nella storiografia rifletteva verosimilmente l’espansione dell’Impero russo e il rafforzamento del potere zarista.

Dopo la caduta della monarchia nel 1917, la storiografia sovietica reinterpretò la battaglia attraverso il materialismo storico. Alcuni dei primi storici sovietici la interpretarono come resistenza anticoloniale contro l’influenza mongola da est e lituana da ovest<sup>22</sup>, mentre altri mantennero la lettura patriottica<sup>23</sup>. Tuttavia, negli anni Venti e nei primi anni Trenta, l’interesse

<sup>17</sup> Questo termine è usato per definire il periodo di dominazione mongola sui principati della Rus’ dal 1223 al 1480.

<sup>18</sup> PARPPEI, *The battle of Kulikovo* cit., pp. 102-107.

<sup>19</sup> S. PLOKHJ, *The Origins of the Slavic nations: Premodern identities in Russia, Ukraine, and Belarus*, Cambridge 2009, pp. 259-260; PARPPEI, *The battle of Kulikovo* cit., pp. 106-107.

<sup>20</sup> Cfr. A. MANKIEV, *Jadro Rossijskoi istorii*, Moskva 1770; V. TATIŠČEV, *Istorija Rossijskaja*, V, Moskva 1965 (prima edizione: 1768-1784); N. KARAMZIN, *Istorija gosudarstva Rossijskogo*, II-V, Sankt-Peterburg 1842; S. SOLOV’EV, *Istorija Rossii s drevneishikh vremen*, III, in S. SOLOV’EV, *Sochineniia v vosemnadsati knigakh*, Moskva 1988 (prima edizione: 1851); V. KLJUČEV-SKIJ, *Russkaja istorija: Polnyi kurs leksij: Kniga I*, Minsk 2007 (prima edizione: 1904).

<sup>21</sup> Per esempio, D. ILOVAISKIJ, *Kratkie očerki Russkoj istorii*, Moskva 1876. Per una panoramica più dettagliata della storiografia prerivoluzionaria su Kulikovo, cfr. PARPPEI, *The battle of Kulikovo* cit.

<sup>22</sup> A. PRESNJAKOV, *Obrazovanie velikorusskogo gosudarstva*, Moskva 2018 (prima edizione: 1918), p. 297.

<sup>23</sup> Cfr. S. PLATONOV, *Polnyj kurs leksij po russkoj istorii*, Moskva 2006 (prima edizione: 1899).

accademico per Kulikovo diminuì: la storiografia marxista ufficiale, rappresentata principalmente da Michail Pokrovskij, considerava infatti la resistenza contro i mongoli alla fine del XIV secolo un fattore marginale nell'unificazione russa e nella formazione di uno Stato centralizzato<sup>24</sup>.

Nel corso degli anni Quaranta-Cinquanta, la battaglia fu reinterpretata in chiave neo-imperiale come evento precursore delle vittorie sovietiche. Queste interpretazioni accademiche furono profondamente influenzate dalla propaganda di Stato, che inquadrò la resistenza di Mosca medievale come anticipazione della lotta sovietica contro il nazismo. Un esempio significativo di questa interpretazione fu il discorso di Josef Stalin del 7 novembre 1941, nel pieno dell'avanzata tedesca a Mosca, durante la parata per l'anniversario della Rivoluzione d'Ottobre. Egli definì la guerra contro la Germania nazista una lotta giusta e liberatrice, richiamando l'eroismo di figure storiche per ispirare le truppe sovietiche: «Che l'immagine eroica dei nostri grandi antenati – Aleksandr Nevskij, Dmitrij Donskoj, Kužma Minin, Dmitrij Požarskij, Aleksandr Suvorov, Michail Kutuzov – vi ispiri in questa guerra!»<sup>25</sup>. Questa costruzione narrativa rafforzò l'idea di una continuità storica tra la Rus' medievale e l'Unione Sovietica.

Non sorprende, dunque, che molti manuali accademici pubblicati tra il 1941 e il 1953 riflettessero questa visione teleologica. Tale lettura della battaglia di Kulikovo è rappresentata da Boris Grekov, storico noto per i suoi studi sulla Rus' e sull'Orda d'Oro. Nel suo libro, egli citava direttamente il discorso di Stalin del 1941, interpretando la vittoria di Dmitrij Donskoj in un modo simile alla retorica ufficiale sovietica sugli esiti della Grande Guerra Patriottica<sup>26</sup>: la battaglia veniva descritta come un conflitto decisivo di portata mondiale che non solo segnava la sconfitta dei mongoli, ma anche la liberazione della Rus' e di tutta l'Europa orientale. Così, enfatizzando la conti-

<sup>24</sup> M. POKROVSKIJ, *Russkaja Istorija s drevnejših vremen, I*, Moskva 1924. È interessante notare che alcuni storici hanno iniziato a criticare questo punto di vista già nel 1940, riflettendo così una crescente necessità di una narrazione nazionale unificante: si veda A. NASONOV, *Tatarskoe igo na Rusi v osveščanii M.N. Pokrovskogo*, in *Protiv istoričeskoj kontseptsii M. Pokrovskogo II*, cur. B. GREKOV - E. JAROSLAVSKIJ - S. BUŠUEV, Moskva 1940, pp. 91-139.

<sup>25</sup> Citato da J. STALIN, *Sočinenija, XV*, Moskva 1997, p. 86.

<sup>26</sup> Il termine "Grande Guerra Patriottica" era comunemente usato nell'ambiente sovietico per riferirsi alla Seconda guerra mondiale.



nuità della gloria militare russa, Grekov presentava Kulikovo come un eroico precursore della lotta dell'Unione Sovietica contro l'oppressione straniera<sup>27</sup>.

Dopo la morte di Stalin, il *disgelo* del 1953 aprì un dibattito accademico più sfumato. Tuttavia, gli storici sovietici continuarono a sottolineare il ruolo cruciale di Kulikovo nei processi politici centripeti attorno a un unico principato. Studiosi di primo piano come Michail Tichomirov interpretarono la battaglia come parte di un più ampio consolidamento feudale ed economico, sottolineando come essa dimostrasse la capacità di Mosca di unificare il resto dei territori russi<sup>28</sup>. Pur essendo meno politicizzata rispetto alle letture staliniane, questa prospettiva rafforzava il mito della vocazione storica di Mosca come centro naturale della statualità russa, in linea con la narrazione dell'autorità sovietica centralizzata e dell'unità nazionale.

Alla fine degli anni Settanta, la storiografia nazionale utilizzò approcci metodologicamente più rigorosi alla storia intellettuale medievale. Per esempio, gli studi di Jakov Lur'e e Marina Sal'mina precizarono la datazione, la provenienza e la tendenziosità dei testi tardo-medievali sulle relazioni russo-tatari nel XIV secolo, inclusa la battaglia di Kulikovo<sup>29</sup>. Tuttavia, come ha osservato Charles J. Halperin, nonostante i progressi metodologici, gli storici sovietici continuarono a interpretare "la liberazione dal giogo tataro oppressivo" attraverso la lente della storiografia patriottica precedente, senza un'adeguata problematizzazione critica<sup>30</sup>.

In questo modo, nel 1980, la lunga tradizione storiografica che enfatizzava il ruolo unificatore di Mosca e il valore simbolico della battaglia di Kulikovo aveva già posto le basi per una rinnovata interpretazione nazionalista, in linea o in contrasto con le narrazioni ideologiche della tarda epoca sovietica.

### 3. Ricordando il 1380 nel 1980: discussioni accademiche e mostre museali

Il 600° anniversario della battaglia di Kulikovo portò a un'impennata nelle pubblicazioni storiche e nelle commemorazioni pubbliche. Nel solo

<sup>27</sup> B. GREKOV, *Očerki po istorii SSSR: Period feodalizma*, Moskva 1953, pp. 225-226.

<sup>28</sup> M. TIKHOMIROV, *Drevnjaja Moskva, XII-XV vv.*, Moskva 1957, pp. 280-281.

<sup>29</sup> Cfr. J. LUR'E, *Obščerusskie letopisi XIV-XV vv.*, Leningrad 1976; M. SAL'MINA, *Ešče raz o datirovke Letopisnoj povesti o Kulikovskoj bitve*, «TODLR», 32 (1977), pp. 3-39.

<sup>30</sup> C. HALPERIN, *Soviet historiography on Russia and the Mongols*, «The Russian Review», 41/3 (1982), pp. 306-322: 321.

1980 furono editi circa 150 libri e opuscoli dalle principali case editrici sovietiche<sup>31</sup>, con una tiratura stimata tra i 5 e i 10 milioni di copie<sup>32</sup>, segno dell'impegno statale nella diffusione di una conoscenza standardizzata di questo evento medievale. Come nelle interpretazioni precedenti, la battaglia venne quasi unanimemente presentata come una svolta decisiva verso la liberazione della Russia dal dominio mongolo, consolidando una lettura teleologica ormai radicata<sup>33</sup>. L'anniversario rivelò però anche tensioni ideologiche. Tuttavia, dal momento che questo contributo non mira ad analizzare nel dettaglio la vasta produzione accademica o il più ampio dibattito pubblico del 1980<sup>34</sup>, è qui utile menzionare solo brevemente queste costruzioni di significato, per vedere come esse abbiano operato nel più ampio panorama della memoria e della politica identitaria tardo-sovietica. Questo approccio fornirà il contesto necessario per un'ulteriore analisi di Kulikovo in ambito cinematografico.

Alcuni studiosi hanno trattato Kulikovo in chiave piuttosto inusuale, all'interno dei dibattiti sul "rinascimento tardo-medievale" spirituale russo. Tra i principali sostenitori di questa lettura vi fu Dmitrij Lichačev, che si distaccò in modo netto dal materialismo storico, rileggendo la battaglia attraverso la prospettiva hegeliana del *Geist* nazionale e individuale<sup>35</sup>. In contrapposizione a questa interpretazione, un'altra corrente della storiografia sovietica più vicina al regime sostenne che Dmitrij Donskoj, tra gli anni Sessanta e Settanta del Trecento, combatté non solo i mongoli, ma anche lo stato lituano per riconquistare territori «usurpati dagli stranieri», rafforzando

<sup>31</sup> A. AMEL'KIN - Y. SELEZNEV, *Kulikovskaja bitva v svidetel'stvakh sovremennikov i pamjati potomkov*, Moskva 2011, pp. 31-32. Questo numero di pubblicazioni sembra particolarmente sorprendente se confrontato con il corpo totale di lavori accademici sulla battaglia di Kulikovo. Secondo le stime presentate da Anatolij Gorskij alla conferenza commemorativa *600 anni di anniversario della battaglia di Kulikovo*, tenutasi a Mosca dall'8 al 10 settembre 1980, gli storici russi avevano prodotto circa 500 studi accademici sull'argomento dal XVIII secolo. A. GORSKIJ, *Kulikovskaja bitva v istoričeskoj nauke*, in *Kulikovskaja bitva v istorii i kulture našej rodiny*, cur. B. RYBAKOV, Moskva 1983, pp. 15-42.

<sup>32</sup> Questo numero è menzionato in BRUDNY, *Reinventing Russia* cit., pp. 182, 310.

<sup>33</sup> Cfr. C. HALPERIN, *The six-hundredth anniversary of the battle of Kulikovo field, 1380-1980*, «Canadian-American Slavic Studies», 18/3 (1984), pp. 298-310.

<sup>34</sup> Brudny, Gerner, Hedlund e altri hanno già analizzato questi dibattiti: cfr. BRUDNY, *Reinventing Russia* cit., pp. 182-191; GERNER - HEDLUND, *Ideology and rationality* cit., pp. 305-321.

<sup>35</sup> D. LICAČEV, *Russkaja kultura i sraženie na Kulikovom pole za Donom*, «Zvezda», 9 (1980), p. 3.

do così il potere centralizzato e la sovranità nazionale<sup>36</sup>. Parallelamente alla narrazione statalista, alcuni storici promossero una lettura anti-occidentale della battaglia, vista come uno scontro tra il giovane «super-etnos» russo e le forze occidentali che tentavano di imporre modelli politici ed economici estranei alla Rus'<sup>37</sup>.

Sebbene le pubblicazioni accademiche evitassero collegamenti diretti tra la battaglia e l'URSS, l'interpretazione pubblica sottolineava l'eredità duratura dello spirito unificatore di Kulikovo e il suo impatto sul patriottismo contemporaneo. Un esempio significativo di questo argomento è il discorso inaugurale di Boris Rybakov pronunciato alla conferenza commemorativa a Mosca nel settembre 1980 davanti ai rappresentanti degli enti statali<sup>38</sup>. La mitologizzazione patriottica più chiara della battaglia fu centrale anche nelle celebrazioni del 600° anniversario, tenutesi sul campo di Kulikovo il 7-8 settembre 1980. La celebrazione raggiunse il suo apice con una parata militare in cui le truppe sovietiche attraversarono il sito storico, sovrapponendo simbolicamente la loro presenza a quella degli eserciti medievali. L'evento si concluse con l'inaugurazione del monumento ai caduti durante la Grande Guerra Patriottica, situato accanto al campo<sup>39</sup>. Queste attività, nella loro fusione tra memoria medievale e retorica sovietica, riaffermarono il legame tra il passato glorioso e il patriottismo ufficiale.

Kristian Gerner e Stefan Hedlund hanno suggerito di interpretare operazioni di tale tipo come un «tentativo consapevole dello Stato di fornire ai cittadini sovietici un senso di comunità e significato in un'epoca di stagnazione economica e crisi ideologica»<sup>40</sup>. Questa ipotesi appare particolarmente plausibile se si considera la necessità per lo Stato di contrastare l'interpretazione di Kulikovo in chiave di «rinascita spirituale» che si inseriva in una critica velata al degrado ideologico e morale della società sovietica negli ultimi decenni del regime<sup>41</sup>. Per gli intellettuali di orientamento nazionalista appartenenti a questo «messianismo russo dissidente»<sup>42</sup>, l'idea che la RSFSR

<sup>36</sup> V. PAŠUTO, *I vskipe zemlja russkaja*, «Istorija SSSR», 4 (1980), pp. 66-91: 68, 88.

<sup>37</sup> L. GUMILEV, *Echo Kulikovskoj bitvy*, «Ogonek», 18 (1980), pp. 16-17.

<sup>38</sup> In particolare, cfr. B. RYBAKOV, *Kulikovskaja bitva*, in *Kulikovskaja bitva v istorii i kulture našej rodiny* cit., pp. 5-14: 5.

<sup>39</sup> Uno dei documentari analizzati dimostra questi eventi commemorativi: cfr. i paragrafi successivi.

<sup>40</sup> GERNER - HEDLUND, *Ideology and rationality* cit., p. 308.

<sup>41</sup> BRUDNY, *Reinventing Russia* cit., p. 183; P. DUNCAN, *Russian Messianism: Third Rome, Revolution, Communism and After*, London 2000, pp. 75-79.

<sup>42</sup> Il termine viene da *ibid.*

avesse storicamente tratto la propria forza “civilizzatrice”<sup>43</sup> dalla fede ortodossa rappresentava un’alternativa credibile al declinante progetto ideologico sovietico, sempre più in crisi a causa del fallimento dei suoi ideali materialisti e collettivisti. Prevedibilmente, questi significati accademici e pubblici permeavano anche le esposizioni museali legate a Kulikovo.

Ad esempio, il riesame della battaglia come una lotta esistenziale contro le aggressioni esterne trovò spazio nelle più grandi esposizioni storiche statali<sup>44</sup>. Tuttavia, invece di presentare gli stati occidentali medievali come una minaccia pari o superiore ai mongoli, le mostre tracciarono parallelismi anacronistici tra le truppe di Mamaj e le forze naziste, mitologizzando la Seconda guerra mondiale come parte della plurisecolare gloria militare russa. In tale contesto, è opportuno menzionare la mostra *La battaglia di Kulikovo. 600 anni*, organizzata al Museo Storico Statale (GIM) di Mosca e curata da Aleksandr Škurko. Sebbene l’esposizione si concentrasse su reperti militari del XIV secolo, mappe della battaglia e fonti medievali, la sezione finale della mostra includeva anche un’area «sull’educazione patriottica del popolo sovietico» dedicata alla memoria di Kulikovo durante la Grande Guerra Patriottica. Nonostante la sobria introduzione della sezione<sup>45</sup>, alcuni dei materiali visivi accostavano chiaramente i guerrieri medievali a quelli della Russia imperiale e sovietica, rafforzando così il mito della continuità storica nella lotta della Russia contro i nemici esterni. Per comprendere meglio il loro simbolismo storico e la comunicazione ideologica, esaminiamo tre manifesti del 1942 (figg. 1-3).

La mostra allestita nel Museo della Battaglia di Kulikovo, inaugurato vicino al campo di Kulikovo nella restaurata Chiesa di San Sergio di Rado-

<sup>43</sup> Per esempio, cfr. G. PROCHOROV, *Kulturnoe svoeobrazie epochi Kulikovskoj bitvy*, «ТО-ДЛР», 32 (1979), pp. 3-17: 4.

<sup>44</sup> Va notato che non vi furono solo esposizioni storiche, ma anche mostre d’arte dedicate a Kulikovo: nella Galleria di Tretjakov, nel Museo di storia e ricostruzione di Mosca, nel Museo di Andrej Rublev, nel Museo regionale d’arte di Tula, nel Museo storico e d’arte di Zagorsk. Inoltre, furono organizzate numerose mostre di libri da parte delle biblioteche cittadine centrali in tutta l’URSS. Cfr. A. ŠKURKO, *Voprosy muzeifikatsii pamjatnikov Kulikovskoj bitvy in Kulikovskaja bitva v istorii i kulture našej rodiny* cit., pp. 228-233. Tuttavia, una loro analisi dettagliata non rientra nell’ambito del presente contributo. Invece, mi concentrerò su due importanti mostre storiche su Kulikovo organizzate presso due enti statali più importanti per l’anniversario.

<sup>45</sup> Cfr. A. ŠKURKO, *Tematiko-ekspozitsionnij plan jubilejnoj vystavki gosudarstvennogo ordena Lenina istoričeskogo muzeja “600 let Kulikovskoj bitvy”*, in *Kulikovskaja bitva v istorii i kulture našej rodiny* cit., pp. 278-310: 304-305.

než<sup>46</sup>, adottò una strategia visiva analoga per «dimostrare la continuità effettiva delle tradizioni militari» tra la Rus' medievale e l'URSS<sup>47</sup>. Mentre la mostra si concentrava prevalentemente sulla narrazione lineare della battaglia<sup>48</sup>, di particolare rilievo era la sua sezione conclusiva, anch'essa dedicata al ruolo di Kulikovo nella «formazione della coscienza storica e patriottica» sovietica. Qui, composizioni decorative mettevano a confronto i fucili dell'Armata Rossa del 1945 accanto alle «armi vittoriose del 1380»<sup>49</sup>. Questo allestimento, nel suo complesso, consolidava la costruzione di una narrazione storica in cui le imprese belliche medievali e moderne venivano intrecciate in un'unica tradizione di resistenza nazionale ininterrotta.

Le rappresentazioni accademiche e pubbliche di Kulikovo nel 1980 mostrano come le istituzioni e gli intellettuali sovietici abbiano usato il passato medievale per costruire narrazioni di unità nazionale, continuità storica, rinascita della civiltà ortodossa, o conflitto perenne con forze esterne ostili, tutte mirate a riaffermare la rilevanza della battaglia per la formazione dell'identità sovietica e della «coscienza patriottica». Sarebbe dunque logico supporre che alcune di queste interpretazioni abbiano trovato espressione anche nelle rappresentazioni cinematografiche di Kulikovo, dove il linguaggio visivo e il montaggio potevano rafforzare o contrapporsi alle diverse letture già menzionate. La sezione seguente esaminerà dunque come la battaglia del 1380 fu raccontata in tre documentari sovietici prodotti nel 1980, analizzando il modo in cui il cinema funzionò sia come strumento di divulgazione storica sia come mezzo di comunicazione ideologica.

#### 4. *Prospettiva cinematografica sulla battaglia di Kulikovo*

A seguito dell'ampio coinvolgimento accademico, pubblico e commemorativo per il 600° anniversario della battaglia di Kulikovo nel 1980,

<sup>46</sup> È interessante notare che questa chiesa è esempio di un altro medievalismo legato a Kulikovo, poiché fu progettata in stile neo-russo da Aleksej Ščusev all'inizio del XX secolo.

<sup>47</sup> ŠKURKO, *Voprosy muzeefikatsii* cit., p. 231. Questa somiglianza potrebbe essere spiegata dal fatto che un gruppo di storici del GIM (O. Vasil'eva, E. Gorochova, M. Fechner, A. Škurko) supervisionò la preparazione della mostra al Museo della Battaglia di Kulikovo. Per maggiori informazioni sui preparativi per la mostra, cfr. BRUNSTEDT, *The Soviet myth* cit.

<sup>48</sup> L'esposizione trattava la cultura avanzata della Rus' pre-mongola, la resistenza militare russa del Trecento contro i mongoli e le forze cattoliche, il consolidamento politico, economico e militare della Rus' prima di Kulikovo e la battaglia. Cfr. ŠKURKO, *Voprosy muzeefikatsii* cit.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 231.

anche il cinema e la televisione emersero come piattaforme fondamentali per la costruzione della memoria collettiva dell'evento. In che modo questi media reinterpretarono gli eventi del 1380 e quali strategie adottarono per farlo? Secondo Gary Edgerton, le produzioni documentarie televisive (e, per estensione, cinematografiche) rappresentano «il principale strumento attraverso cui bambini e adulti formano la loro comprensione del passato» e costituiscono «il medium più efficace con cui la maggior parte delle persone apprende la storia nelle [società moderne]»<sup>50</sup>. Adottando questa definizione, considero i documentari storici potenti strumenti di educazione passiva<sup>51</sup>. Inoltre, seguendo il modello di Paul Grainge sulla memoria collettiva nei nuovi media, interpreto questi prodotti audiovisivi come il risultato di una «relazione dialogica tra le dimensioni temporali del passato e del presente»<sup>52</sup> all'interno del contesto sociopolitico della tarda URSS. Di conseguenza, verifico l'ipotesi che i film dedicati a Kulikovo non si limitarono a riflettere la memoria collettiva già esistente, ma contribuirono attivamente a (ri)strutturarla, promuovendo una versione esplicitamente orientata di un «passato utile»<sup>53</sup> funzionale agli obiettivi contemporanei.

La selezione di produzioni culturali qui analizzata si concentra su tre documentari realizzati nel 1980, scelti secondo due criteri principali: 1) la loro produzione da parte dei principali studi cinematografici dell'Unione Sovietica; 2) la loro ampia diffusione pubblica, sia attraverso trasmissioni televisive a livello nazionale sia mediante una distribuzione capillare nei cinema della RSFSR. I tre documentari di riferimento sono *Pole Kulikovo* (*Campo di Kulikovo*, regia di Viktor Krjukov, prodotto dallo studio statale Ekran e trasmesso in televisione)<sup>54</sup>, *Na pole Kulikovom* (*Sul campo di Kulikovo*, regia di Boris

<sup>50</sup> G. EDGERTON, *Introduction: Television as historian: A different kind of history altogether*, in *Television Histories: Shaping Collective Memory in the Media Age*, cur. G. EDGERTON - P. ROLLINS, Lexington 2001, pp. 1-18: 1.

<sup>51</sup> Questa forma di educazione «avviene indipendentemente dal fatto che lo si tenti o no». E. BOJESSEN, *Passive education*, «Educational Philosophy and Theory», 50/10 (2016), pp. 1-8.

<sup>52</sup> P. GRAINGE, *Introduction: memory and popular film*, in *Memory and popular film*, cur. GRAINGE, Manchester 2003, pp. 1-20: 1.

<sup>53</sup> C. MEDJESKY, *WWE's corporate documentary: Convergence, collective memory, and the case against Warrior*, in *Convergent wrestling: Participatory culture, transmedia storytelling, and intertextuality in the squared circle*, cur. C. REINHARD - C. OLSON, London-New York 2019, pp. 71-84.

<sup>54</sup> *Na ekranax Moskvj*, «Večernjaja Moskva», 207/17291 (8 settembre 1980), p. 4, disponibile al sito: <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01011997543?page=1&rotate=0&theme=white>.

Karpov, prodotto dallo Studio Centrale di Documentari e distribuito nei cinema)<sup>55</sup> e *Dumy o Kulikovom pole* (*Pensieri sul campo di Kulikovo*, diretto anch'esso da Boris Karpov e prodotto dallo Studio Centrale di Documentari, trasmesso in televisione)<sup>56</sup>.

Come vedremo, questi tre documentari, realizzati per l'anniversario di Kulikovo, contribuirono a rafforzare diverse narrazioni dominanti. In primo luogo, tutti presentarono la battaglia come un momento fondativo nel processo di consolidamento dello Stato russo, sottolineando il ruolo centrale di Mosca in tale dinamica. In secondo luogo, due di questi documentari collegarono la vittoria medievale all'immagine dell'URSS come eterno baluardo delle civiltà occidentale contro le forze distruttive, riprendendo il radicato mito ottocentesco del ruolo della Russia come difensore dell'Europa dall'invasione mongola. Infine, uno dei documentari costruì un'analogia patriottica più immediata, stabilendo espliciti parallelismi tra la battaglia del 1380, l'esperienza sovietica della Seconda guerra mondiale e le aspirazioni militari del 1980. Nel promuovere queste interpretazioni, i documentari applicarono varie strategie audiovisive e narrative per adattare la memoria di Kulikovo alle esigenze culturali e politiche della contemporaneità sovietica.

#### 4.1. Pole Kulikovo e l'argomento dello "scudo della civiltà europea"

Il documentario *Pole Kulikovo*, diretto da Krjukov nel 1980, presenta la battaglia di Kulikovo come un momento fondativo nella storia russa. La narrazione segue una struttura lineare guidata da una voce fuori campo autorevole, che introduce il racconto con una solenne descrizione della Rus' pre-mongola, culturalmente ed economicamente avanzata. Questa rappresentazione idilliaca è accompagnata da una musica pacata e da riprese lente di fonti medievali, chiese e paesaggi bucolici. L'invasione mongola viene introdotta attraverso una brusca transizione a uno schermo colorato di rosso, una colonna sonora minacciosa e inquadrature della cavalleria mongola in avanzata, creando un netto contrasto con la precedente immagine della Rus'. Questo effetto visivo rafforza il messaggio emotivo della voce narrante sulla

<sup>55</sup> *Zavtra v kino*, «Večernjaja Moskva», 224/17308 (29 settembre 1980), p. 4, disponibile al sito: <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01011997637?page=1&rotate=0&theme=white>; *Kino-ekran ijulja*, «Krasnoe Znamja», 175/17575 (5 luglio 1981), p. 4, disponibile al sito: [https://www.lib.tsu.ru/mminfo/2012/000024359/1981/1981\\_155.pdf](https://www.lib.tsu.ru/mminfo/2012/000024359/1981/1981_155.pdf).

<sup>56</sup> *TV programma 5 aprelja*, «Zavety Il'icha», 41/5101 (5 aprile 1983), p. 4, disponibile al sito: [https://www.lib.tsu.ru/mminfo/2019/000024766/1983/1983\\_041.pdf](https://www.lib.tsu.ru/mminfo/2019/000024766/1983/1983_041.pdf).

distruzione, la violenza e la minaccia che i mongoli portarono alle terre centroasiatiche e slave (fig. 4).

Con la transizione narrativa agli eventi della battaglia di Kulikovo, il documentario intensifica l'emotività attraverso una musica trionfale che accompagna la narrazione della mobilitazione dei guerrieri provenienti da diverse regioni sotto lo stendardo di Donskoj. La rappresentazione culminante dello scontro combina celebri dipinti sovietici del duello tra Peresvet e Chelubey, realizzati da Aleksandr Bubnov (1947) e Michail Avilov (1943), con mappe animate della battaglia, offrendo così una visione immersiva dell'evento pur mantenendo una chiarezza strategica. Nelle scene finali, la ricostruzione storica lascia spazio alle commemorazioni del 1980: appaiono sullo schermo immagini contemporanee del monumento sul campo di Kulikovo e delle esposizioni del Museo di Kulikovo, mentre la voce fuori campo colloca la battaglia come una pietra miliare nella formazione dello stato russo e un modello patriottico per i cittadini sovietici: «Qui si consolidò definitivamente il ruolo di Mosca come centro della Rus'. Discendenti, ricordiamo gli eroi della battaglia di Kulikovo! Essi ci hanno lasciato in eredità il coraggio, la fedeltà alla madrepatria e la capacità di difenderla dai nemici».

Questa interpretazione patriottico-statalista appare in linea con il discorso pubblico e accademico dell'epoca che abbiamo già analizzato. Tuttavia, oltre a ciò, il documentario introduce anche una critica implicita all'Occidente, contrapponendo la Rus' sofferente ai paesi cattolici in piena fioritura. In particolare, dopo aver descritto le devastazioni causate dai mongoli, il film abbandona momentaneamente il triste scenario russo per mostrare i capolavori tardo-medievali italiani, tra cui il Duomo di Firenze e gli affreschi di Giotto. Il contrasto visivo è deliberato: subito dopo questa sequenza, la voce narrante cita il celebre poeta russo ottocentesco Aleksandr Puškin, affermando che l'Europa medievale progredì a spese dei sacrifici russi, poiché fu il popolo della Rus' a sopportare da solo il peso di fermare l'avanzata mongola verso Occidente. Questo contrasto netto rafforza l'idea di un destino storico russo caratterizzato dall'abnegazione e dalla mancanza di riconoscimento da parte delle civiltà occidentali.

#### 4.2. Na pole Kulikovom: *lievi parallelismi patriottici tra il presente e passato*

Il secondo documentario, *Na pole Kulikovom*, diretto da Karpov, costruisce una narrazione teleologica pressoché identica articolata in tre fasi: il film esalta la grandezza culturale e spirituale della Rus' pre-mongola; successi-



vamente, presenta l'invasione mongola come una frattura distruttiva nella storia nazionale; infine, culmina in una rappresentazione drammatica della battaglia e della sua duratura rilevanza. In un certo senso, questa narrazione lineare rispecchia la struttura delle esposizioni storiche statali analizzate nei paragrafi precedenti. Inoltre, è degno di nota il fatto che il documentario impieghi lo stesso insieme di tecniche audiovisive già adottate da Krjukov in *Pole Kulikovo*, con l'obiettivo di trasmettere una lezione di storia altamente emotiva. Ad esempio, la dicotomia tra la vitalità creativa della Rus' e la brutalità delle forze mongole viene resa visivamente attraverso un montaggio che contrappone paesaggi sereni e meraviglie artistiche a sequenze di battaglia filtrate in rosso e immagini di terre bruciate. Inoltre, il documentario mira a costruire un argomento apparentemente credibile sulla missione storica di Mosca nel riunificare le terre russe, avvalendosi di fonti medievali che sottolineano l'importanza della coesione nazionale nella lotta contro il nemico. Tra queste, vengono citate la *Zadonščina*, il *Racconto della distruzione della terra russa*, diverse cronache e il testamento di Dmitrij Donskoj, tutti testi che contribuiscono a legittimare la centralità di Mosca nel processo di unificazione (fig. 5).

La strategia comunicativa più significativa del film emerge nei minuti finali, quando le riprese aeree delle celebrazioni commemorative vengono accompagnate dalla voce narrante, che traccia un parallelismo diretto tra la battaglia medievale e la lotta dell'Unione Sovietica contro il fascismo, «combattuta sullo stesso campo». In questo modo, il documentario non solo raffigura Kulikovo come una lotta nazionale unificatrice, ma la inserisce anche in una più ampia tradizione plurisecolare di difesa della Russia contro le aggressioni esterne.

#### 4.3. Dumy o Kulikovom Pole: la radicale "sovietizzazione" dell'eroismo medievale

L'ultimo esempio, *Dumy o Kulikovom pole* (anch'esso diretto da Karpov), trasforma la memoria della battaglia da evento storico medievale a mito fondativo del patriottismo sovietico e del valore militare duraturo. Il documentario si apre con riprese aeree del complesso memoriale di Kulikovo, accompagnate da una musica di violino solenne, stabilendo fin da subito un tono di riverenza rafforzato dalla voce narrante che recita versi del celebre poeta Aleksandr Blok: «Eventi come Kulikovo sono destinati a ripetersi». Questo tema rimane centrale per l'intera narrazione, riaffiorando nelle interviste a

storici, scrittori, artisti, cosmonauti e figure pubbliche, tutti concordi nel considerare la battaglia un modello esemplare di unità nazionale e sacrificio per la madrepatria, nonché un elemento costitutivo dell'identità sovietica contemporanea.

Ad esempio, questa associazione simbolica diventa particolarmente evidente nel momento in cui il documentario passa dalle immagini delle commemorazioni moderne della battaglia a filmati d'archivio della Grande Guerra Patriottica, suggerendo così una continuità storica tra la resistenza medievale contro i mongoli e quella moderna contro i nazisti. A rafforzare ulteriormente questo parallelismo visivo è il commento sincrono dello scrittore popolare Pëtr Proskurin, che descrive i soldati sovietici degli anni Quaranta come eredi dell'esercito di Dmitrij Donskoj: «Nel cammino della nostra nazione, ci ergiamo spiritualmente, storicamente e moralmente sul monolite del campo di Kulikovo. Eventi di tale portata globale iniziano a proiettare le loro onde dai secoli più remoti fino alla nostra realtà vivente, e ciò accade di solito nei momenti più turbolenti. [...] Nel 1941, i soldati sovietici partirono per salvare la madrepatria, partirono per l'immortalità, così come un tempo i soldati di Donskoj lasciarono le mura del Cremlino».

Il documentario rafforza ulteriormente la sua lettura presentista della battaglia di Kulikovo attraverso l'integrazione visiva di immagini dell'esercito sovietico contemporaneo, concentrandosi in particolare sulle truppe aviotrasportate. Questi soldati vengono mostrati mentre partecipano alle celebrazioni commemorative del 1980, inclusa l'inaugurazione del monumento ai caduti nella Grande Guerra Patriottica, situato non lontano dal sito storico, mentre la voce narrante recita il loro giuramento di «ricordare la battaglia di Kulikovo, custodire la terra russa e difenderla come fecero i guerrieri di Donskoj». Questo collegamento visivo e retorico trasforma così i paracadutisti in incarnazioni moderne degli eroi medievali, suggerendo che il loro spirito patriottico continui a vivere nell'esercito sovietico contemporaneo proprio come nelle immagini propagandistiche del 1942 presentate nella mostra del GIM. Il film consolida ulteriormente questa continuità evocando la battaglia di Borodino (1812) e la battaglia di Kursk (1943) come controparti moderne di Kulikovo. In questo contesto, la "catena della memoria"<sup>57</sup> creata attraverso il richiamo alle battaglie del passato serve a rinsaldare la narrazione mitologizzata della resistenza russa ininterrotta contro le minacce esterne. Grazie all'intreccio tra passato e presente, ottenuto tramite

<sup>57</sup> Questo termine viene da WIJERMARS, *Memory politics in contemporary Russia* cit.

il montaggio di filmati d'archivio, la narrazione e i commenti diretti, il documentario posiziona Kulikovo sia come origine storica sia come fondamento simbolico della gloria militare sovietica e della prontezza al sacrificio per il bene collettivo (figg. 6-7)<sup>58</sup>.

Oltre al mito messianico dell'eroismo sacrificale russo, concepito come una missione plurisecolare condotta «per la vita stessa sulla Terra», il documentario contiene anche un sottotesto sottilmente anti-occidentale. In questo senso, si allinea strettamente alla corrente anti-occidentale della storiografia sovietica su Kulikovo del 1980, trasmettendo il suo messaggio implicito attraverso la figura dello scrittore Jurij Loščic. Negli ultimi minuti del film, l'autore recita un passo tratto dalla sua biografia divulgativa di Dmitrij Donskoj: «Lo sentite, laggiù, in tutto il mondo? Noi resisteremo! Che lo vogliate o no, noi vivremo, [...] daremo alla luce i nostri figli e getteremo il grano nei fertili solchi. Ancora una volta accoglieremo ospiti da ogni angolo del mondo, e nessuno lascerà il banchetto russo insoddisfatto. Troveremo ancora le parole per dire al mondo il nostro amore».

Pur non essendo esplicito quanto l'esempio dei paracadutisti, l'appello di Loščic può essere interpretato con cautela come un altro riferimento simbolico alla vittoria sovietica sul fascismo, che colloca l'URSS nel ruolo di erede della missione storica di difesa della civiltà russa dall'aggressione straniera. Tuttavia, tale retorica deve essere letta anche nel più ampio contesto della crisi nei rapporti tra l'URSS e la NATO nel 1980, aggravata dall'intervento sovietico in Afghanistan alla fine del 1979 e ulteriormente intensificata dal boicottaggio delle Olimpiadi estive di Mosca da parte di 66 nazioni.

Come abbiamo visto, le rappresentazioni cinematografiche della battaglia di Kulikovo realizzate nel 1980 promossero narrazioni incentrate sull'unità nazionale, sull'autorità centralizzata e sulla costante minaccia straniera al popolo russo. In questo senso, i documentari si allinearono pienamente alle interpretazioni storiografiche e alle commemorazioni pubbliche dell'evento medievale. Tuttavia, il potenziale tecnico ed emotivo del mezzo cinematografico offrì ai registi la possibilità di esplorare i limiti dei messaggi ideologici trasmissibili al pubblico. Indipendentemente dal grado di esplicitazione della memoria di Kulikovo nei film, le autorità sovietiche dovettero considerare di grande rilevanza questi discorsi statalisti, patriottici e anti-occidentali,

<sup>58</sup> Una breve spiegazione tecnica: la copia conservata del film a cui ho avuto accesso era divisa in due parti, quindi i codici temporali sullo schermo si riferiscono rispettivamente al minuto 17 e 19 circa del documentario.

soprattutto alla luce del già menzionato degrado ideologico e morale della società sovietica negli ultimi decenni del regime, nonché del conflitto in Afghanistan e della rivalità geopolitica con il blocco occidentale.

\*\*\*

Il 600° anniversario della battaglia di Kulikovo nel 1980 rappresenta un caso esemplare di come le narrazioni medievaliste potessero essere mobilitate all'interno del discorso pubblico sovietico. Attraverso eventi commemorativi, dibattiti accademici ed esposizioni promosse dallo Stato, la battaglia venne presentata come un mito fondativo dell'unità e della resistenza russa. Tuttavia, questa interpretazione era già stata formulata nei resoconti tardo-medievali dello scontro e non costituiva quindi un elemento innovativo nel contesto sovietico degli anni Ottanta. Analogamente, il paragone patriottico tra la minaccia mongola medievale e quella nazista non era inedito, essendo stato ampiamente sviluppato già negli anni Quaranta. Le tre rappresentazioni cinematografiche analizzate si basano fortemente su queste narrazioni, seppur con differenti gradi di presentismo. Tuttavia, uno dei documentari analizzati introduce un elemento innovativo nelle interpretazioni di Kulikovo, poiché non solo adotta la strategia interpretativa degli anni Quaranta per tracciare un parallelo tra l'eroismo medievale e la Grande Guerra Patriottica, ma la estende alle ambizioni militari contemporanee dell'URSS, impegnata all'epoca nella guerra in Afghanistan. In questo modo, la continuità storica viene inscritta in un modello identitario nazionale basato sul sacrificio collettivo e sulla resistenza alle minacce esterne.

Il discorso pubblico su Kulikovo nel 1980, dunque, non riguardava esclusivamente un passato medievale remoto. Al contrario, si trattò di un'operazione deliberata volta a rafforzare l'unità nazionale, alimentare il sentimento patriottico e riaffermare il ruolo dell'Unione Sovietica (e della RSFSR in particolare) come legittima erede del destino storico della Rus'.

BENOÎT GRÉVIN

DAL NAZIONALISMO AL COMUNISMO E RITORNO.  
ASPETTI DEL MEDIEVALISMO NELLA  
JUGOSLAVIA PRECOMUNISTA E COMUNISTA  
(CON PARTICOLARE ATTENZIONE PER LA CROAZIA)

Una delle maggiori attrazioni di Spalato (Split), capitale della Dalmazia, può essere intesa come chiaro simbolo delle rotture e delle continuità del medievalesimo jugoslavo. A nord della *Porta aurea* (*zlatna vrata*) una delle porte monumentali del palazzo di Diocleziano, si trova la statua del vescovo Gregorio di Nin, opera dello scultore e architetto Ivan Meštrović (1883-1962). Questo colosso ebbe una storia movimentata. Creato per simboleggiare la lotta dei Croati per l'autonomia di fronte a Roma (nel X secolo Gregorio difese l'uso dello slavone e l'autonomia dell'episcopato croato), fu collocato nel cuore del palazzo nel 1929, a seguito di una viva polemica<sup>1</sup>. Rimosso dagli Italiani nel 1941, fu installato nella sua sede attuale nel 1954. Nonostante l'anticlericalismo del governo e la sua ostilità alle manifestazioni nazionaliste "borghesi", questo simbolo fu riattivato per affermare la "jugoslavità" della Dalmazia di fronte alla "romanità"<sup>2</sup>. Erano gli anni delle lotte intorno a Trieste<sup>3</sup>. Questo compromesso – esporre la statua, ma al di fuori del palazzo – portò a una soluzione felice dal punto di vista patrimoniale: un'opera

<sup>1</sup> Sulla creazione della statua e le battaglie che accompagnarono la sua collocazione nel cuore del palazzo di Diocleziano, cfr. D. KEČKEMET, *Meštrović. Život Ivana Meštrovića (1883.1962.-2002)*, Zagreb, I, p. 688-700.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 700. La reinstallazione della statua in una posizione centrale era già stata decisa nel 1952, ma la sua collocazione fu oggetto di lunghi dibattiti, con diverse proposte (tra cui quella di reinstallarla nel peristilio).

<sup>3</sup> Se la maggior parte dei possedimenti italiani nella Venezia-Giulia e in Dalmazia sono annessi *de facto* alla Jugoslavia già nel 1945 (Pola e la sua area nel 1947), il destino del nordovest dell'Istria e di Trieste resta a lungo sospeso, con la creazione del territorio libero di Trieste, che perdura dal 1947 all'ottobre 1954. L'appartenenza di Trieste alla Jugoslavia è parte integrante della propaganda jugoslava durante il primo decennio del regime.

moderna che evocava il Medioevo dalmata era riabilitata nel rispetto del monumento romano.

Analogamente, la storia dell'uso del Medioevo nella Jugoslavia di Tito presenta una complessità che preclude qualsiasi schematizzazione. Tale complessità deriva dalla natura della Jugoslavia stessa, un progetto al contempo quasi-nazionale e sovranazionale, il cui crollo ne ha offuscato l'interpretazione<sup>4</sup>. Se dobbiamo resistere alla tentazione di leggere retrospettivamente la sua storia solo come un fallimento, è giocoforza tenere conto della molteplicità di appartenenze che ne segnarono l'esistenza prima di accelerarne la disintegrazione. Nelle sculture medievalescanti di Meštrović, si ritrovano ad esempio tre dimensioni – regionale dalmata, nazionale croata e jugoslava –, assunte con significati diversi dallo stesso uomo secondo i tempi<sup>5</sup>. Pur rifiutando i nazionalismi “borghesi” del periodo prebellico, la Jugoslavia socialista si era peraltro costruita come una federazione di nazioni: l'ambiguità del rapporto con il fatto nazionale era costitutiva del regime.

La sua evoluzione dal 1944 al 1990-1991 impone vincoli allo storico, in quanto la seconda parte dell'era comunista vide una rinascita di temi medievalisti legati a revivals confessionali e nazionalisti. I discorsi sul Medioevo presentarono infatti caratteristiche distinte nella Jugoslavia socialista degli inizi (1944-1966), prima del “risveglio nazionale” croato del 1967-1971. A partire dal 1967, l'esaltazione dei simboli legati alla glorificazione del passato croato in chiave di opposizione più o meno aperta a Belgrado prefigurò per certi aspetti i medievalismi legati all'ultima fase della Jugoslavia, con l'ascesa dal 1980 in poi del nazionalismo serbo, preludio alla disintegrazione finale. Tale esumazione dei passati medievali croato e serbo (e con premesse diverse, “sloveno” o “pre-musulmano”), con la riattivazione di una panoplia semio-

<sup>4</sup> Sulla Jugoslavia reale (regno dei Serbi, dei Croati e degli Sloveni fino a 1929, poi regno di Jugoslavia dal 1929 al 1941) e socialista, cfr. S.P. RAMET, *The Three Yugoslavias. State-Building and Legitimation, 1918-2005*, Washington D.C.-Bloomington-Indianapolis 2006.

<sup>5</sup> Mentre la scultura di Gregorio di Nin può essere letta in chiave dalmata e croata, la famosa scultura femminile *Povijest Hrvata* (*Storia dei Croati*), del 1932, la cui iscrizione glagolitica richiama il Medioevo, è più generalmente croata; il progetto *Ciklus Kosovski* (*Ciclo del Kosovo*), monumento alla battaglia di Kosovo Polje di cui alcuni elementi furono elaborati negli anni 1909-1918, era invece di matrice jugoslava (attraverso l'esaltazione di un episodio di resistenza medievale serba ai Turchi senza rapporto con la storia croata). Lo studio dell'opera di Meštrović prima delle delusioni degli anni Venti del Novecento mostra come queste identità non fossero dapprima vissute come contraddittorie dagli intellettuali e dagli artisti croati nati durante la Belle Époque. Sul Ciclo del Kosovo, cfr. KEČKEMET, *Meštrović* cit., pp. 199-215 in particolare.

logica elaborata durante l'Ottocento (1815-1914) e il regno unitario (1918-1938/1941), offre una chiara leggibilità. Partecipa infatti di un'operazione che si costruisce su linee "nazionali", corrispondenti agli Stati attuali. La costruzione, anteriore, di un medievalismo jugoslavo socialista, in un'epoca di repressione delle manifestazioni di nazionalismo "borghese", presenta invece problemi specifici, anche se il suo studio non può prescindere da una riflessione sui suoi rapporti con i medievalismi preesistenti e successivi nello spazio jugoslavo. La dialettica unità sovranazionale-disunità nazionali che caratterizza la storia della Jugoslavia si presenta infatti qui in tutta la sua forza: nel regno del dopo 1918 come nella Jugoslavia socialista coesistettero potenzialmente un medievalismo unitario, costruito per legittimare l'esistenza dello Stato, e dei medievalismi nazionali "regionali", potenzialmente (ma non automaticamente) contestatori di questo unitarismo. Questi ultimi furono teoricamente ridotti a filoni sotterranei nel 1945-1966, ma in realtà non poterono essere del tutto cancellati. Occorre dunque resistere alla tentazione di esaminare le manifestazioni di medievalismo nella sola prospettiva dello Stato unitario o in quella, teleologica, delle nazioni eredi della Jugoslavia, per privilegiare un approccio scalare che rispetti tale complessità. Approfitterò della presenza in questo volume di un saggio che si focalizza sulla Serbia di Slobodan Milošević<sup>6</sup> per affrontare la questione dal punto di vista della transizione tra la Jugoslavia pre-comunista e quella di Tito fino al 1967. Mi concentrerò su diversi attori croati, in particolare sullo scrittore croato più in vista di questi anni, Miroslav Krleža. Una breve coda evocherà il revival medievalista croato degli anni 1967-1971. Queste pagine ci riporteranno nondimeno spesso a temi pan-jugoslavi, dato che gli attori si mossero nello spazio del regno e della repubblica socialista.

### 1. *Una mostra emblematica: Parigi-Zagabria 1950-1951*

Dal 9 marzo al 22 maggio 1950 al Palais de Chaillot di Parigi, poi dall'11 marzo al 30 aprile 1951 al Padiglione delle Arti di Zagabria, si tenne una mostra intitolata in francese *L'art médiéval yougoslave*, in croato *Izložba sred-*

<sup>6</sup> Si veda E. COSTANTINI, *La memoria della battaglia di Kosovo Polje dalle origini a Milošević*, in questo volume.

*njovjekovne umjetnosti naroda Jugoslavie*<sup>7</sup>. Una differenza eloquente, perché si presentava in Francia la Jugoslavia in una prospettiva unitaria, cancellandone la struttura federativa, che invece compariva nel titolo destinato al pubblico jugoslavo: *Mostra di arte medievale delle nazioni della Jugoslavia*. La mostra presentava numerosi calchi e copie di affreschi e sculture medievali, dal gotico sloveno alle chiese bizantineggianti della Macedonia, alle stele funerarie bosniache attribuite ai Bogomili. Diversi testi furono scritti per l'occasione.

In un periodico destinato all'estero, *Pour la défense de la paix*, lo storico dell'arte belgradese Đurde Bošković presentava l'imminente mostra, sottolineando il ruolo svolto dalla giovane Repubblica nel promuovere la conservazione e lo studio del patrimonio medievale. All'incuria dello Stato monarchico si contrapponeva l'attività dello Stato socialista, che aveva creato istituti di conservazione e varato leggi sul patrimonio<sup>8</sup>. Le opere in mostra diventavano una vetrina di questa gestione.

La prefazione di Miroslav Krleža al catalogo offre una colorita interpretazione del significato storico delle opere esposte<sup>9</sup>. Non si trattava di una tappa anedddotica nella carriera di Krleža, noto per le sue simpatie comuniste sin dagli anni Venti, ma ostracizzato dal partito negli anni Trenta per la sua opposizione ai dogmi artistici dello stalinismo. Nel contesto della rottura coll'URSS, il suo coinvolgimento nell'organizzazione della mostra fu un momento di ritorno in auge, preludio alla creazione di un Istituto di lessicografia sotto la sua direzione. Vedremo che il suo interesse per il Medioevo era tutt'altro che fittizio<sup>10</sup>.

Nel catalogo, Krleža presenta l'arte medievale jugoslava come fulcro di tutte le modernità, equiparandola a varie vette dell'arte europea. L'interpre-

<sup>7</sup> Sull'organizzazione di questa mostra, all'insegna dei tentativi francesi di ricostruire parte della propria influenza nei Balcani grazie al *soft power* culturale, cfr. F. HERNANDEZ, *Les enjeux politiques de la diplomatie culturelle: une puissance douce à l'aube de la guerre froide en ex-Yougoslavie*, «Serbian Studies Research», 10/1 (2019), pp. 299-317: 309. La scelta del titolo *ex-Yougoslavie* è poco comprensibile.

<sup>8</sup> G. BOCHKOVITCH (Đurde Bošković), *À la veille de l'ouverture à Paris de l'exposition d'art médiéval des peuples yougoslaves*, «*Pour la défense de la paix*», 1-2 (1950), pp. 16-18.

<sup>9</sup> Cito la versione francese del catalogo, esempio di traduzione approssimativa preparata in Jugoslavia. M. KERLEJA (KRLEŽA!), *Préface*, in *L'art médiéval yougoslave. Moulages et copies exécutés par des artistes Yougoslaves et Français*, Paris, s.d. (ma 1950), pp. 13-18. Per la versione destinata al pubblico jugoslavo, cfr. *Izložba srednjovjekovne umjetnosti naroda Jugoslavie*, Zagreb 1951.

<sup>10</sup> Su Krleža e il Medioevo, cfr. Z. KRAVAR, *Srednji Vijek*, «Krležiana», 2 (1999), disponibile nel sito: <https://krlezijana.lzmk.hr/clanak/srednji-vijek> (ultimo accesso siti web al 17-03-2025).



tazione del patrimonio ecclesiastico serbo e macedone come precursore e pari degli affreschi di Giotto fa dei Balcani jugoslavi una sorta di matrice nascosta del Rinascimento<sup>11</sup>. Si combinano ravvicinamenti più anacronistici, in cui l'audacia pittorica degli affreschi dei monasteri di Sopoćani o Studenica viene paragonata al fauvismo, al cubismo, all'espressionismo<sup>12</sup>. «L'attuale anticipazione socialista degli Slavi del Sud non è che la controparte dialettica di tutta una serie delle nostre anticipazioni medievali<sup>13</sup>». A questa retorica protocronista si affianca una serie di argomentazioni che arruolano le creazioni dei Medioevi croato e serbo sotto la bandiera del non allineamento. «Il fatto che i nostri popoli non fossero disposti, nemmeno nell'alto Medioevo, a pensare nello stesso modo in cui pensavano quelli che li circondavano [...] dimostra la politogenesi delle nostre sovranità medievali, così come la lotta per l'indipendenza della Chiesa nelle varianti serbe e glagolitico-croate del bogomilismo<sup>14</sup>». La difesa dell'uso dello slavone e del glagolitico da parte del clero cattolico è qui avvicinata alla diffusione della misteriosa eresia bogomila in un'area supposta serba, al fine di unire le due metà della Jugoslavia medievale in un fronte comune di rifiuto delle interferenze esterne. Il Medioevo annuncia la creazione della terza via socialista jugoslava, non allineata e federativa.

Il trattamento delle stele bogomile rivela un altro aspetto di questa lettura anacronistica. Centinaia di stele che ricoprono la Bosnia e i suoi confini furono presto interpretate come altrettanti testimoni della misteriosa eresia bogomila, oggetto di speculazioni medievaleggianti. Il bogomilismo era stato invocato

<sup>11</sup> KRLEŽA, *Préface* cit., p. 14: «les anticipations sur la peinture néo-hellénique d'avant Giotto, apparaissent à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle comme un symptôme de proto-rennaissance dans le vaste espace compris entre la Sicile et la Lombardie mais qui, sur notre territoire, à Sopotchani et à Milecheva, ont donné quelques créations artistiques pouvant, par leur valeur, se mesurer avec le chefs-d'oeuvre de l'art de l'Europe occidentale de la grande période de la Renaissance».

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 17-18: «De nos jours, quand on introduit dans l'appréciation esthétique le réalisme populaire de Rousseau ou la palette de Braque, Van Gogh, Picasso ou Matisse, cette peinture nous révèle des choses surprenantes en nous démontrant que la formule la plus libre du Fauvisme français est liée avec un système plastique existant déjà depuis sept siècles et basé sur l'observation directe libérée de tout maniérisme».

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 14: «L'anticipation socialiste actuelle des Slaves du Sud n'est qu'un pendant dialectique à toute une série de nos anticipations médiévales».

<sup>14</sup> *Ibid.*: «Que nos peuples n'aient pas voulu, déjà pendant le haut Moyen Âge, penser comme l'on pensait autour d'eux et qu'ils n'aient pas souffert qu'on leur imposât ce mode de vie et cette façon de penser étrangers comme un modèle auquel ils doivent se soumettre, nous démontre la politogénèse [sic] de nos souverainetés médiévales de même que la lutte pour l'indépendance de l'église dans ses variantes bogomiles serbes et glagolitico-croates».

nell'Ottocento per spiegare le precoci conversioni all'Islam in Bosnia, fornendo un mito legittimante ai Musulmani di Bosnia ancora molto vivace<sup>15</sup>. Il legame delle stele con il bogomilismo e la relazione causale tra questa eresia e la diffusione dell'Islam furono presto rimessi in questione dalla ricerca scientifica, ma queste idee erano ormai diffuse, e Krleža le accolse con entusiasmo. Il suo interesse per i Bogomili, attestato dal suo diario<sup>16</sup>, lo portò a fare un salto audace. L'assenza di motivi cristiani su diverse stele le trasformava in altrettanti araldi del materialismo storico e dell'ateismo. «La scultura bogomila», dice, «non riconosce il culto della morte; nega, nel principio bogomilo e quasi materialista, l'idea degradante dell'agonia suprema in ginocchio davanti a una qualsiasi gerarchia enigmatica. Su questi monoliti, tra migliaia di mani umane, nessuna è unita nella preghiera [...]. Nessuna figura [...] si inginocchia davanti all'autorità dei simboli religiosi di questo mondo<sup>17</sup>». Questa interpretazione marxista contraddice la vulgata musulmana attuale, ma si potrebbero trovare punti di contatto tra le due ermeneutiche<sup>18</sup>.

## 2. Dietro le nuove interpretazioni, le continuità

Sarebbe infatti un errore considerare queste interpretazioni socialiste del Medioevo come sempre in contrasto con quelle fiorite prima o dopo. Un

<sup>15</sup> Sulla nascita del mito dell'origine bogomila degli Slavi convertiti all'Islam dopo la conquista ottomana, cfr. N. MALCOLM, *Bosnia. A short history*, London 1994, 1996<sup>2</sup>, pp. 51-69. Per la sua persistenza fino a oggi, cfr. D. LOVRENOVIĆ, *O historiografiji iz Prokrustove postelje (Kako se i zašto kali(o) bogumilski mit)*, «Status», 10 (2006), pp. 256-286.

<sup>16</sup> Cfr. il commento di M. KRLEŽA, *Zagreb 1942*, Zagreb 2018, p. 5 (15 giugno 1942), sulla trasformazione del *Dom Hrvatskih umjetnika (Casa degli artisti croati)*, concepito da Ivan Meštrović in moschea sotto il regime ustaša: «svršava se džamija na 'Trgu Karla N...', na trgu koji danas simbolizira sve, samo ne bosansku patarensku prošlost, a na drugome minaretu lepršaju zastavice»: «La moschea di 'Trg Karla N...' è in fase di completamento, in una piazza che oggi simboleggia tutto tranne il passato patarino della Bosnia, e le bandiere sventolano sul secondo minareto». L'allusione al passato patarino si spiega nella prospettiva della credenza nell'origine bogomila dei Musulmani di Bosnia.

<sup>17</sup> KRLEŽA, *Préface*, cit., p. 16: «Cette sculpture [bogomile] est tendancieuse et propagandiste : elle ne reconnaît pas le culte de la mort, elle nie, dans le principe bogomil et presque matérialiste, la dégradante idée de l'agonie suprême à genoux devant n'importe quelle hiérarchie énigmatique. Sur ces monolithes, parmi des milliers de mains humaines, aucune n'est jointe pour la prière de l'heure extrême. Aucune figure bogomile n'est agenouillée devant l'autorité des symboles religieux de ce monde».

<sup>18</sup> La costruzione che lega il bogomilismo all'Islam insiste sui valori di uguaglianza, di semplicità dogmatica e di rifiuto delle gerarchie sociali e ecclesiastiche, considerati in tale prospettiva comuni alle due religioni, in una visione interpretabile anche in chiave comunista.

esempio di continuità è fornito dal tema della rivolta dei contadini, condiviso con altri regimi socialisti<sup>19</sup>. La grande rivolta “croata”, capeggiata da Matija Gubec, ebbe luogo nel 1573 nella Slovenia orientale e la Croazia nordoccidentale (Zagorje). Il tema del sollevamento davanti all’oppressione feudale fu sfruttato nella Jugoslavia socialista in un crescendo che culminò nell’inaugurazione nel 1973 a Gornja Stubica di un Museo delle rivolte contadine (*Muzej seljačkih buna*), affiancato da una scultura monumentale di Matija Gubec, opera di Antun Augustinčić<sup>20</sup>. Questa esaltazione aveva una lunga storia. Già evocata da Mirko Bogović in una tragedia del 1859<sup>21</sup>, la rivolta dei contadini s’era radicata nell’immaginario croato con il romanzo *Seljačka buna* di August Šenoa (1878)<sup>22</sup>. Quando, il 28 ottobre 1945, fu inaugurato il Teatro nazionale della minoranza croata a Subotica, capitale della nuova provincia autonoma di Vojvodina, fu scelto questo tema “rivoluzionario”, ma con la ripresa del vecchio testo del 1859<sup>23</sup>. Si può quindi parlare di continuità di un motivo orientato “a sinistra” fin dal periodo romantico, con l’ulteriore vantaggio per il regime di essere “federale”, poiché la rivolta si era estesa alla Slovenia<sup>24</sup>.

Il filone medievaleggiante appare nella cultura croata del dopoguerra in maniera talvolta meno attesa, ma molto rivelatrice dell’intreccio tra continuità e rotture socialiste. Nel 1965, lo scrittore Antun Šoljan riportò un grande successo con la pubblicazione del romanzo *Kratki Izlet* (*Una breve*

<sup>19</sup> Si rimanda ai singoli contributi in questo volume.

<sup>20</sup> Sulla pianificazione e la creazione di questo monumento, negli anni Sessanta del Novecento e nel contesto della gestione della “primavera croata” da parte di Tito, cfr. T. OROZ, *Dva lica spomenika: politike i praske korištenja spomenika seljačkoj buni i Matiji Gupcu u Gornjoj Stubici*, «Studia ethnologica Croatica» 27 (2015), pp. 131-187.

<sup>21</sup> M. BOGOVIĆ, *Matija Gubec. Kralj seljački. Drama u pet činah*, Zagreb 1859.

<sup>22</sup> A. ŠENO, *Seljačka Buna. Historična pripoviest XVI. Vieka*, in ŠENO, *Izabrana djela II*, Zagreb 1877, nuova edizione 2009, pp. 9-287.

<sup>23</sup> Cfr. R. SKENDEROVIĆ, *Hrvati u Vojvodini od 1918. do danas*, in *Prijelomna vremena. Hrvatske zemlje nakon 1918*, cur. S. KECEK, Zagreb 2022, p. 769. Sul destino delle associazioni culturali croate nella Voivodina, regione autonoma della Repubblica socialista serba concepita come vetrina del multiculturalismo e del rispetto delle minoranze nella Jugoslavia socialista, cfr. *Ibid.*, pp. 768-770. Una di queste associazioni fu emblematicamente battezzata nel 1946 *Hrvatsko kulturno-prosvjetno društvo Matija Gubec*, ovvero *Società culturale ed educativa croata Matija Gubec*.

<sup>24</sup> Sull’estensione geografica della rivolta, cfr. *Hrvatski povijesni Atlas*, cur. V. DUGAČKI - K. REGAN - T. KANIŠKI, Zagreb 2018, p. 226. La lettura in chiave “bi-nazionale” della rivolta risulta alquanto artificiale, se si tiene conto della prossimità dei dialetti sloveni orientali e della varietà di croato (kavkavo) parlato nei focolai del movimento.

*gita*).<sup>25</sup> In questo romanzo “esistenzialista”, diventato un classico, un gruppo di giovani intellettuali, studiosi dell’arte, storici, giornalisti, si avventura nell’Istria interna alla ricerca di un monastero, Gradin, reputato conservare degli affreschi medievali non studiati. Una serie di avventure tragicomiche conduce i due superstiti dell’escursione presso le rovine silenziose del monastero, tutelate da un monaco che svela loro la sala degli affreschi. Dopo un’illusione di splendore iniziale, che vede il protagonista estasiarsi davanti all’intreccio di linee e frammenti, echi onirici di un mondo scomparso, scatta la delusione. Uno sguardo più attento rivela che gli affreschi, quasi scomparsi, sono illeggibili e irrecuperabili. Dietro la meditazione esistenzialista sul destino umano, Šoljan semina allusioni colte al Medioevo istriano e croato. L’affresco richiama, ed è supposto superare, la famosa danza macabra di Beram (Vermo), dipinta da Vicentius e Johannes de Castua, nell’Istria centrale. Il capo spedizione, che accompagna il narratore alla scoperta della sala, invoca nella sua delusione le *reliquiae reliquiarum*, formula usata dal Cinquecento per evocare la quasi scomparsa del regno croato a seguito delle conquiste ottomane. Nella prima parte, dal tono goliardico, il narratore ironizza su questa spedizione che vagheggia di scoprire qualche vestigia di arte ecclesiastica istriana vetero-croata, sottile allusione all’esaltazione della croaticità dell’Istria medievale in chiave antitaliana, vivace già dall’Ottocento tra gli intellettuali croati. Presente è pure il filone della lotta tra Croati e Veneziani (o altri invasori medievali). Più importante appare tuttavia la volontà di prendere le distanze rispetto alla scientificità di questa spedizione. È lo stesso concetto di “inchiesta patrimoniale” ad essere minato. In relazione alle dichiarazioni propagandistiche del 1950<sup>26</sup>, il romanzo presenta l’organizzazione dell’escursione e il soggiorno istriano come una farsa. Una squadra d’intellettuali un po’ furbi, alla ricerca di buon vino e di far nulla, approfitta della smania scientificizzante del regime per divertirsi. Così, una volta il principio della spedizione approvato dalle – ingenuie – autorità, la maschera degli obiettivi scientifici rapidamente viene meno. *Kratki izlet* non è però soltanto rivelatore del cinismo con cui l’intelligenza jugoslava rivisitava la retorica sviluppata dal regime rispetto alla conservazione del patrimonio scientifico il patrimonio storico quindici anni dopo la creazione del regime. Esso offre pure un quadro assai complesso della sedimentazione nelle culture

<sup>25</sup> A. ŠOLJAN, *Kratki izlet*, Belgrad 1965.

<sup>26</sup> Cfr. *supra*.

degli anni Sessanta del Novecento di diversi motivi medievaleggianti e medievali, nazionalisti e postnazionalisti, regionali e globali.

L'interpretazione delle lotte medievali per il controllo della costa come difesa della slavit  contro la latinit    un altro filone che vale la pena esaminare. L'esaltazione della difesa delle libert  croate contro Venezia aveva gi  caratterizzato l'approccio romantico<sup>27</sup>. Un altro grande nome della letteratura croata del dopoguerra, Slobodan Novak, ex partigiano – ma che si sposter  a destra dopo il 1990 –, riprende il tema della croaticit  minacciata dall'italianit  in una pagina del suo famoso romanzo *Profumi, oro e incenso* del 1968<sup>28</sup>. L'azione si svolge sull'isola di Arbe (Rab), con il suo centro storico medievale, diversi anni dopo la Seconda guerra mondiale. Il narratore, un intellettuale fallito,   indotto a una meditazione ironica sul passato dell'isola da un'esclamazione di una centenaria patrizia italiana, che un tempo possedeva met  dell'isola e di cui si prende cura con somma riluttanza. Rinchiusa nella sua stanza, «Madona» d  del Saraceno alle autorit  comuniste («To nisu ljudi! To su Saraceni!»): «Non   gente! Son veri Saraceni!»). Il protagonista la corregge nel suo foro interiore, ricordando che il pi  famoso assedio dell'isola fu opera dei Normanni, sconfitti secondo la leggenda dall'intervento di San Cristoforo – un riferimento al tentativo di Amicus de Giovinazzo di crearsi un principato sulla costa dalmata nel 1173<sup>29</sup>. L'assedio   rievocato in modo

<sup>27</sup> Cfr. KRLE A, *Préface* cit., p. 15: «Devant les murailles du riche th me byzantin thalassocratique de Dalmatie, chair   gal res et chair   b chers, ces h r tiques [les Bogomils], saisis d'une peur panique devant tout ce qui, sous forme de civilisation latine et vénitienne présentait pour eux une mort certaine, ces artistes slaves ne créaient pas dans un vide idéologique d'analphabétisme barbare comme on avait l'habitude de le penser en se basant sur la méconnaissance des faits historiques et culturels concernant cette période». Per il tema dell'oppressione dei Croati da parte dei Veneziani dal Medioevo in poi, cfr. A.  ENOA, * uvaj se senjke ruke*, in  ENOA, *Izabrana djela, I*, Zagreb 2008, pp. 407-542 (romanzo che idealizza la storia degli Uscocchi di Senj all'inizio del Seicento, presentati come ultimo baluardo delle libert  croate di fronte agli intrighi di Venezia), oppure V. NAZOR, *Knjiga o kraljevima hrvatskijem*, Zadar 1904 (cinquanta poemi su principi e re di Croazia, fino all'estinzione dell'ultima linea autoctona nel 1097, con numerosi passaggi consacrati alle lotte contro Venezia).

<sup>28</sup> S. NOVAK, *Mirisi zlato i tamjan*, Zagreb 1968, nuova edizione 2009.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 33: «To nisu ljudi! - vi e otamo Madona - to su Saraceni! Polako, polako! A za to tek Saraceni! A uskoci? A Turci? Plja ka i, molim vas, govnaari! Zar nisu ovaj otok opsjedale i opasne normanske la e, i da još nije bilo svetoga Kristofora našega, koji je s gradskih zidina glavom odbijao topovsku tanad, ili još opasnije strijele, i vraćao ih na njihove glupe galije, ne bi bilo u nas Fjere, niti biste na Kristoforovo ljubili srebrnu kutiju sa sve evom lubanjom. Samo se tu nasjeda odvajkada križarskim smicalicama, jer Saraceni - to zvuči propovjedaonice kao Sotone i sikofanti, a  ta Normani - fino, pitomo - ju noitalski Normaani, zar ne, aha! Treba obo avati svoj otok i imati njegovu burnu povijest u malome prstu, a ne samo

burlesco: i Normanni diventano dei corsari da cinema, che attaccano a colpi di cannoni. Ma questa pagina non è solo parodica. Il narratore contrappone i Saraceni, spauracchi inverosimili, ai Normanni, Italiani meridionali con la loro cultura, per ricordare che i Croati furono ridotti in schiavitù dall'astuzia dei crociati. Emerge una variazione sul tema della semplicità delle popolazioni slave ingannate dalle élite latine, simile a certe considerazioni della prefazione di Krleža e dei romanzi storicisti di Šenoa<sup>30</sup>.

### 3. *Dietro il Medio Evo, la critica del medievalismo borghese*

L'uso parodico del motivo della spedizione archeologica o dell'invasione latina da parte di Šoljan o di Novak solleva la questione delle intenzioni di Krleža, nella sua prefazione al catalogo della ricordata mostra del 1950. Non era uno storico e il suo discorso è scientificamente insostenibile. Retroproiettare l'indipendenza, l'unità, il materialismo, la modernità jugoslave su una collezione disparata di opere medievali non è altro che un gioco ermeneutico. Krleža ne era consapevole, quando menzionava la scarsità di fonti sul bogomilismo o la necessità di contestualizzare le opere d'arte. L'esame di altri passaggi delle sue opere mostra tuttavia che quelle pagine seguivano un filo di idee già mature, non scaturite dalla sua penna per puro opportunismo<sup>31</sup>.

Come quella del suo "rivale" Ivo Andrić, la carriera di Krleža abbraccia solo in parte la temporalità della Jugoslavia socialista. Molte tra le sue opere

škrebetati ono što kapelani škrebeću na devetnicama. Trebali bi znati koji su pravi narodni dušmani i tko je zarobljavao hrvatske vladare pod mutnim okolnostima- i sve te lijepe stvari, da, da. Ali što ja to napinjem svoje živce zbog jedne stare ispucane magnetofonske vrpce!»: «Non sono cristiani - grida Madona da dentro - sono Saraceni! Prego, con calma! E perché proprio Saraceni? E Uscocchi? E Turchi? Saccheggiatori, ma prego, ragazzacci! Ma questa isola, non l'hanno assediata anche forse le navi dei Normanni, se non ci fosse stato il nostro san Cristoforo, che respingeva dalla muraglia della città con la testa le palle di cannone, e le frecce ancora più pericolose, per farle tornare sui loro stupidi galeoni, non avremmo qui la Fiera, né bacereste alla San Cristoforo la teca d'argento col santo teschio. Soltanto, di qua, siamo sempre raggirati dai trucchetti dei Crociati, perché i Saraceni - suona dal pulpito come Satana e i sicofanti, allorché i Normanni - delicato, erudito - i suditaliani Normaaaani, no, vero?, aha! Occorre venerare la propria isola e conoscere la sua storia turbolenta sulla punta delle dita, e non soltanto gracidare quello che gracidano i preti durante le novene. Dovreste sapere chi sono i veri nemici del popolo, e chi ha ridotto in schiavitù i sovrani croati, in circostanze non chiare, e tutte queste belle cose, sì sì! Ma perché mi metto i nervi in questo stato per questo vecchio nastro di magnetofono crivellato?» (mia traduzione).

<sup>30</sup> Cfr. *supra*, nota 27.

<sup>31</sup> Cfr. *supra*, nota 16.

furono scritte tra le due guerre. La raccolta poetica *Le ballate di Petrica Kerempuh* fu ad esempio pubblicata nel 1936<sup>32</sup>. Al limite del medievalismo, questo giullare errante canta in una deliberata confusione temporale le miserie del popolo croato dal Cinquecento all'Ottocento. Un'altra opera con una dimensione medievaleggiante si colloca tra la Seconda guerra mondiale e il periodo comunista. Rielaborazione di un frammento di diario scritto nel 1942, *Un'infanzia ad Agram, 1902-1903* fu pubblicata a Zagabria nel 1956, e con rintocchi nel 1972<sup>33</sup>. Si tratta di una meditazione sulla formazione intellettuale e artistica dell'uomo in genere, e di Krleža in particolare, parzialmente basata su ricordi d'infanzia. In questo testo denso, saggio di estetica più che vera e propria autobiografia, Krleža dà notevole risalto al Medioevo. Da un lato, l'umanità viene presentata come ancora immersa in un sistema di pensiero medievale che agisce su di essa come una narcosi, portando arretratezza politica ma anche allucinazioni e complessi intrecci di significato. D'altro lato, la formazione dello scrittore è plasmata dalla sua infanzia nella città ecclesiastica di Kaptol, uno dei polmoni della vecchia Zagabria. Questa evocazione è scandita da ripetute citazioni in lingua originale della liturgia latina e di poesie italiane medievali, in particolare di Jacopone da Todi. Così medievalizzata, la Zagabria barocca condiziona l'intellettuale in gestazione attraverso una serie di shock estetici che lo proiettano verso la modernità: al di là del carattere reazionario del Medioevo come sistema di pensiero, il quadro espressionista di un Medioevo matrice estetico-sensoriale plasma la coscienza dell'artista. È il meccanismo utilizzato per esaltare il "futurismo" dell'arte medievale jugoslava nella prefazione al ricordato catalogo, ma più articolato, e svincolato dalle contingenze della propaganda.

Una terza opera in cui il Medioevo svolge un ruolo importante si colloca a cavallo tra gli anni Trenta e la Jugoslavia di Tito. I due primi volumi del *Banketto in Blituanian* furono pubblicati a Zagabria nel 1938-1939, ma il romanzo fu completato solo nel 1962<sup>34</sup>. Questo libro inclassificabile possiede una forte dimensione storicizzante: satira degli eccessi nazionalisti dell'Europa centrale, descrive la lotta tra un generale-dittatore e un intellettuale dell'opposizione in un paese immaginario, la Blituanian, sorto dalle macerie della Prima guerra mondiale dopo una storia di sofferenze millenarie. In questa satira nel solco

<sup>32</sup> M. KRLEŽA, *Balade Petrice Kerempuha*, Ljubljana, 1936, nuova ediz. Zagreb 2022.

<sup>33</sup> M. KRLEŽA, *Djetinstvo u Agramu 1902-1903 i drugi zapisi*, Zagreb 1972. Cfr. adesso KRLEŽA, *La mia infanzia a Agram (1902-1903)*, trad. A. VUKO, Milano 2022.

<sup>34</sup> M. KRLEŽA, *Banket u Blitvi*, I-III, Zagreb 1938 (I), 1939 (II), 1963 (III), nuova edizione 2022.

dei grandi romanzi intellettuali mitteleuropei, ritroviamo diverse idee di Krleža legate a quello che si potrebbe definire il “complesso balcanico”. L'arretratezza della Blituania la collega direttamente al Medioevo: un professore giustifica la dittatura con il fatto che qui si vive ancora nel Quattrocento<sup>35</sup>.

La dimensione medievaleggiante del romanzo risulta evidente nella sua presentazione satirica dello storicismo mitteleuropeo: Krleža ricostruisce meticolosamente le tappe della storia ufficiale della Blituania, nazione martire disputata tra gli Atamani carpato-finnougri e l'Impero aragonese<sup>36</sup>, inventando persino l'intitolatura latina di un sovrano del Rinascimento<sup>37</sup>. La parodia

<sup>35</sup> *Ibid.*, I, c. 4, p. 97: «Vi se u jednoj vašoj osnovnoj pretpostavci bunitе, rekao mu je doktor Burgwaldsen, koji je u Vajda-hunenu predavao decenijima pravnu povijest scitskih, karpatohunski i karabaltikofinskih naroda. Vi ste zaboravili da Blitva ne živi u dvadesetom, nego u petnaestom, najviše u šesnaestom stoljeću»: «Lei [Nielsen, capo dell'opposizione alla dittatura blituana] insorge in una Sua ipotesi fondamentale, gli aveva detto il dottore Burgwaldsen, che aveva insegnato durante decenni a Vajda-Hunen la storia costituzionale dei popoli scitici, carpato-hunnic e carabalto-finnici. Lei ha dimenticato che la Blituania non vive nel ventesimo, bensì nel quindicesimo, al massimo nel sedicesimo secolo» (mia traduzione).

<sup>36</sup> *Ibid.*, I, c. 4, p. 101: «Onda se Blitvanen (koji su carski aragonski guverneri stoljećedva kasnije prozvali Blitvinskom), zvao još pučki - Blitvas-Holm, a narod je nepismenih kmetova vjerovao da u jami pod Gradom stanuje tajanstvena grdosija od nemani što proždire čitave narode kao što blitvinski mužići gutaju žabliji gulaš, to najmilije i najpopularnije blitvinsko pučko jelo. Doista! Iz čuvenog Du Boisovog djela: “Les premiers temps de l'état Blithouanien” vidi se dokumentarno da je Blitvas-Holm bio doista vjekovima groblje naroda. Tko se tu tu našao o ovim maglenim močvarama, utopio bi se i nestao netragom. Da su tu Gepidi klali Saracene, da su Sciti, Sarmati, Kelti, Balti, Normani tu krepavali vjekovima u danas nepoznatim, dugotranjim i bolnim agonijama, da su Huni i Fini Vengri i Mongoli i Slaveni uništavali pod ovim zidinama Vandale i Barbare, Saraceni i Avare, to je danas hirovita zagonetka jezikoslovnim zanovijetalima, a jučer je to još bila krvava strava, požar u noći i vapaj smrtno ranjenih utopljenika»: «Allora Blitvanen (che i governatori imperiali aragonesi avrebbero chiamato un secolo o due più tardi Blitvas-Holm) si chiamava ancora volgarmente Blitvas-Holm, e il popolo dei servi ignoranti credeva che nella grotta sotto il castello si trovasse un misterioso mostro colossale, che divorava interi popoli come i contadini blitواني inghiottono il gulash di rane, il più caro e popolare dei piatti tipici blitواني. Checchenesia! Vediamo, leggendo la famosa opera di Du Bois “Les premiers temps de l'état Blithouanien” una documentazione che dimostra come Blitvas-Holm fu un cimitero dei popoli durante parecchi secoli. Chi si ritrovava in questo stagno nebbioso ci annegava e si perdeva senza tracce. Che i Gepidi ci abbiano sgozzato i Saraceni, che gli Sciti, i Sarmati, i Celti, i Balti, i Normanni ci siano crepati durante secoli in lunghe e dolorose agonie, sconosciute ai nostri giorni, che gli Unni, i Finni, i Vengri, i Mongoli e i Slaveni abbiano annientato proprio sotto queste muraglie i Vandali, i Barbari, i Saraceni, gli Avari, ciò rappresenta oggi un indovinello per i taglia-capelli-in-quattro della linguistica, ma ieri ancora, si trattava di un terrore cruento, d'incendi nella notte e delle grida degli annegati, feriti a morte» (mia traduzione).

<sup>37</sup> *Ibid.*, I, c. 4, p. 103: «Iaromilus Knutsonius, Dei Gratia Magnus Dux Blithuaniae, Novogorodiae, Hunniae sarmaticensis, Volgarie et. al., totius Sarmatiae Dominus Anno VII Imperii sui».



si estende alle produzioni medievaleggianti della Blituania moderna. Vantando l'ingresso del suo paese in un vero Rinascimento, il dittatore Barutanski spiega che il grande scultore Raïevski ha dimostrato, in occasione di una mostra a New York, che la Blituania moderna non produceva solo degli Sforza, ma anche dei Donatello<sup>38</sup>. Dietro le righe si nasconde un ritratto satirico di Ivan Meštrović, lo scultore di Gregorio di Nin: di fama mondiale negli anni Trenta, amava presentarsi come la reincarnazione dei maestri del Rinascimento.

Questa satira va ben oltre un semplice *persiflage*: dalle controversie sul passato linguistico alle sculture medievaleggianti, Krleža smonta tutte le manipolazioni della storia medievale praticate tra le due guerre. *Banchetto in Blituania* offriva nel 1938-1939 al pubblico di sinistra una lettura critica dell'abuso della storia, destinata a cambiare significato dopo il 1945, pur conservando un effetto demistificatore. È infatti nel terzo libro, del 1962, che troviamo la critica forse più radicale del medievalismo, attraverso una controversia su un supposto affresco medievale. Quando la guida inizia a descrivere alcuni frutti dipinti come altrettanti ananas e noci di cocco, l'avversario del dittatore Butanski, Nielsen, esclama esasperato: «Degli ananas nel Trecento, reverendo padre?». Ciò non ferma la guida, che difende a spada tratta la possibilità che degli ananas siano stati effettivamente raffigurati in un dipinto medievale<sup>39</sup>. Il romanziere chiude così la sua dimostrazione, evi-

<sup>38</sup> *Ibid.*, I, c. 1, pp. 32-33: «Da nije bilo "Mene", Blitva bi još uvijek bila barbarska predrasuda, i genijalnog blitvinskog slikara i klipara, gospodina Rajevskog, ne bi u Americi bili dočekali kao suverena kada je stigao prošle godine u New-York, da tamo amerikanskim neznačicama objasni kako Blitva ne radi samo Sforze, nego i Donatelle i Verrochie. Naš Quattrocento javlja se sa petstogodišnjim zakašnjenjem, ali je ipak tu!»: «Se non ci fossi stato "Io", la Blituania sarebbe ancora e sempre un pregiudizio barbaro, e non avrebbero ricevuto il geniale pittore e scultore blituano, signor Rajevski, in America come un sovrano, quando si recò l'anno passato a New York, per mostrare agli ignorantoni americani come la Blituania non crei soltanto degli Sforza, ma anche dei Donatello e dei Verrochio. Il nostro Quattrocento arriva con cinquecento anni di ritardo, ma arriva lo stesso!» (mia traduzione).

<sup>39</sup> *Ibid.*, III, c. 8, p. 276: «Slika srednje kvalitete, epigonska radnja po uzoru kvatrocentičkih drugorazrednih fresko-majstora, pretvorila se u riječima oca Fausta u papagasjku lekciju, te baš ni jedna jedina riječ nije poprimila ni najskromnijeg oblika normalnog ljudskog govora»: «Una pittura di media qualità, lavoro di un epigono, alla maniera dei maestri degli affreschi di secondo rango del Quattrocento, si trasformava nelle parole del padre Fausto in una lezione da pappagallo, e assolutamente nessuna parola assumeva la minima apparenza di un'espressione usata normalmente dalla gente» (mia traduzione). *Ibid.*, p. 278-279: «Pogledajte, molim, izvolite, samo ovu rumenu jabuku, tu na bijelom stolnjaku, čovjek bi upravo osjetio živu potrebu da zagrije u njeno sočno, mirišljivo meso, a ono tvrdo kuhano, oljušteno jaje, na srebru, ove flandrijske kobasice, ova blitvinska barila i ovo egzotično voće, ovaj ananas, ovi kokosovi orasi... -Kako ananas u Quattrocentu, poštovani oče, upao je fratr u riječ Niel-

denziando la capacità del medievalismo di far scaturire l'assurdo da qualsiasi oggetto.

Questa capacità di prendere in giro gli anacronismi sembra in perfetto contrasto con la prefazione al catalogo del 1950, che spinge fino all'assurdo il tentativo di presentare la "Jugoslavia medievale" come una prefigurazione del

sen iznerviran slijepo predanom pažnjom s kojom Karina prati svaku pojedinu riječ sipljivog glupana: kakav to ukleti afinitet tjera tu ženu da se trajno obmanjuje fikcijama, čega se ona to boji i pred čime strahuje u ovozemaljskoj stvarnosti? -Ananas, kao što sam rekao, javlja se u Evropi tek stoljeće-dva kasnije, oprostite, nemam zaista namjere da Vam zanovijetam, ali po ovom ananasu, vidi se da je vaša freska sasvim nepouzđano datirana! -Kako to mislite, zbunio se časní otac Fausto, jer, eto, ima i takvih cjepidlaka koje mogu čovjeka izbaciti iz sedla svojom liberalnom nazovimudročú, a, gle, toga ananasa nitko se još nije sjetio, a najposlije, dakako, ananas je mogao doputovati u Evropu tek poslije otkrića Amerike, to je jasno, no ni to nije nikakav argumenat, sabrao se fratar, nasmjehnuvši se ovom laičkom zanovijetanju uzvišeno, kao da Sveta Crkva, kada govori sa propovjedaonice, ne bi umjela da se ogradi od đavolskih napasti, kada tu neki skeptik hoće da joj podmetne da ni o tome pojma nema kada je Kolumbo otkrio Ameriku. -Vi imate prividno pravo, gospodine, a kao što se često zbiva, istodobno, dakako, i nemate, jer istina je, ananas je doputovao u Evropu nešto malo kasnije, iz Zapadne Indije, ali k nama, u našu zemlju, vidite, stigao je s Orienta, donijeli su ga pobožni hodočasnici, ali ni to nije važno sa stanovišta genijalne fantazije, jer ako ste ljubazni da mi dopustite ovu digresiju, ovi slikari, nadhanuti Providnošću, veoma nam često prikazuju neotrivene još: «Guardate, vi prego, per piacere, guardate soltanto questa mela rubiconda, su questa tovaglia bianca, uno sentirebbe veramente il vivo desiderio di mordere la sua polpa gustosa e profumata, e quest'uovo duro, scorticato, sull'argento, queste salsicce dalle Fiandre, questi barilotti blituaní e questa frutta esotica, quest'ananas, queste noci di cocco... -Ma che ananas nel Quattrocento, reverendo padre, l'interruppe Nielsen, innervosito dall'attenzione ciecamente devota con la quale Karina seguiva ciascuna delle parole dell'imbecille asmatico: che maledetta affinità spinge questa donna a soccombere per lunghi tratti a delle finzioni, di cosa ha paura, cosa la fa tremare nella realtà di questo nostro mondo? -L'ananas, come ho detto, si trova in Europa soltanto uno o due secoli più tardi, scusi, non ho assolutamente l'intenzione d'importunarLa, ma a partire da questo ananas, si vede che il Suo affresco è stato datato di maniera totalmente inaffidabile. -E come sarebbe a dire?, si ribellò il reverendo padre Fausto, perché, ecco, se ne trovano, di questi attaccabrighe che possono scombussolare il loro uomo con la loro pretesa sapienza liberale, ed ecco, nessuno ha mai sollevato la questione di questo ananas, e in fin dei conti, quindi, certo, l'ananas ha potuto viaggiare in Europa soltanto dopo la scoperta dell'America, è chiaro, ma ciò non è un argomento che conta, si riprese il padre, sorridendo di queste arguzie laiche con superiorità, come se la Santa Chiesa, quando parla dal pulpito, non sapesse difendersi dagli assalti del diavolo, quando qualche scettico vuole farle credere che non c'è senso in tutto questo, visto che è Colombo ad aver scoperto l'America. -Ha ragione in apparenza, signore, e come succede spesso, nel contempo, nondimeno, soltanto in apparenza, perché è vero, l'ananas, ha trovato il suo cammino verso l'Europa un po' più tardi, dalle Indie occidentali, ma da noi, in questa terra, è arrivato dall'Oriente, l'hanno portato qui devoti pellegrini, ma non è importante dal punto di visto della fantasia geniale perché, se Lei mi volesse permettere questa digressione, questi pittori, ispirati dalla provvidenza, ci mostrano molto spesso quello che non è stato ancora scoperto» (mia traduzione).

regime socialista. Occorre rassegnarsi davanti a questa contraddizione tra la demistificazione operata da una mano e la costruzione quasi contemporanea di un nuovo mito dall'altra. Altre parti dell'opera suggeriscono, lo si è visto, che lo scrittore prendesse sul serio le interpretazioni presentate in questa prefazione<sup>40</sup>. Alcune delle analogie suggerite dai testi che accompagnavano la mostra ebbero del resto un seguito internazionale, in particolare attraverso gli scritti di André Malraux<sup>41</sup>. Per diversi intellettuali del dopoguerra, la necessità di capire le condizioni di realizzazione delle opere medievali rimaneva meno importante della tentazione di collocarle in un "museo immaginario" che rispecchiava soprattutto le preoccupazioni della propria generazione.

Le contraddizioni tra le spericolate scorciatoie della prefazione del 1950 e la raffinatezza concettuale di *Banchetto in Blitvania* suggeriscono la difficoltà a trasformare la critica dei medievalismi precedenti in una nuova proposta d'interpretazione meno caricaturale. Nella gestione del Medioevo, gli intellettuali della Jugoslavia socialista dovettero infatti destreggiarsi tra molti elementi, spesso contraddittori: esaltazione di una politica scientifica del patrimonio; ripresa di temi romantici di sinistra; condanna dei medievalismi nazionali "borghesi", ma risemantizzazione di alcune delle loro caratteristiche; retroproiezione geopolitica che esaltava il non allineamento della Croazia e della Serbia medievali di fronte agli imperialismi romano e bizantino, precursori degli Stati Uniti e dell'Unione Sovietica; e così via. L'abisso concettuale che separa la prefazione del 1950 da *Banchetto in Blitvania* può forse essere visto come un simbolo delle difficoltà incontrate da pensatori ben attrezzati per *decostruire* i medievalismi prodotti dai regimi precedenti, ma meno per costruire un discorso socialista coerente sul Medioevo. La devastante parodia dello studio socialista del patrimonio medievale sotto la penna di Antun Šoljan, quindici anni dopo la mostra di Parigi<sup>42</sup>, evidenzia come la generazione cresciuta col regime (Šoljan nasce nel 1932) fosse cosciente della vacuità di un certo discorso ufficiale sul passato che mescolava

<sup>40</sup> Cfr. *supra*, nota 16.

<sup>41</sup> Cfr. su questo punto B. ALEKSIĆ, *Malraux introduit les fresques serbes sur la scène internationale. Avec une lettre inédite de Malraux* (1975), «Présence d'André Malraux», 12 (2015), pp. 81-98. Diverse pubblicazioni mostrano che i discorsi "non-allineati" sull'arte medievale jugoslava sviluppati in occasione della mostra hanno avuto una continuità fino a oggi, ad esempio in saggi di matrice postcoloniale. Cfr. ad esempio I. BAGO, *Jugoslav Fanonism and a Failed Exit from the (Cultural) Cold War*, in *Parapolitics: Cultural freedom and the Cold War*, cur. A. FRANKE - N. GHOUSE - P. GUEVARA - A. MAJACA, Berlin-Oslo 2021, pp. 284-293.

<sup>42</sup> Cfr. *supra*.

vecchie tematiche riciclate ad arte e scientismo di facciata. Se l'introduzione di Krleža simboleggia gli eccessi ermeneutici di un regime ai suoi inizi, *Kratki Izlet* mostra fino a che punto questa retorica avesse già il fiato corto vent'anni dopo l'avvento del regime.

#### 4. Epilogo. Il risveglio dal 1967 in poi: quanti medievalismi nella Jugoslavia socialista?

Nel 1971, la municipalità di Sebenico (Šibenik), città dalmata dal prestigioso passato medievale, votò l'erezione di una statua in onore del re di Croazia Petar Krešimir IV. Il progetto, realizzato nel 2000, illustra le (dis)continuità dei medievalismi croato e jugoslavo. All'epoca della liberazione della città dall'occupazione tedesca, nel novembre 1944, lo scrittore Nazor aveva già proposto l'erezione di questa statua per riaffermarne la croaticità/jugoslavità<sup>43</sup>. Vladimir Nazor (1876-1949), primo presidente del parlamento della repubblica di Croazia nel quadro della neonata federazione socialista, era diventato famoso, tra altri scritti, con i suoi cicli di poesie che magnificavano la storia dei re croati<sup>44</sup>. La sua traiettoria, da poeta simbolista ad araldo della Jugoslavia di Tito, simboleggia l'evoluzione di parte dell'intellighenzia croata durante la prima metà del Novecento. Malgrado o forse a causa della sua popolarità, il vecchio poeta non aveva percepito l'inattualità della sua proposta in un momento che vedeva l'affermazione simultanea di una croaticità trionfante nelle città costiere a lungo disputate con l'Italia<sup>45</sup>, e di un regime ostile a ogni manifestazione non concorde con la sua visione della storia. La riattualizzazione della proposta nel 1971 fu invece emblematica del risve-

<sup>43</sup> Sulla carriera di Vladimir Nazor (1876-1949), scrittore che segnò la storia letteraria della Croazia dal 1900 fino alla sua morte, cfr D. JELČIĆ, *Storia della letteratura croata*, cur. R. CATTANEO, Milano 2023 (nuova ediz. rivista), pp. 223-228.

<sup>44</sup> Cfr. *supra*, nota 27.

<sup>45</sup> Sulle lotte tra Italiani e Croati (circa il 97% della popolazione totale, verso 1900) per il controllo della Dalmazia dalla fine dell'Ottocento al 1943-1945, cfr. (in una prospettiva italiana) L. MONZALI, *Gli italiani di Dalmazia e le relazioni italo-jugoslave nel Novecento*, Venezia 2015. Nel 1919-1920, la Dalmazia era stata attribuita al regno dei Serbi, Croati e Sloveni, con l'eccezione di Zara e dell'isola di Lagosta, passate all'Italia. Dopo l'invasione della Jugoslavia nel 1941, l'Italia aveva annesso la maggior parte della Dalmazia settentrionale e centrale, Spalato (Split) compresa, occupata da forze croato-tedesche dopo l'armistizio del settembre 1943. La fine della guerra, con l'annessione di tutta la Dalmazia, Zara compresa, alla Jugoslavia, vide l'esodo delle minoranze italiane.

glio in Croazia, a partire del 1967, di un fervore nazionalista tenuto sotto il moggio nel 1945-1965, e descritto con stupore dagli informatori stranieri<sup>46</sup>. La semantica medievaleggiante – usata prima del 1918 nel quadro di un nazionalismo croato oscillante tra il progetto croato *stricto sensu* e l'unione sudslava, e poi, già in chiave in parte antiserba, dopo il 1918 – era stata violentemente riattivata, con la diffusione di riproduzioni di pitture quale *L'arrivo dei Croati sull'Adriatico* di Oton Iveković (1905)<sup>47</sup>, o le rappresentazioni dell'opera *Zrinski* d'Ivan Zajc (1876), con la glorificazione della morte del ban di Croazia a Szigetvár assediata dai Turchi nel 1566<sup>48</sup>. La repressione della primavera del 1971 segnò soltanto una pausa in questo risveglio, che anticipò l'ondata serba di richiami al Medioevo dopo il 1980<sup>49</sup>.

Il destino della statua di Gregorio di Nin, “recuperata” dalle autorità nel 1954, mostra però come gli anni 1945-1966 non possano essere studiati all'insegna del solo rifiuto di questo repertorio prebellico. La riattualizzazione semantica di certi simboli, considerati validi, perché suscettibili di un'interpretazione “anti occidentale” (come Gregorio, avversario di Roma) o “non allineata” (come le stele “bogomile”, supposti testimoni di un doppio rifiuto di Roma e di Bisanzio e, per Krleža, dell'ateismo di diversi Slavi del sud), o compatibili con l'ideologia del nuovo regime, perché orientati a sinistra (come la rivolta contadina), aveva creato le condizioni per lo sviluppo di un medievismo jugoslavo socialista. Maneggiato da un intellettuale disinvoltato sul piano storico così come virtuoso, qual era Krleža, era l'intero repertorio

<sup>46</sup> Cfr A. BATOVIĆ, *The Croatian Spring. Nationalism, repression and foreign policy under Tito*, London-New York-Oxford-New Delhi-Sidney 2017, pp. 162-163.

<sup>47</sup> *L'Arrivo dei Croati sull'Adriatico* (*Dolazak Hrvata na Jadran*, 1905), parte di un ciclo pittorico sulla storia della Croazia medievale e moderna elaborato dal pittore Oton Iveković (1865-1939), ha assunto una posizione iconica nella cultura croata un po' analoga a quella occupata dal ciclorama *L'arrivo degli Ungheresi* (*A magyarok bejövetele*) creato da Árpád Feszty per il Millennio d'Ungheria nel 1895. L'osservazione del generale degli Stati Uniti a Zagabria Orme Wilson sulla fioritura nelle case croate di riproduzioni di una «standard image [that] depicts a mighty column of medieval knights, led by an heroic Zrinski clad in shining checker-board armor bestriding a cliff overlooking the Adriatic, claiming the sea for Croatian-dom much as Columbus stepping ashore in the New World» alluderebbe alla diffusione di questa pittura nel 1971, secondo l'interpretazione implicita di BATOVIĆ, *The Croatian Spring*, cit.

<sup>48</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 163.

<sup>49</sup> Cfr. elementi su questo problema in RAMET, *The Three Jugoslavias* cit., pp. 319-322, 348, e in questo volume, COSTANTINI, *La memoria della battaglia di Kosovo Polje* cit.

artistico del Medioevo “jugoslavo” a suggerire l'immanenza della Jugoslavia titina.

La difficoltà di analizzare i legami tra questo medievalismo “socialista”, le precedenti forme di medievalismo panjugoslavo e i medievalismi nazionali croato, serbo, sloveno sviluppatisi dall'Ottocento in poi, rimanda a diversi fattori, a loro volta strettamente connessi con i complessi rapporti tra i gruppi “nazionali” della Jugoslavia. Un Gregorio di Nin, eroe “croato” ma suscettibile di rappresentare la difesa dell'intera Slavità contro l'Italiano e/o la chiesa romana in una Dalmazia talvolta pensata (specie dai Serbi) come più jugoslava che dalmata, poteva essere recuperato in un quadro panjugoslavo; mentre un Nicola Zrinski, eroe croato (o croato-ungherese) di un'epopea anti-ottomana “occidentale”, molto differente nella sua temporalità e nel suo contesto dalla sua variante serba (esaltata in una certa misura dal regime, come mostra la torre osservatorio eretta nel 1953 sul campo di battaglia di Kosovo Pojle, molto prima del risveglio degli anni Ottanta del Novecento), era catalogato come uno dei simboli reazionari del nazionalismo croato borghese e ustascia<sup>50</sup>.

Le manifestazioni di medievalismo nella Jugoslavia pre-comunista e comunista presentano dunque un grado di complessità di gran lunga superiore alla semplice dialettica tra unità sovranazionale e particolarismi nazionali. Per tornare un'ultima volta sulla figura di Krleža, il suo uso originale di una variante personale del dialetto croato kajkavo (parlato nel nordovest croato, a Zagabria e nello Zagorje), molto differente dal croato standard, per scrivere le *Ballate* di Petrica Kerempuh, mostra come fosse possibile usare strumenti di una grande raffinatezza per costruire atmosfere medievalescanti, mettendo in corto circuito il linguaggio nazionalista romantico e postromantico, ma anche legando tra di loro degli spazi regionali non coincidenti con le entità nazionali (il dialetto kajkavo è per molti tratti intermedio tra lo sloveno standard e il croato standard). Nella complessa architettura della Jugoslavia, l'esistenza di spazi culturali regionali molto specifici (per la sola Croazia l'Istria, lo Zagorje, la Slavonia, la Dalmazia centrale e meridionale), al di sotto della scala “nazionale” delle repubbliche federative, consentiva agli intellettuali di

<sup>50</sup> Sulle tensioni nella Croazia del 1970 attorno alla figura di Nicola Šubić Zrinski, ban di Croazia e difensore di Szegedvár (Ungheria) nel 1566 contro gli Ottomani, mitizzato in Croazia e in Ungheria, con interpretazioni negative filocomuniste e positive contestatrici, cfr. BAROVIĆ, *The Croatian Spring* cit., p. 170, rinviando a T. JAKOVINA, *Titovi ciljevi sukladni su našima. Američki izvori o hrvatskom proljeću*, «Historijski zbornik», 56-57 (2003-2004), pp. 78-79.

giocare non su due, ma su almeno tre livelli per costruire la loro visione della storia. Se si tiene conto del fatto che questi giochi potevano comportare una dimensione panslava, mitteleuropea o mediterranea, l'adesione più o meno stretta al progetto unitario per molti attori si iscriveva in un impressionante gioco a più livelli. Una storia completa del medievalismo nella Jugoslavia socialista dovrebbe dunque tenere conto non soltanto di una successione di temporalità talvolta contraddittorie – come le rotture degli anni 1941, 1944-1945, 1949-1950, 1966-1971, 1980, che scandiscono i risvegli nazionali –, e dell'esistenza di almeno due usi filosocialista e antisocialista del Medioevo, ma anche dei suddetti molteplici livelli. In sostanza, questo contributo non ha esplorato che una minima parte del famoso "labirinto jugoslavo".





ANDREA FARA

MIRCEA, VLAD, ȘTEFAN, MIHAI E GLI ALTRI.  
USO E ABUSO POLITICO DEL MEDIOEVO NELLA ROMANIA  
COMUNISTA DI NICOLAE CEAUȘESCU (1965-1989)

1. *Gli eroi della nazione*

In *The Nation Should Come First. Marxism and Historiography in East Central Europe*, Maciej Górny sottolinea come, a partire dalla seconda metà degli anni Quaranta del Novecento, nei paesi dell'Europa centrale e orientale variamente conquistati al Comunismo, nascesse ben presto la necessità di un generale e strutturale "adattamento" ai modelli della Russia sovietica; questo anche per la storia e gli storici, pure del Medioevo. Sebbene il marxismo-leninismo divenisse presto l'unica metodologia accettabile e accettata, in realtà esso non fu interpretato in modo identico a quello della Russia bolscevica. Le lenti delle singole tradizioni storiografiche e nazionali, cui la stessa Russia aveva attinto e attingeva, condizionarono altrettanto profondamente le varie declinazioni dei paesi estereuropei. Erano strumenti di facile portata, d'uso immediato, di cui era arduo non tener conto, pur nella dovuta riconsiderazione del ruolo-guida della Russia nella storia della regione<sup>1</sup>. Non è certo possibile

<sup>1</sup> M. GÓRNY, *The Nation Should Come First. Marxism and Historiography in East Central Europe*, Frankfurt am Main 2013. La medievistica dei paesi dell'Europa centrale e orientale è oggi assai lontana dal pensiero e dalla metodologia marxisti, al di là di inconsci - e spesso negati - riferimenti e riprese di alcune sue tesi, interpretazioni e conclusioni (per esempio, in relazione alle trasformazioni economiche del Duecento e alla crisi del Trecento): cfr. *Marxism and Medieval Studies. Marxist Historiography in East Central Europe*, cur. M. NODL - P. WĘCOWSKI - D. ZUPKA, Leiden-Boston 2024. Segnalo a margine la raccolta *Marxist History-Writing for the Twenty-First Century*, cur. C. WICKHAM, Oxford 2007 (British Academy Occasional Paper, 9), testo forse non del tutto valutato, ma che apre stimolanti prospettive: da diversi punti di vista, gli autori (Walter Garrison Runciman, Andrea Giardina, lo stesso Chris Wickham, Robert Brenner, Catherine Hall, Gareth Stedman Jones, Alex Callinicos, Eric Hobsbawm) mettono variabilmente in discussione l'applicabilità del materialismo storico di Marx, concordando sul fatto che non sia possibile comprendere i fenomeni economici totalmente scissi

discutere la storia e la posizione della Romania nel complesso sistema del cosiddetto Blocco orientale<sup>2</sup>. Certo è che, durante l'altrettanto multiforme periodo comunista vissuto dal paese, non vennero meno quelle categorie storiografiche che erano state create e avevano caratterizzato la costruzione dell'identità nazionale e il risorgimento romeno, tra Ottocento e Novecento, con l'obiettivo di "unire" in un unico Stato i Romeni fino a quel momento divisi tra la Transilvania (nel Medioevo parte del regno d'Ungheria, poi dell'Impero asburgico, quindi dell'Impero Austro-Ungarico, abitata da genti valacche – romene – formalmente asservite alle *nationes* privilegiate della nobiltà ungherese, dei Székelyek e dei Sassoni), la Valacchia e la Moldavia (voivodati formatisi nel XIV secolo a Sud e a Est dei Carpazi, poi principati romeni autonomi, in bilico tra regno d'Ungheria, regno di Polonia e – sempre di più – Impero ottomano; prime a unirsi nel 1859 in un Principato unico, poi regno di Romania dal 1881, acquisendo infine nel 1918, dopo la Prima guerra mondiale, tutte le rivendicate terre romene di Transilvania, Dobrugia, Bucovina e Bessarabia, nella cosiddetta Grande Unione)<sup>3</sup>.

Da cui la necessità di rintracciare le radici di questa nazione romena. A partire dai Geto-Daci, stanziati nei territori a Nord del basso corso del

dell'elemento politico, ideologico e culturale della società in esame, ovvero che detti fenomeni non possano essere letti come mero riflesso della struttura economica; ma parimenti riconoscono che le intuizioni del filosofo tedesco possono ancora fornire potenti strumenti per l'odierna analisi storica critica, al di là del crollo intellettuale e politico del marxismo.

<sup>2</sup> In una vasta bibliografia, per brevità e con ulteriori indicazioni, si rimanda a K. HITCHINS, *A Concise History of Romania*, Cambridge 2014, pp. 227-291 (6. *Romanian Communism, 1948-1989*); in romeno, si veda A. CIOROIANU, *Pe umerii lui Marx. O introduce în istoria comunismului românesc*, București 2007; in italiano, F. GUIDA, *Romania*, Milano 2009<sup>2</sup> (ed. orig. 2005), anche per un inquadramento di più ampio respiro, dal Novecento agli inizi del XXI secolo; e F. CONSTANTINIU, *Storia della Romania*, Soveria Mannelli 2015, in particolare pp. 389-583; cfr. inoltre i contributi segnalati *infra*, alle note 9 e 15. Un interessante affondo per la ricostruzione di alcune fasi dei primi anni del regime comunista romeno, tra influenza stalinista, inclinazioni nazionali e aspre lotte all'interno del Partito Comunista Romeno, attraverso la messa a fuoco della figura di Ana Rabinsohn Pauker (1893-1960), molto nota alla fine della Seconda guerra mondiale, con un ruolo politico di primissimo piano a livello nazionale e internazionale, ma oggi quasi dimenticata, è in F. GUIDA, *Una rivoluzionaria vittima della rivoluzione, Ana Rabinsohn Pauker*, «Archivio Storico Italiano», 182/2 (2024), pp. 349-383.

<sup>3</sup> HITCHINS, *A Concise History of Romania* cit., pp. 22-61 (2. *Between East and West, fourteenth century to 1774*), 62-111 (3. *From East to West, 1774-1866*), 112-158 (4. *The national state, 1866-1919*), 159-226 (5. *Peace and war, 1919-1947*); cfr. M.-L. MURGESCU, *Galeria națională de personaje istorice în manualele de istorie din școala primară (1859-1900)*, in *Mituri istorice românești*, cur. L. BOIA, București 1995, pp. 31-41; e da un punto di vista letterario e culturale, A. DRACE-FRANCIS, *The Traditions of Invention. Romanian Ethnic and Social Stere-*

Danubio (grossomodo corrispondenti alle odierne Romania e Moldova), che resistettero alla conquista romana, sottomettendosi solo a Traiano nel 106. Attraverso una forte colonizzazione, essi furono però presto assorbiti all'Impero romano, generando il nuovo popolo dei Daco-Romani. Una "sintesi perfetta" che, a seguito della crisi e poi della caduta di Roma, avrebbe resistito ai successivi stanziamenti e sovrapposizioni, dalla metà del III secolo almeno in poi, di Sarmati, Germani, Ungari e Slavi. La *romanitas* e la *latinitas* divennero così elementi essenziali per distinguere i Daco-Romani, quindi i Romeni, nel grande mare slavo, per caratterizzarli per più di un millennio<sup>4</sup>. Si aggiungevano figure e miti medievali e moderni. Tutto, nell'insieme, concorreva a costruire un'identità romena unitaria, con e attraverso la creazione di un complesso programma artistico – pittorico, architettonico e urbanistico, scultoreo, numismatico e filatelico, e così via – intrapreso dai, e stratificatosi nei, singoli governi e regimi succedutisi nel corso del tempo. Con la formazione di un pantheon quanto mai vario: Burebista, Deceballo, Traiano e la Lupa capitolina per l'Antichità. Mircea cel Bătrân, Vlad III Dracula-Țepeș, Alexandru cel Bun, Ștefan cel Mare, Giovanni Hunyadi e il figlio Mattia Corvino (*gubernator* del regno d'Ungheria il primo, re d'Ungheria il secondo, ma di ascendenza valacca), fino a Mihai Viteazul (primo a unificare i tre territori romeni, seppure per un solo anno, il 1600, ma per questo precursore della nazione) e tanti altri per il Medioevo. Horea, Cloșca e Crișan per la rivolta contadina del 1784, Tudor Vladimirescu o Avram Iancu nell'Ottocento. E così via. Tutti presenti nelle immagini, nelle monete e nei francobolli, nei palazzi pubblici e nelle piazze delle città romene<sup>5</sup>.

Lucian Boia, noto e per molti aspetti controverso storico romeno, è stato tra i primi a occuparsi dei miti costruiti e insiti nella coscienza nazionale

*otypes in Historical Context*, Leiden-Boston 2013, che analizza sia l'immagine della Romania e dei Romeni all'esterno, in Europa e nell'Occidente; sia, viceversa, la rappresentazione dell'Europa e dell'Occidente in Romania, con una visione a lungo termine, tra Otto e Novecento, tra europeismo, balcanismo, orientalismo, categorie e senso di identità e di appartenenza. Per una panoramica sull'Europa centro-orientale e balcanica, cfr. K.H. KARPAT, *Gli Stati balcanici e il nazionalismo: l'immagine e la realtà*, «Quaderni storici», n. ser. 28/3 (1993) (*Nazionalismo e mutamento sociale in Europa centro-orientale*), pp. 679-718.

<sup>4</sup> HITCHINS, *A Concise History of Romania* cit., pp. 6-21 (*1. Beginnings*); MURGESCU, *Galeria națională de personaje istorice* cit.; e si vedano le note successive.

<sup>5</sup> Per segnalare alcuni primi esempi di recupero e uso politico del passato antico – romano e preromano – nella Romania contemporanea si veda M. MOKHTARI, *Louve capitoline ou draco? Politisation du passé antique et matérialisation de l'autochtonie dans la Roumanie du XX<sup>e</sup> siècle - Capitoline Wolf or Draco? Politicizing the Ancient Past and Materializing the Au-*

romena, dall'Ottocento al Novecento, passando per il comunismo e il "ceausismo", fino a oggi, tra cui pure quelli del Medioevo e del medievalismo. Le sue opere hanno dato vita a un acceso dibattito, venendo Boia accusato di farsi portatore di idee antinazionali, con l'ottica di screditare il paese, tanto dalla storiografia romena conservatrice quanto da quella più nazionalista<sup>6</sup>. Non è mio compito dare qui un giudizio, ma è evidente come si tocchino argomenti spinosi, che vanno a urtare i sentimenti più profondi della politica, della società e della cultura romene contemporanee, in cui non si è sempre disposti ad ammettere l'esistenza dell'uso e dell'abuso pubblico della Storia. Sentimenti che del resto sono comuni, quasi strutturali, pure per quanto riguarda la nascita, la formazione e lo sviluppo delle nostre avanzate e libere democrazie occidentali, richiamando le riflessioni di Moses I. Finley sul tema<sup>7</sup>. Ogni nazione è infatti una comunità immaginata che costruisce la propria identità non solo su un insieme di valori, ma anche su una certa galleria di personaggi storici, che incarnano e illustrano la griglia di esempi e virtù considerati essenziali, in cui identificarsi come soggetto e, appunto,

*tochthony in Twenty-First Century Romania*, in *Passés politisés. Usages politiques du passé antique et médiéval au XX<sup>e</sup> siècle - Politicized Past. Political Uses of the Ancient and Medieval Past in the Twenty-First Century*, cur. F. BESSON - P. DUCRET - F. BIÈVRE-PERRIN, «Frontière-s. Revue d'archéologie, histoire & histoire de l'art», 9 (2023), disponibile al sito: <https://journals.openedition.org/frontieres/1572> (ultimo accesso siti web al 28-02-2025); e cfr. MURGESCU, *Galeria națională de personaje cit., passim*. Per la filatelia, A. DRĂGUȘANU, *Simboluri istorice în filatelie (1944-1989)*, in *Miturile comunismului românesc*, II, cur. L. BOIA, București 1997, pp. 31-44. Da un punto di vista urbanistico, E. COSTANTINI, *La capitale imaginata. L'evoluzione di Bucarest nella fase di costruzione e consolidamento dello Stato nazionale romeno (1830-1940)*, Soveria Mannelli 2016. Ulteriori indicazioni sono date nelle pagine successive.

<sup>6</sup> Fondamentali almeno: L. BOIA, *Istorie și mit în conștiința românească*, București 1997, trad. ingl. *History and Myth in Romanian Consciousness*, Budapest 2001; BOIA, *Mitologia științifică a comunismului*, București 1999, trad. franc. *La Mythologie scientifique du communisme*, Paris 2000; BOIA, *Cum am trecut prin comunism. Primul sfert de veac*, București 2018; BOIA, *Cum am trecut prin comunism. Al doilea sfert de veac*, București 2019; *Miturile comunismului românesc*, 2 voll., cur. L. BOIA, București 1995 e 1997. Dal 1993, lo studioso si è fatto promotore di un Centro di Storia dell'Immaginario (*Centrul de Istoria Imaginarului*), presso la Facoltà di Storia dell'Università di Bucarest, con l'obiettivo di indagare la storia delle idee e delle mentalità, le mitologie storiche e politiche, le questioni dell'identità e dell'alterità in ambito nazionale e internazionale: <https://istorie.unibuc.ro/facultate/cercetare/centre-de-cercetare/centrul-de-istoria-imaginarului/>. Per un dibattito in contraddittorio I.-A. POP, *Istoria, adevărul și miturile. Note de lectură*, București 2002.

<sup>7</sup> Si rimanda al magistrale M.I. FINLEY, *Uso e abuso della storia. Il significato, lo studio e la comprensione del passato*, Torino 1981.

come comunità<sup>8</sup>. Certo è che definire l'anima storica dei Romeni e della Romania – e non solo dei Romeni e della Romania – è cosa complicata. Gli ingredienti sono innumerevoli, difficili da manovrare, passando per l'Illuminismo, il Romanticismo, il Nazionalismo, il Risorgimento, la costruzione dello Stato nazionale dopo la Prima guerra mondiale, le modificazioni successive alla Seconda guerra mondiale, con l'instaurazione della Repubblica Popolare (1948-1965) e Socialista (1965-1989) (con posizioni e politiche molto variegata)<sup>9</sup>, fino alla Rivoluzione del 1989 e il laborioso passaggio alla democrazia (la Romania fu l'unico Stato del Patto di Varsavia in cui la fine del regime ebbe luogo in modo violento); quindi l'entrata nella Nato (2004) e nell'Unione europea (2007)<sup>10</sup>.

Con un filo rosso che però sembra richiamare un senso di continua resistenza del popolo e della terra romeni nel corso dei millenni: contro i Romani (ma poi richiamandone la memoria), gli Slavi, gli Ungheresi, i Tedeschi, i Russi, e così via. Peraltro entrando in contraddizione con la storiografia, la pubblicistica e i miti di altri popoli che cercavano conferma o riconoscimento sui medesimi territori (*in primis* gli Ungheresi, per esempio in relazione alla questione della Transilvania)<sup>11</sup>. Ma anche contro se stessi: quali miti fon-

<sup>8</sup> Cfr. MURGESCU, *Galeria națională de personaje* cit., *passim*. Per l'Italia, ad esempio, I. PORCIANI, *La festa della nazione. Rappresentazione dello Stato e spazi sociali nell'Italia unita*, Bologna 1997; con particolare riferimento al Medioevo e al medievalismo, D. BALESTRACCI, *Medioevo e Risorgimento. L'invenzione dell'identità italiana nell'Ottocento*, Bologna 2015; con un orizzonte più vasto, T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Medioevo militante. La politica di oggi alle prese con barbari e crociati*, Torino 2011.

<sup>9</sup> In somma sintesi, nell'ambito della Repubblica Popolare (1948-1965), si possono individuare tre sottofasce all'interno del periodo di influenza crescente e poi di pieno potere di Gheorghe Gheorghiu-Dej: pieno stalinismo (1948-1953), solo formale destalinizzazione (1953-1956) e resurrezione del dogmatismo (1956-1964, in opposizione al XX Congresso del PCUS prima e in relazione alla rivoluzione ungherese poi). La Repubblica Socialista (1965-1989), sotto la guida di Nicolae Ceaușescu, fu caratterizzata da un più netto nazional-comunismo, segnando le cosiddette Tesi di luglio del 1971 una fase in direzione di un più rigoroso realismo socialista, dopo i sempre relativi rilassamento e liberalizzazione ideologici dei primi anni Sessanta, accentuando parimenti il culto della personalità del *Conducător*. Più nel dettaglio, si veda V. TISMĂNEANU, *Stalinism for All Seasons. A Political History of Romanian Communism*, Berkeley-Los Angeles-London 2003; e cfr. note 2, 13, 15, 54.

<sup>10</sup> Si veda ancora HITCHINS, *A Concise History of Romania* cit., *passim* e pp. 292-310 (7. *After 1989*). Tanti, a ben vedere, gli *-ismi* politici, economici, sociali e culturali, di cui ha recentemente discusso T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Medievalism. Some Historiographical Insights into the Mirror and Its Reflection*, «Journal of Interdisciplinary History of Ideas», 13/25 (2024), pp. 1-30.

<sup>11</sup> Si rimanda a: S. BOTTONI, *Transilvania rossa. Il comunismo romeno e la questione nazionale, 1944-1965*, Roma 2007; A. CARTENY, *La questione transilvana nel periodo interbellico*.

dativi, quali personaggi usati dai precedenti governi o regimi recuperare? In che modo rileggerli in chiave della nuova situazione politica e sociale? Insomma un rapporto col passato complesso, sfaccettato, stratificato, difficile da dirimere, in cui attingere a seconda dei casi, delle necessità, degli obiettivi: ieri come oggi, laddove molti miti perdurano, sono politicamente sfruttati, creano tensioni, nonostante il comune progetto europeo<sup>12</sup>.

In un panorama così articolato, pur nelle proprie specificità, il regime, l'ideologia e la storiografia comunisti romeni, come detto, recuperarono, utilizzarono, rilessero le singole tradizioni nazionali nell'ambito della struttura politica e degli obiettivi economici e sociali del tempo, attraverso un'attenta propaganda. Le lotte plurisecolari che i Romeni avevano ingaggiato, per il loro riconoscimento, per la loro indipendenza, per le proprie aspirazioni, trovavano compimento definitivo nella missione storica del socialismo e del comunismo nella loro declinazione – sempre più – nazionale romena<sup>13</sup>. Per quel che qui interessa, in rapporto all'uso politico della storia, per Boia il comunismo romeno ha attraversato tre fasi: 1) una antinazionalistica (all'incirca dalla fine degli anni Quaranta alla fine degli anni Cinquanta del Novecento); 2) una di recupero del passato (dalla fine degli anni Cinquanta agli

*Una regione contesa nella documentazione e nella pubblicistica internazionale e italiana filo-ungherese*, Roma 2020<sup>2</sup> (ed. orig. 2016); quindi il contributo di G.L. BORGHESE, "Il principe e il povero (contadino)". *Icone del medievalismo ungherese in epoca comunista*, in questo volume, e cfr. *infra*, note 12 e 55. Per un'analisi della regione in epoca medievale, sia infine concesso rimandare ad A. FARA, *La formazione di un'economia di frontiera. La Transilvania tra il XII e il XIV secolo*, Napoli 2010; FARA, *Economia e società in Transilvania nel Medioevo (secoli XIV-X-VI)*, Roma 2021.

<sup>12</sup> Si vedano i contributi di: B. GRÉVIN, *Il turanismo ungherese: l'autorappresentazione degli ungheresi come un popolo steppico di origini turche e la sua incidenza nell'idealizzazione del passato medievale*; G.L. BORGHESE, *La rappresentazione della relazione tra gli ungheresi e l'Impero ottomano. Dall'antemurale al giardino comune*, presentati in occasione de *Il Medioevo fra noi. IX edizione. L'altrove assoluto: Medievalismo e Orientalismo*. Convegno di Urbino e Gradara, 6-8 luglio 2023, in corso di pubblicazione, e disponibili al sito: <https://www.youtube.com/channel/UCkg071XryJmW15FNxNNtgsQ/featured> dell'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo"; cfr. *infra*, nota 55.

<sup>13</sup> Ulteriori affondi in F. ZAVATTI, *La latinità nel Novecento romeno. I dibattiti intellettuali interbellici e le politiche culturali comuniste*, in *Sulle spalle degli antichi. Eredità classica e costruzione delle identità nazionali nel Novecento*, cur. J. BASSI - G. CANÈ, Milano 2014, pp. 85-100; ZAVATTI, *Romans, Dacians, Thracians, Slavs, or Pelasgians? A history of the debate on the ethno-genesis of the Romanian people since 17<sup>th</sup> century until the computer age*, «Cadernos do Tempo Presente», 17 (2014), pp. 41-54; ZAVATTI, *Between History and Power. The Historiography of Romanian National-Communism (1964-1989)*, «Cuadernos de Historia Contemporánea», 42 (2020), pp. 39-58; ZAVATTI, *Stalinismo e nazionalismo nella storiografia della Romania comunista*, «Nuova Rivista Storica», 105/3 (2021), pp. 1199-1222.

inizi degli anni Settanta del Novecento); 3) una di esacerbazione del passato (dal 1971 alla caduta del regime nel dicembre 1989)<sup>14</sup>.

Prenderò qui brevemente in considerazione il solo periodo di Nicolae Ceaușescu (1965-1989), peraltro anch'esso non monolitico nella sua evoluzione politica ed economica, caratterizzato da diverse fasi di maggiori e minori aperture e chiusure, assai dialettico all'interno del Blocco e agli occhi dell'Occidente<sup>15</sup>. E nell'impossibilità di esporre ogni singolo caso, mi soffermerò su alcuni personaggi di maggiore rilievo, tra la metà e la fine del Medioevo romeno<sup>16</sup>: Mircea cel Bătrân, Vlad III Dracula, Ștefan III cel Mare e Mihai Viteazul.

## 2. Mircea I cel Bătrân (1386-1418)

Una prima figura di interesse è quella di Mircea I cel Bătrân, ossia il Vecchio (da intendere nel senso di "primo del suo nome"). Voivoda di Valacchia

<sup>14</sup> Rispettivamente in BOIA, *Istorie și mit* cit., pp. 121-126, 126-132, 132-141; cfr. *supra*, nota 9.

<sup>15</sup> Per un profilo, ancora HITCHINS, *A Concise History of Romania* cit., pp. 227-291; più nello specifico per il governo di Nicolae Ceaușescu, tra il 1965 e il 1989, ma con attenzione anche per il periodo precedente, in una vasta bibliografia e con ulteriori rimandi, almeno: G. TROND, *Nationalism and Communism in Romania. The Rise and Fall of Ceaușescu's Personal Dictatorship*, Boulder 1990; K. VERDERY, *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceaușescu's Romania*, Berkeley-Los Angeles-London 1991; P. CÂMPEANU, *Ceaușescu, anii numărătorii inverse*, Iași-București 2002. Per una prima riflessione storiografica in ambito italiano, si veda F. GUIDA, *Il fenomeno ceaușista: ideologia e politica*, in *La crisi dell'impero sovietico e la dissoluzione del sistema del socialismo reale*, cur. S. FEDELE - P. FORNARO, Soveria Mannelli 2000, pp. 79-97, con una versione rivista in «Transylvanian Review», 10/4 (2001), pp. 69-80 e una in romeno col titolo *Fenomenul ceaușist, ideologia și politica*, in *Romania e România. Lingua e cultura romena di fronte all'Occidente*, cur. T. FERRO, Udine 2003, pp. 279-290; e cfr. il recente aggiornamento in GUIDA, *Il comunismo ripensato: Ceaușescu, il regime romeno e la storiografia italiana*, «Transylvanian Review», 28/4 (2019), pp. 38-49. Un primo approccio in senso di medievalismo comunista in B.-P. MALEON, *Evul Mediu în comemorările național-comuniste*, «Xenopoliana», 9 (2001), pp. 122-128, difatto per il solo Mircea cel Bătrân, per cui cfr. *infra*, note 17-25.

<sup>16</sup> Essenziale ricordare la più lunga accezione cronologica di Medioevo in molti paesi dell'Europa centrale e orientale: cfr. J. KŁOCZOWSKI, *Introduction*, in *Histoire de l'Europe du Centre-Est*, cur. N. ALEKSUN et alii, Paris 2004, pp. V-XX *et passim*; per la Romania, I.-A. POP, *Il Medioevo romeno. Punti di riferimento cronologici, geografici e di civiltà*, in *Storiografia medievistica in Romania: l'ultimo quarto di secolo*. Atti del Convegno di studio (Roma-Orte, 19-20 gennaio 2017), cur. M. MIGLIO - I.-A. POP, Roma 2018, pp. 1-15; A. FARA, *Per una storia della storiografia economica della Transilvania in epoca medievale*, *ibid.*, pp. 81-126.



tra il 1386 e il 1418, tra l'altro, costruì un'attenta politica di bilanciamento e controbilanciamento tra il voivodato di Moldavia, l'Impero bulgaro, il regno di Polonia e il regno d'Ungheria, in un'ottica di rafforzamento del potere personale (riuscendo a estendere la sovranità valacca dai Carpazi a Nord fino al Danubio a Sud, dal Severin a Ovest fino ai territori della Dobrugia sul Mar Nero a Est) e di resistenza contro le ingerenze ungheresi e il crescente pericolo ottomano (qui con esiti altalenanti, dalla vittoria di Rovine del 17 maggio 1395, alla sconfitta nella crociata di Nicopoli del 1396, cui prese parte, lottando ancora negli anni successivi, fino alla definitiva disfatta inflittagli dal sultano Maometto I nel 1417 e l'accettazione del pagamento di un tributo al Turco, ma con la sostanziale conservazione dell'indipendenza valacca)<sup>17</sup>.

L'impari quanto orgogliosa resistenza di Mircea – schiacciato tra Impero ottomano, regno di Polonia e regno d'Ungheria, e che, nonostante tutto, riuscì a ottenere una prima unione di alcune terre romene e a mantenere l'autonomia del proprio paese – fece del voivoda di Valacchia una figura perfetta, ben presto chiave, per la costruzione dell'ideologia della nazione romena e nella formazione politica del regno di Romania tra Ottocento e Novecento. Tra l'altro, il suo appellativo fu vario, passando da Mircea I a Mircea I Basarab (per mettere in evidenza l'ascendenza dinastica col fondatore del voivodato di Valacchia Basarab I che, agli inizi del XIV secolo, si svincolò dal dominio ungherese allora al passaggio dagli Árpád agli Angiò), fino a Mircea cel Mare (ovvero il Grande) oppure Mircea cel Mare detto anche cel Bătrân (che si fissò negli anni Settanta dell'Ottocento)<sup>18</sup>.

La rilevanza di Mircea non venne meno negli anni del regime comunista qui in esame; e, dovendosi avvicinare la figura del voivoda a quella di Ceaușescu, si tese a preferire il titolo di Grande rispetto a quello di Vecchio. Per quel che qui interessa, già nel 1968, per i 550 anni dalla morte, Mircea fu oggetto di particolari attenzioni. Ma, cosa di rilievo, non nell'ambito del comunismo ceaușista, bensì da parte della Chiesa ortodossa romena, che organizzò una commemorazione religiosa presso il monastero di Cozia, fondato e dotato nel 1388 proprio dal voivoda, oltre che suo luogo di sepoltura. Nell'occasione, l'allora archimandrita Gamaliil Vaida volle sottolineare

<sup>17</sup> Per un breve profilo e una contestualizzazione, si può vedere CONSTANTINIU, *Storia della Romania* cit., pp. 79-91; cfr. le note successive.

<sup>18</sup> Per una lettura storiografica complessiva, dall'Otto al Novecento, si rimanda a: C. DINEAȚĂ, *Mircea cel Bătrân. De la comemorări religioase la mari adunări populare*, in *Mituri istorice românești* cit., pp. 72-89; DINEAȚĂ, *Rovine - o ecuație cu mai multe necunoscute*, *ibid.*, pp. 90-102; cfr. MURGESCU, *Galeria națională de personaje* cit., *passim*.



non solo il generoso mecenatismo di Mircea nei confronti della Chiesa, ma pure lo stretto legame che, fin dall'antichità, aveva unito la Chiesa e lo Stato romeni, con la prima sempre impegnata nell'assistere e incoraggiare le grandi imprese dei governanti<sup>19</sup>. Da parte sua il regime sottolineò l'anniversario con l'emissione di un francobollo, riprendendo la nota raffigurazione quattro-cinquecentesca di Mircea in un affresco della Chiesa episcopale di Curtea de Argeș, oggi presso il Museo Nazionale di Arte di Romania (fig. 1)<sup>20</sup>. Proprio dal 1968 (in parallelo al rifiuto di sostenere l'invasione della Cecoslovacchia da parte delle forze del Blocco), fu pure la reintroduzione del titolo di nuovo *Conducător* della Romania per Ceaușescu: un appellativo già adottato in tutt'altro contesto dal governo autoritario di Ion Antonescu tra il 1940 e il 1944, ma che, nell'ambito del nuovo ordine, tracciava un immediato legame simbolico, ideologico e storico con i voivodi e i principi romeni di Valacchia, di Moldavia e di Transilvania<sup>21</sup>.

Di rilievo fu il 1986, con l'organizzazione di un'ampia gamma di eventi per celebrare i seicento anni dall'ascesa al potere di Mircea. Innanzitutto, di nuovo, l'emissione di un francobollo, ancora a partire dall'affresco di Argeș (fig. 1)<sup>22</sup>. L'acme fu l'assemblea popolare che si tenne a Târgoviște tra il 18 e il 24 settembre 1986, in chiusura della quale Ceaușescu annunciò l'intenzione di fare della città (già capitale di Mircea) la seconda capitale della Romania socialista, sottolineando (lui e gli altri oratori intervenuti) il parallelo tra la sua persona e quella del voivoda<sup>23</sup>. Importante fu la produzione storiografica, con tre volumi, nel 1987: uno curato da Ion Pătroiu, su iniziativa dell'Accademia Romena; un secondo di Niculae Șerbănescu e Nicolae Stoicescu, per i tipi dell'Istituto Biblico e Missionario della Chiesa ortodossa (che, come vent'anni prima, questa volta in modo molto più visibile e in linea con la prospettiva ufficiale, prese parte agli eventi organizzati dal regime); e un ter-

<sup>19</sup> DINEAȚĂ, *Mircea cel Bătrân* cit., pp. 76-77.

<sup>20</sup> DRĂGUȘANU, *Simboluri istorice în filatelie* cit., p. 36. Già in precedenza, in diverso contesto politico, si era attribuita al voivoda di Valacchia la paternità dei primi servizi postali romeni, sulla base di un documento del 1399 che attesterebbe l'esistenza e il funzionamento di una rete di corrieri ufficiali e organizzati in territorio olteno; un servizio essenziale, visto il particolare contesto geopolitico: C.N. MINESCU, *Istoria poștelor române*, București 1916, pp. 105-107.

<sup>21</sup> Il titolo addizionale di *Conducător* fu occasionalmente attribuito pure a re Carlo II di Romania, fautore di una monarchia autoritaria, tra il 1930 e il 1940: CIOROIANU, *Pe umerii lui Marx* cit., p. 416.

<sup>22</sup> DRĂGUȘANU, *Simboluri istorice în filatelie* cit., p. 39.

<sup>23</sup> DINEAȚĂ, *Mircea cel Bătrân* cit., pp. 82-87ss.

zo di Constantin Căzănișteanu, colonnello dell'esercito ed esperto di storia militare<sup>24</sup>.

Da ricordare il film *Mircea* di Sergiu Nicolaescu (1930-2013), anch'esso pianificato per il 1986, ma prodotto dagli inizi del 1988 e distribuito solo nel novembre 1989, quindi a ridosso della rivoluzione di dicembre, a causa di una serie lungaggini burocratiche e di interventi richiesti dallo stesso Ceaușescu, solo in parte accettati dal regista. Comunque, inutile dirlo, nella pellicola gran parte degli eventi storici erano distorti e riletti in chiave di regime, ricostruendo in modo mitico la figura del voivoda di Valacchia, per avvicinarla il più possibile a quella del *Conducător*, nell'ottica di una sua esaltazione. Mircea si ergeva quale campione sia guerriero che morale nella lotta contro il Turco (contro Bayezid I e Maometto I, contro l'altro da Oriente, contro la Russia sovietica), ma pure contro gli infidi boiari valacchi (disposti a veder sottomesso il paese a una potenza straniera, piuttosto che rinunciare a ricchezza e potere: metafora dei nemici interni al socialismo, quindi degli oppositori al regime); nonché promotore dell'educazione del suo giovane nipote Vlad (ovvero Vlad III, ideale e fattivo continuatore delle sue battaglie: cronologicamente impossibile, ma da comprendere in un'ottica di unità e di dialogo tra passato, presente e futuro) (fig. 1)<sup>25</sup>.

### 3. Vlad III Dracula-Țepeș (1448; 1456-1462; 1476-1477)

Gran parte degli storici romeni di fine XIX e inizio XX secolo – tra cui Alexandru D. Xenopol (1847-1920), Nicolae Iorga (1871-1940) e Constan-

<sup>24</sup> *Marele Mircea Voievod*, cur. I. PĂTROIU, București 1987; N. ȘERBĂNESCU - N. STOICESCU, *Mircea cel Mare (1386-1418). 600 de ani de la urcarea pe tronul Țării Românești*, București 1987; C. CĂZĂNIȘTEANU, *Pe urmele lui Mircea cel Mare*, București 1987. La precedente monografia di N. CONSTANTINESCU, *Mircea cel Bătrân*, București 1981, fu più equilibrata, in un periodo di storiografia di regime: cfr. DINEAȚĂ, *Mircea cel Bătrân* cit., pp. 79-80, 87-89.

<sup>25</sup> Indubbio il rilievo politico, economico, sociale e culturale del cinema, in particolare di quello storico, per la costruzione ideologica del regime in senso nazional-comunista; non bisogna però pensare a un mondo monolitico, quanto piuttosto a una continua "negoziiazione sotterranea" tra le indicazioni di partito, peraltro a vari livelli, e le resistenze, le convenienze e le collaborazioni dei singoli artisti, storici, addetti ai lavori e burocrati, ognuno dei quali impegnato nella difesa di una propria visione: A. VASILE, *Le cinéma roumain dans la période communiste. Représentations de l'histoire nationale*, București 2011, per cui, nell'impossibilità di accesso, si fa riferimento all'omonima Tesi di dottorato in Storia, Université de Bourgogne-Europe - Universitatea din București, Tutores L. BOIA - S. WOLIKOW (24 maggio 2011),

tin C. Giurescu (1901-1977) – hanno accordato vari gradi di attenzione a Vlad III Dracula-Țepeș, ben prima del periodo comunista<sup>26</sup>, che quindi non fu, come a volte si pensa (tra tutti, Raymond McNally e Radu Florescu, autori di volumi di grande divulgazione, ma più inclini al sensazionalismo<sup>27</sup>), il primo a riabilitare la figura del voivoda di Valacchia (basterebbe una lettura dei più approfonditi e scientifici contributi di Matei Cazacu<sup>28</sup>). E non solo gli storici: disquisendo dell'immoralità e della corruzione dei politici del suo tempo, Mihai Eminescu (1850-1889), il maggiore poeta romantico romeno, si chiedeva: «Perché non torni tu, mio Signore Țepeș»<sup>29</sup>.

Non si può qui ripercorrere la figura storica di Vlad e la costruzione del mito di Dracula (semplice patronimico da Vlad II Dracul) e dell'Impalatore (Țepeș, più in uso dalla metà del Cinquecento). Tra folclore, tradizioni medievali e scritti moderni che influenzarono storici e scrittori tra Otto e Novecento, fino a Bram Stoker, che nel 1897 pubblicava il suo *Dracula*, a sua volta iniziatore di tutta una memoria che tralascio, l'immagine di Vlad III è in sintesi quella di un principe crudele, ma forte e giusto, in grado di ripristinare l'ordine nel suo paese e di difenderne l'indipendenza, contro i suoi nemici tanto interni (l'infida aristocrazia boiarda e l'avida borghesia del-

disponibile al sito: [https://theses.hal.science/tel-00659394/file/these\\_D\\_VASILE\\_Aurelia\\_2011.pdf](https://theses.hal.science/tel-00659394/file/these_D_VASILE_Aurelia_2011.pdf).

<sup>26</sup> A.D. XENOPOL, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, II, Iași 1889; N. IORGA, *Istoria românilor*, IV, București 1937; C.C. GIURESCU, *Istoria românilor*, II/1, București 1937; per un quadro complessivo, D. CONSTANTINESCU, *Vlad Țepeș și imaginea prințului ideal în societatea românească a secolului al XIX-lea*, «Analele Universității București - Istorie», 42-43 (1993-1994), pp. 67-78.

<sup>27</sup> R. McNALLY - R. FLORESCU, *In Search of Dracula. The History of Dracula and Vampires*, Boston-New York 1994, trad. it. *Storia e mistero del Conte Dracula. La doppia vita di un feroce sanguinario*, Casale Monferrato 1996.

<sup>28</sup> M. CAZACU, *Dracula*, Paris 2004, trad. it. Milano 2006, trad. ing. Leiden-Boston 2017 (da cui cito); CAZACU, *L'histoire du prince Dracula en Europe centrale et orientale (XV<sup>e</sup> siècle). Présentation, édition critique, traduction et commentaire*, Genève 1996<sup>2</sup> (ed. orig. 1988); inoltre, i saggi specialistici in *Dracula. Essays on the life and times of Vlad Țepeș*, cur. K.W. TREPTOW, New York 1991.

<sup>29</sup> M. EMINESCU, *Scrisoarea III*, in EMINESCU, *Poezii. Proză literară*, I, ed. P. CREȚIA, București 1978, pp. 107-114: 114: «Cum nu vii tu, Țepeș Doamne, ca punând mâna pe ei, / Să-i împarți în două cete: în smintiți și în mișei, / Și în două temniți large cu de-a sila să-i aduni, / Să dai foc la pușcărie și la casa de nebuni!»: «Perché non torni tu, mio Signore Țepeș, e ponendo la mano su di loro, / Li dividerai in due gruppi: nei folli e nella plebaglia, / E in due grandi prigionieri, con la tua forza, li radunerai, / Darai fuoco alla prigione e al manicomio!» (mia traduzione).

le città) quanto esterni (gli Ottomani, in parte pure gli Ungheresi)<sup>30</sup>. Se nel primo periodo del comunismo romeno la figura di Vlad fu in parte ridimensionata (era necessario richiamare i legami slavi con la Russia sovietica), gli ingredienti di base c'erano tutti, e furono presto recuperati col cambiamento di passo, in senso più nazionale, del comunismo romeno sotto Ceaușescu. In un contesto di crescente culto della personalità, il *Conducător* di Romania si poneva quale naturale continuatore dei grandi condottieri nazionali del Medioevo romeno, tra cui appunto Vlad, eroe del popolo, che difende il popolo contro gli aggressori esterni e lo purga dagli elementi interni dannosi, anche ricorrendo a mezzi estremi. La Corte principesca di Târgoviște fu restaurata tra il 1963 e il 1971; la Corte vecchia di Bucarest scavata nel 1967 e il relativo museo aperto nel 1972; la Fortezza di Poenari restaurata tra il 1968 e il 1972; con l'organizzazione di un "Dracula Tour" per il turismo interno ed esterno da sviluppare (ieri come oggi). E la proibizione di qualsiasi associazione tra il voivoda di Valacchia e i vampiri, il vampirismo e l'appellativo di Dracula (che certo non erano funzionali, nello sforzo di Ceaușescu di proporsi in quegli anni come statista internazionale e pacificatore)<sup>31</sup>.

Il 1976 fu un anno chiave, con la celebrazione di regime – sempre da considerare in un normale quanto consueto contesto di tante altre commemorazioni di eventi e personaggi, dall'Antichità all'Età moderna e contemporanea – del cinquecentesimo anniversario della morte di Vlad, con la pubblicazione di articoli e due libri: uno di Ștefan Andreescu, l'altro di Nicolae Stoicescu<sup>32</sup>. Si riprendevano i noti ritratti quattro- e cinquecenteschi (*in primis* quello nel Castello di Ambras di Innsbruck, del 1560 circa)<sup>33</sup>, con una rilettura in tono nazional-medievalistico, evidente, per esempio, nell'e-

<sup>30</sup> Per tutti questi temi si rimanda all'approfondito CAZACU, *Dracula* cit.

<sup>31</sup> Oltre agli studi già citati, D. LIGHT, *The Status of Vlad Țepeș in Communist Romania: A Reassessment*, «Journal of Dracula Studies», 9 (2007), pp. 9-21; LIGHT, *Dracula Tourism in Romania. Cultural Identity and the State*, «Annals of Tourism Research», 34/3 (2007), pp. 746-765; LIGHT, *The Dracula Dilemma*, Farnham 2012.

<sup>32</sup> Ș. ANDREESCU, *Vlad Țepeș (Dracula). Între legendă și adevăr istoric*, București 1976; N. STOICESCU, *Vlad Țepeș*, București 1976.

<sup>33</sup> Tra tutti, l'incisione nel *Geschichte Dracole Waide*, del 1463; la xilografia nel *Die Geschichte Dracole Waide*, stampata a Norimberga nel 1488; e appunto il ritratto copia da originale già nel Castello di Ambras di Innsbruck, del 1560 circa, oggi presso il Kunsthistorisches Museum di Vienna; ma anche quadri come *Gesù davanti a Pilato*, in cui Vlad appare nelle vesti del prefetto romano, del 1463 circa (Galleria Nazionale Slovena, Lubiana); o la *Crocifissione di S. Andrea*, in cui il voivoda compare come il console Egea di Patrasso che ordina il supplizio, del 1470-1480 circa (Österreichische Galerie Belvedere, Vienna). Si rimanda a CAZACU, *Dracula* cit.; CAZACU, *L'histoire du prince Dracula* cit.

missione di francobolli: da quello del 1959, con la Repubblica Popolare di Gheorghe Gheorghiu-Dej, a quello del 1976, con la Repubblica Socialista di Nicolae Ceaușescu (fig. 2)<sup>34</sup>. Oppure in un programma di onomastica stradale o in quello statuario (con due busti a Târgoviște nel 1968, uno a Ploiești nel 1971 e un altro a Giurgiu nel 1977) (fig. 3). Diversi i documenti, l'opera teatrale *A treia țeapa* di Marin Sorescu (1936-1996), nel 1978, e il film celebrativo *Vlad Țepeș* di Doru Năstase (1933-1983) nel 1979<sup>35</sup>. Con un'iconografia e una lettura del personaggio che, nei tratti essenziali, permangono ancora oggi, al di là del periodo comunista, rendendo assai evidente l'idea della continuità in senso di identità nazionale dei temi medievalistici: per esempio, ancora nella filatelia, con una nuova emissione nel 1997, nell'ambito della democratica Repubblica di Romania, allora guidata da Victor Ciorbea come Primo ministro e da Emil Constantinescu come Presidente (entrambi esponenti di formazioni di centro-destra); oppure nella statuaria cittadina (fig. 2-3)<sup>36</sup>.

#### 4. Ștefan III cel Mare (1457-1504)

Ștefan III cel Mare (il Grande) fu un voivoda di Moldavia dalle grandi capacità di governo politico ed economico, diplomatiche e militari, in grado di difendere i suoi domini attraverso un'attenta azione di equilibrio regionale e internazionale, tra regno d'Ungheria, regno di Polonia e Impero ottomano, al fine di impedire che ognuno di questi potesse acquisire una posizione egemone sulla regione moldava. Articolate le relazioni con il voivodato di Valacchia e il khanato di Crimea, dove favorì o anche impose governanti a lui favorevoli. Molte le ambasciate presso le corti di Roma (Sisto IV lo avrebbe definito «*verus christianae fidei athleta*»), Venezia, Ungheria, Polonia, Impero e Persia, nel tentativo – comunque fallito – di organizzare un sistema di alleanze contro il Turco. Numerose le battaglie durante il suo lungo regno, la maggior parte delle quali vittoriose, tra cui quelle contro Mattia Corvino re d'Ungheria (1467), i Tartari (1469), Giovanni I Alberto re di Polonia (1497) e soprattutto la schiacciante vittoria di Vaslui contro gli Ottomani (1475),

<sup>34</sup> DRĂGUȘANU, *Simboluri istorice în filatelie* cit., pp. 35, 39.

<sup>35</sup> Una sintesi in LIGHT, *The Status of Vlad Țepeș* cit; LIGHT, *Dracula Tourism* cit.; LIGHT, *The Dracula Dilemma* cit.; VASILE, *Le cinéma roumain* cit., pp. 367-375 in particolare.

<sup>36</sup> In modo analogo a tutti i personaggi di rilievo della storia romena: cfr. *infra*, nota 49.

cui seguì però la riuscita controffensiva guidata da Maometto II in persona (1476), per cui Ștefan dovette accettare di pagare un tributo annuale, pur modesto, continuando altresì a mantenere un forte dominio. Importante pure il ruolo di grande protettore della Chiesa e fondatore di più di quaranta tra chiese e monasteri<sup>37</sup>.

Come nei casi precedenti, e per certi versi ancor di più, vista la quasi invincibilità sui campi di battaglia, le indubbie qualità di Ștefan cel Mare fecero del voivoda un personaggio chiave per la storia romena e dei Romeni. Innanzitutto nel periodo nazional-risorgimentale, che esaltò in senso borghese l'azione di Ștefan per ampliare il più possibile la base del proprio dominio: da una parte favorendo i ceti artigianali e mercantili, dall'altra incoraggiando lo sviluppo di un'aristocrazia terriera forte ma a lui legata, attraverso la distribuzione di proprietà a seguito delle guerre e delle battaglie combattute assieme; e più in generale facilitando l'ascesa sociale in base a meriti di carattere militare, alla fedeltà personale o alla parentela. Il periodo nazional-comunista non fu da meno, leggendo il suddetto impegno politico, militare e sociale del voivoda quale espressione di una più profonda lotta in difesa dei contadini e degli indifesi contro gli abusi della nobiltà e dei proprietari terrieri<sup>38</sup>.

Negli anni di Gheorghiu-Dej, furono due per esempio le emissioni filateliche: nel 1954, a 450 anni dalla fine del regno; e nel 1957, per i 500 anni dall'inizio del regno<sup>39</sup>. Maggiore fu l'esaltazione del personaggio durante il periodo di Ceaușescu. Sono da ricordare due film di Mircea Drăgan (1932-2017): *Frații Jderi* del 1974 (che evocava gli anni tra il 1469 e il 1475) e *Ștefan cel Mare. Vaslui 1475*, del 1975 (che esaltava la grande vittoria contro gli Ottomani). Evidenti prodotti della macchina della propaganda, realizzate per commemorare i 500 anni dalla famosa battaglia, le pellicole costruivano un'immagine del voivoda in accordo col discorso politico del tempo, con un accento molto forte, per esempio, a un romenismo in senso nazionale

<sup>37</sup> Almeno E. DENIZE, *Ștefan cel Mare. Dimensiunea internațională a domniei*, Târgoviste 2004; DENIZE, *Stephen the Great and his Reign*, Bucharest 2004; cfr. le note successive.

<sup>38</sup> J. EAGLES, *Stephen the Great and Balkan Nationalism. Moldova and Eastern European History*, London-New York 2013; M.-L. MURGESCU, *Multiple roads to sacralization? Stephen the Great in Communist historical films and his post-communist sanctification*, in *Gebrochene Kontinuitäten. Transnationalität in den Erinnerungskulturen Ostmitteleuropas im 20. Jahrhundert*, cur. A. GAȘIOR - A. HALEMBA - S. TROEBST, Köln-Weimar-Wien 2014, pp. 185-198; cfr. MURGESCU, *Galeria națională de personaje cit., passim*.

<sup>39</sup> DRĂGUȘANU, *Simboluri istorice în filatelie cit.*, p. 35.

e comunista, costruendo personaggi, eventi e dialoghi assai fuori contesto rispetto alla realtà storica del secondo Quattrocento<sup>40</sup>.

Di massimo rilievo fu l'opera *Aniversare* del 1983, di Dan Hatmanu (1926-2018). Riprendendo la fisionomia, la posa e persino la ricca veste della nota immagine di Ștefan cel Mare in un affresco del 1488 presso il monastero di Voroneț, e sostituendo l'offerta intercessoria della chiesa con un più laico calice di vino, Nicolae Ceaușescu e la moglie Elena brindavano in modo amichevole con il voivoda, al di là dello spazio e del tempo. Non casuale il richiamo a gennaio nel calendario posto in alto a destra del quadro, come a voler festeggiare il compleanno della coppia presidenziale, essendo entrambi nati in quel mese: rispettivamente il 26 del 1918 e il 7 del 1916 (fig. 4)<sup>41</sup>.

### 5. Mihai Viteazul (1593-1601)

Altra figura di rilievo è quella di Mihai Viteazul, Michele il Bravo, voivoda di Valacchia (1593-1601) che, nel contesto dei conflitti tra Asburgo e Ottomani nello scacchiere carpato-danubiano, riuscì a conquistare per un breve periodo la Transilvania (1599-1600) e poi la Moldavia (1600). L'eco delle sue imprese e la sua immagine si fissarono nell'immaginario dell'Europa balcanica, centrale e orientale, già evidenti, per esempio, nei ritratti presso il monastero di Căluțiu, del 1594 circa; nelle stampe di Egidius Sade-

<sup>40</sup> VASILE, *Le cinéma roumain* cit., pp. 348-352 in particolare. *Frații Jderi* traeva ispirazione dall'omonimo romanzo storico in tre volumi (*Ucenicia lui Ionuț* del 1935, *Izvorul Alb* del 1936 e *Oamenii Măriei-Sale* del 1942) di Mihail Sadoveanu (1880-1961), prolifico scrittore, particolarmente attento alle tradizioni nazionali e al mondo contadino romeni, che descrisse in modo raffinato e malinconico: cfr. G. LUPU, *La letteratura romena*, Firenze 1968, pp. 347-348.

<sup>41</sup> Il quadro apparve anche alla prima pagina della rivista di cultura studentesca «Dialog», 15/1 (1983), organo del Consiglio dell'Unione delle Associazioni Studentesche Comuniste dell'Università "Alexandru Ioan Cuza" di Iași, disponibile al sito: <https://dspace.bcu-iasi.ro/static/web/viewer.html?file=https://dspace.bcu-iasi.ro/bitstream/handle/123456789/19396/Dialog%2c%201983%2c%20An.%2015%2c%20nr.%201.pdf?sequence=2&isAllowed=y>; per rimandi bibliografici, cfr. *infra*, nota 52.

ler (1570-1629), del 1601; fino alla ben nota opera di Mihail (Mișu) Popp (1827-1892), del 1881 (fig. 5)<sup>42</sup>.

In effetti Mihai Viteazul è stato oggetto di ampia riflessione storica e storiografica, che lo ha considerato primo fondatore della Romania unita. Ma, nota per esempio Boia, è interessante riflettere sul fatto che la cronachistica romena del Seicento e poi la *Școală ardeleană* (la Scuola di Transilvania, che dalla seconda metà del Settecento impresso una decisa accelerazione al risveglio della cultura filosofica e storica, filologica e linguistica, in senso latino, del popolo romeno diviso<sup>43</sup>) non vi si concentrarono molto. La vera riscoperta fu ad opera del nazionalismo patriottico e risorgimentale ottocentesco, in particolare da parte di Nicolae Bălcescu (1819-1852) – personaggio dalla vita molto movimentata, tipica del rivoluzionario risorgimentale, partecipando pure ai moti del 1848 in Francia –, col suo *Românii supt Mihai-Voievod Viteazul*, redatto tra il 1846 e il 1849, pubblicato postumo tra il 1861 e il 1863<sup>44</sup>. Con ogni probabilità un progetto di unità tra Valacchia, Moldavia e Transilvania non era nelle idee o nelle capacità di Mihai Viteazul; di fatto non è possibile stabilirlo con certezza, visto il suo brevissimo dominio (gli ordinamenti giuridici e l'amministrazione dei tre voivodati non furono né unificati né modificati). Certo è che, dopo Bălcescu, si sviluppò un vero e proprio culto nazionale, forse il più importante già agli inizi del Novecento: alla firma del Trattato del Trianon del 1920, tra gli elementi giuridici alla base della richiesta di annessione della Transilvania al regno di Romania vi furono non solo la considerazione della maggioranza romena della popolazione locale, ma anche la vicenda di Mihai Viteazul. Questi fattori furono ripresi, per quel che qui interessa, dal regime comunista e da Ceaușescu in particolare. Mihai Viteazul si ergeva quale doppio campione del comunismo romeno, o forse meglio della romenità comunista: per le sue origini, la sua stirpe e il suo dominio che si elevavano e si imponevano su quelli asburgici,

<sup>42</sup> Almeno *Mihai Viteazul. Culegere de studii*, cur. P. CERNOVODEANU - C. REZACHEVICI, București 1975, tenendo conto del contesto di edizione qui in discussione; T. DINU, *Mihai Viteazul, erou al eposului grec*, București 2008, in riferimento all'entusiasmo che le vittorie di Mihai Viteazul contro i Turchi suscitarono in ambito balcanico e greco, alla base di un interessante epos letterario e poetico in senso patriottico; e cfr. le note successive.

<sup>43</sup> In una vasta bibliografia, di recente L. STANCIU, *Iluminism central european: Școala Ardeleană (1700-1825)*, Cluj-Napoca 2010.

<sup>44</sup> Cfr. N. BĂLCESCU, *Opere*, 2 voll., București 2017, con tutti i principali scritti di carattere politico ed economico, quelli meno noti e altri tra corrispondenze, lettere, documenti e memorie, a cura dell'Accademia Romena, nell'ambito del centenario della Grande Unione (1918-2018).



ungaro-transilvani e ottomani; e per la sua lotta (di classe) contro l'ambigua, infida e prepotente nobiltà centrifuga, valacca e moldava, ma soprattutto, di nuovo, ungaro-transilvana. Inoltre richiamava in un sol colpo le tre regioni romene, le univa ideologicamente, compresa la Transilvania, storicamente parte del regno d'Ungheria<sup>45</sup>.

Nel 1971 fu realizzato il film propagandistico *Mihai Viteazul*, del già ricordato Sergiu Nicolaescu, distribuito anche all'estero: in Italia come *L'ultima crociata*, ben prima di quella di Indiana Jones, con una locandina che rimanda al Juan Miranda - Rod Steiger di *Giù la testa* di Sergio Leone, anch'esso del 1971 (ma queste sono altre questioni) (fig. 6). Il film piegava, anche in questo caso, molti fatti storici e rimodellava la personalità del voivoda di Valacchia su quella dello stesso Ceaușescu – in un momento peraltro segnato dalle ricordate Tesi di luglio di quell'anno<sup>46</sup>. Negli stessi anni Mihai Viteazul fu oggetto di un ampio progetto di statuaria ufficiale, con la moltiplicazione delle raffigurazioni in gran parte delle città romene. Per esempio, con una sua statua equestre a Cluj-Napoca, realizzata nel 1976 da Marius Butunoiu (1919-1999), in un momento di risistemazione complessiva della città transilvana, una volta ungherese, e in voluta contrapposizione con la statua di Mattia Corvino del 1902, opera di János Fadrusz (1858-1903), realizzata in tutt'altro contesto storico, politico e medievalistico, in un'ottica di evidente magiarizzazione<sup>47</sup>.

## 6. ... *în cap toate minciunile lor* ...

Molti altri i documenti pregni di significato. Uno che rende con immediata evidenza l'importanza, l'uso e l'abuso del Medioevo, il senso del medievalismo, negli anni del comunismo di Ceaușescu, è una sorta di ba-

<sup>45</sup> BOIA, *Istorie și mit* cit., pp. 72-77, 214-238ss.; maggiori approfondimenti in M.-L. MURGESCU, *Mythistory in elementary school. Michael the Brave in Romanian textbooks (1830-1918)*, «Analele Universității București - Istorie», 42-43 (1993-1994), pp. 53-66; MURGESCU, *Trecutul între cunoaștere și cultul eroilor patriei. Figura lui Mihai Viteazul în manualele școlare de istorie (1831-1994)*, in *Mituri istorice românești* cit., pp. 42-71; cfr. MURGESCU, *Galeria națională de personaje* cit., *passim*.

<sup>46</sup> BOIA, *Istorie și mit* cit., p. 42; VASILE, *Le cinéma roumain* cit., pp. 337-344 in particolare; cfr. *supra*, nota 9.

<sup>47</sup> P. STIRTON, *Public Sculpture in Cluj/Kolozsvár: Identity, Space and Politics*, in *Heritage, Ideology, and Identity in Central and Eastern Europe. Contested Pasts, Contested Presents*, cur. M. RAMPLEY, Woodbridge 2012, pp. 41-66.

chea, conservata presso il Memoriale delle vittime del Comunismo e della Resistenza, nell'ex prigione politica della Securitate a Sighetu Marmatiei, nel Maramureș, nella Romania del Nord (nella *Sala 78 - Epoca de aur sau comunismul kitsch*)<sup>48</sup>. Nicolae Ceaușescu è attorniato dai grandi eroi della storia romena, che ben poco hanno a che fare col socialismo e il comunismo, ma che erano (e sono) subito percepibili dai Romeni nella propria esperienza storica, chiaramente riletti in chiave socialista e comunista attraverso la stessa persona del *Conducător*: sul lato sinistro, dall'alto in basso, Mihai Viteazul, oppure Vasile Lupu di Moldavia (1634-1653), Mircea cel Bătrân e Constantin Brâncoveanu di Valacchia (1688-1714); sul lato destro, dall'alto in basso, Alexandru Ioan Cuza, principe di Moldavia e Valacchia (1859-1862), *domnitor* di Romania (1862-1866), Ștefan cel Mare e Vlad Dracula (fig. 7)<sup>49</sup>. Molti i ritratti di omaggio che si muovono nella stessa direzione, richiamando pure l'esperienza e la familiarità delle icone ortodosse, nel nostro caso romene (fig. 7)<sup>50</sup>. O ancora il quadro *Întâiul președinte*, il Primo presidente, di Constantin Piliuță (1929-2003) del 1977, in cui in modo evocativo i principali eroi della nazione, antichi, medievali e moderni (Burebista, Mircea cel Bătrân, Mihai

<sup>48</sup> Ringrazio Emanuela Costantini per avermi segnalato questo interessante oggetto. Il *Memorialul Victimelor Comunismului și al Rezistenței* è composto dal Museo di Sighet (*Muzeul de la Sighet*) e dal Centro Internazionale di Studi Comunisti (*Centrul Internațional de Studii asupra Comunismului*), con sede a Bucarest: cfr. <https://www.memorialsighet.ro/>.

<sup>49</sup> Nel 1992 la Chiesa ortodossa romena ha santificato Ștefan III cel Mare (in quanto fondatore e protettore di chiese e monasteri tra Moldavia, Valacchia e Transilvania) e Constantin Brâncoveanu (venerato come martire, assieme a quattro dei suoi figli, per il suo - putativo - rifiuto di convertirsi all'Islam, prigioniero alla corte del sultano): si veda la notizia su *Biserica.ro*, agenzia di stampa ufficiale, disponibile al sito: <https://basilica.ro/20-iunie-1992-sf-sinod-al-bisericii-ortodoxe-romane-a-hotarat-canonizarea-unor-noi-sfinti-de-ne-am-roman/>. «Il discorso religioso sulla storia occupa il terreno lasciato libero dalla defunta ideologia totalitaria. Il coinvolgimento dell'Ortodossia rafforza i valori storici nazionali, la cui credibilità rischiava di essere minata dalla svalutazione della propaganda comunista e dalla confusione ideologica che ne è seguita. L'identificazione un po' sommaria del romenismo con l'Ortodossia (che potrebbe in ultima analisi offendere o emarginare i Romeni di altre religioni) appare oggi come un modo privilegiato di affermare la coesione nazionale»: BOIA, *Istorie și mit cit.*, p. 373 (mia traduzione).

<sup>50</sup> Discorso che può essere facilmente allargato ad altre realtà dell'Europa centrale e orientale e alla Russia, per cui si vedano, con ulteriori rimandi, i singoli contributi in questo volume.

Viteazul, Ștefan cel Mare, Alexandru Ioan Cuza e Nicolae Bălcescu), sono posti in evidente continuità con lo stesso Ceaușescu (fig. 8)<sup>51</sup>.

Le diverse testimonianze prese in esame, e tante altre ancora, possono oggi sembrare inverosimili, se non far sorridere<sup>52</sup>. In realtà esse vanno ben comprese nella loro contemporaneità, nella loro funzione di comunicazione politica, propagandistica, di affermazione del potere e dell'immagine che il potere aveva e voleva dare di sé, degli strumenti che utilizzava per raggiungere questi scopi, e molto altro<sup>53</sup>. Dopo la fine della Seconda guerra mondiale, i paesi dell'Europa centrale e orientale entrati nella sfera d'influenza sovietica conobbero una notevole russificazione culturale, a partire dai modelli staliniani. La Romania non fu immune a questi fenomeni, che perdurarono per un decennio circa. Come noto, fu poi il XX Congresso del PCUS a introdurre importanti cambiamenti nell'ottica di un processo di destalinizzazione. In questo contesto, per mantenere il potere ed evitare un rovesciamento, dal 1956, le dirigenze della Repubblica Popolare Romana, e in particolare il segretario generale Gheorghiu-Dej, tramutarono il regime in un sistema a trazione nazionale romena, ma mantenendo una struttura fondamentale stalinista. Per rafforzare questo progetto politico, che era pur sempre comunista, ma per molti versi inedito, il nazionalismo divenne funzionale,

<sup>51</sup> L'opera fu usata anche come copertina per un numero del noto «Magazin Istoric», 19/7 (1985), disponibile al sito: <https://magazinistoric.ro/1985-2/iulie-1985/> - nonché scelta per il bel volume di Francesco Zavatti, per cui cfr. *infra*, nota 54.

<sup>52</sup> Per una panoramica, tra artisti di regime e di opposizione, si rimanda a M. CÂRNECI, *Artele plastice în România, 1945-1989. Cu o addenda 1990-2010*, București 2016; per un'analisi politica, E. DENIZE, *Propaganda comunistă în România, 1948-1953*, Târgoviște 2011<sup>2</sup>; C. VASILE, *Literatura și artele în România comunistă, 1948-1953*, București 2010; VASILE, *Politice culturale comuniste în timpul regimului Gheorghiu-Dej*, București 2011; VASILE, *Viața intelectuală și artistică în primul deceniu al regimului Ceaușescu, 1965-1974*, București 2015.

<sup>53</sup> Si pensi, per esempio, anche agli slogan politici e propagandistici utilizzati - in ogni epoca e da ogni governo - quale mezzo utile a veicolare il pensiero e le idee, attraverso slogan e formule semplici e chiari, concisi, ripetibili, che catturano l'attenzione, con poster o cartelloni spesso più efficaci di ogni propaganda scritta, rimandando alla più complessa dottrina politica di riferimento. Il regime comunista, nel nostro caso quello romeno, non fece certo eccezione; pure per quanto riguarda le pubblicazioni d'uso scolastico e/o quelle periodiche per bambini e giovani, nell'ottica di formare e promuovere l'uomo nuovo del comunismo, di educare il popolo e, in definitiva, di rafforzare il progetto politico e il sistema comunisti. Lo studio di questi linguaggi verbali e non verbali, visivi e comunicativi - che non può essere affrontato -, diviene allora un elemento essenziale per comprendere la società in esame: S. PREDA, «*Tot înainte!*». *Sloganuri și lozinci în presa comunistă pentru copii (1948-1989)*, «Revista Arhivelor», 89/1 (2012), pp. 167-180; e l'ulteriore sistemazione in PREDA, *Patrie Română, țară de eroi!*, București 2014; e cfr. note 50, 52, 54.

sia per creare un ampio consenso interno, sia per sottolineare un indirizzo per quanto possibile anti-sovietico esterno. In questa direzione andò proprio il recupero delle tradizioni e delle categorie storiografiche nazionali otto-novecentesche, e persino il richiamo di molti intellettuali fino a quel momento tenuti a margine. Quando Nicolae Ceaușescu giunse al potere nel 1965, promuovendo la nuova esperienza della Repubblica Socialista di Romania, questa linea politica non fu abbandonata, ma anzi esasperata, con una propaganda continua e martellante, sempre più concentrata sulla figura dello stesso Ceaușescu, finendo per caratterizzare molta della vita quotidiana romena. La storia nazionale – antica, medievale e moderna – fu così usata, abusata, deformata, sottomessa agli scopi politici del regime, della sua ideologia, del suo mantenimento e della sua sopravvivenza, trovando espressione in ogni ambito della cultura – arte, letteratura, urbanistica e così via –, con intrecci però inediti, perché «il nazional-comunismo non è [...] una semplice variante del nazionalismo, ma un suo arricchimento: gli elementi del discorso nazionale prodotto dalla metà dell'Ottocento al periodo interbellico vengono utilizzati dal nazional-comunismo nell'inquadratura storica tipica del discorso socialista, che ne provoca un corto circuito di significati per renderli parte di un più ampio discorso che premia, quali elementi progressivi della storia nazionale, la nazione ed il partito che la conduce»<sup>54</sup>.

Continuo quindi il richiamo alle lotte, ai sacrifici e alle legittime aspirazioni del popolo romeno, desideroso di vivere unito, libero e indipendente nella sua “patria ancestrale”, secondo temi nazionali e risorgimentali che trovarono nuova linfa con l'emergere e la successiva ascesa al potere del partito comunista, l'unico in grado di realizzare questo secolare anelito romeno, prefigurandone il luminoso futuro, in particolare sotto la decisa guida di Nicolae Ceaușescu, incarnazione delle migliori virtù dei voivodi e dei principi valacchi, moldavi e transilvani. Dietro queste complesse strategie comunicative si intravedono, negli ultimi anni di regime, l'incertezza, la paura, l'incapacità della politica del tempo, sindrome di cui, del resto, soffrono tutte le dittature in agonia; ma con conseguenze percepibili ancora dopo il crollo del muro di Berlino e oggi. Evidente un fenomeno di persistenza di lunga durata del pensiero nazionale e nazionalistico, in Romania e più in generale in questa parte d'Europa, al di là dei regimi e dei governi. In tale persi-

<sup>54</sup> F. ZAVATTI, *Comunisti per caso. Regime e consenso in Romania durante e dopo la guerra fredda*, Milano-Udine 2014, e citazione a p. 25; cfr. TÎSMĂNEANU, *Stalinism for All Seasons* cit., e *supra*, nota 9.

stenza la storia medievale, la storiografia medievistica e medievaleggiante, il medievalismo nelle sue infinite sfaccettature (politiche, economiche, sociali, culturali, antropologiche, e così via), hanno giocato e continuano a giocare, senza dubbio, un ruolo di fondamentale importanza, che deve essere meglio scandagliato e messo a sistema, per comprendere l'evoluzione, le vicende e gli avvenimenti della Romania di ieri e di oggi – così come dei singoli paesi dell'Europa centrale e orientale, ma pure della regione nel suo insieme e del continente tutto, tra rilevanza dei modelli, loro ritorno e possibili rigurgiti<sup>55</sup>.

Nel suo racconto di come sia sopravvissuto al comunismo, Lucian Boia ricorda il suo avvicinamento agli studi storici, da ragazzo, verso i dodici anni, nel 1956, iscrivendosi a un circolo di storia, uno tra i molti «offerti dal regime comunista, con la sua caratteristica generosità». L'entusiasmo giovanile non fu però ben accolto in casa, soprattutto dalla madre, Fulvia Morandini, di origini italiane di Predazzo (il nonno e il padre si erano trasferiti in Romania alla metà dell'Ottocento, impegnati nelle costruzioni stradali). Ebbene, racconta Boia: «Andai veloce a iscrivermi, ma quando tornai a casa fu un

<sup>55</sup> Alcuni contributi fondamentali sono ora in: *Manufacturing a past for the present: forgery and authenticity in medievalist texts and objects in nineteenth-century Europe*, cur. J.M. BAK - P.J. GEARY - G. KLANICZAY, Leiden-Boston 2014; J.M. BAK - G. KLANICZAY, *The Middle Ages after the Middle Ages: Popular Traditions and Medievalism*, in *Oxford Handbook of Medieval Central Europe*, cur. N. ZEČEVIĆ - D. ZIEMANN, Oxford 2022, pp. 567-588; *Marxism and Medieval Studies* cit. In questa prospettiva, doveroso riprendere in mano i classici del polacco B. GEREMEK, *Le radici comuni dell'Europa*, Milano 1991 e dell'ungherese J. SZÜCS, *Vázlat Európa három történeti régiójáról*, Budapest 1983 (trad. it. *Disegno delle tre regioni storiche d'Europa*, Soveria Mannelli 1996). L'opera di Jenő Szűcs, poco nota e valorizzata dalla storiografia occidentale, ha in realtà anticipato molto del dibattito contemporaneo nell'ambito degli studi sul nazionalismo, sulla coscienza nazionale, sui miti delle origini e sui modelli di identità collettiva (dell'Ungheria, dell'Europa centro-orientale e dell'Europa nel suo insieme), sulla rinascita del nazionalismo etnico in epoca comunista, e così via, a partire da un comune linguaggio concettuale e pensiero politico medievale e moderno. Per una discussione, si veda D. FALVAY, *Regioni d'Europa in un Medioevo inventato?*, in *Le esperienze e le correnti culturali europee del Novecento in Italia e in Ungheria*, cur. I. FRIED - A. CARTA, Budapest 2003, pp. 119-133; e cfr. *supra*, note 11-12. Assieme ad altri contributi, il *Disegno delle tre regioni* è ora di nuovo a disposizione in J. SZÜCS, *The Historical Construction of National Consciousness. Selected writings*, cur. G. KLANICZAY - B. TRENCSENYI - G. GYÁNI, Budapest-Vienna-New York 2022.

dramma. “Vai immediatamente a ritirarti”, ordinò mia madre. “Non starai lì a farti entrare in testa tutte le loro bugie!”<sup>56</sup>.

Pure Peter Burke, che molto ha ragionato sull’importanza e sul significato delle immagini nella storia e per lo studio della storia, ha sottolineato come «né l’adulazione né l’idealizzazione sono invenzioni del XX secolo»<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> BOIA, *Cum am trecut prin communism* cit., p. 97 ricorda l’iscrizione a «un cerc de istorie. M-am dus glonț și m-am înscris. Mare dramă la întoarcerea acasă. “Te duci imediat și te retragi”, mi-a ordonat maică-mea. “Doar n-o să stai să-ți bage în cap toate minciunile lor!”». Il termine romeno rende il caloroso invito materno a non farsi raccontare *minciuni*.

<sup>57</sup> P. BURKE, *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*, London 2001 (trad. it. *Testimoni oculari. Il significato storico delle immagini*, Roma 2002, p. 88).

ROUMEN DASKALOV

## THE ATTEMPT AT A MARXIST MASTER COUNTER-NARRATIVE OF THE BULGARIAN MIDDLE AGES AFTER WORLD WAR II<sup>1</sup>

A few words need be said as a background. There were two Bulgarian medieval states. The first one was created in 680-681 by the Turkic Bulgars by subjugating the Slavs between the Danube and the Balkan range and then expanded at the expense of Byzantium. The ethnic and cultural “dualism” between the name-giving Bulgars and the Slavs was the most important feature of the initial era. The state was Christianized in 864-865 by prince Boris and reached the peak of its might under his son Simeon the Great (893-927), when it included almost the whole Balkans without Constantinople and Thessaloniki. It fell under Byzantine rule in 1018. The Second Bulgarian kingdom was created by the uprising of the brothers Asen and Peter in 1185-1187 and reached its peak under the third brother Kaloyan (1196-1207) and Ivan Assen II (1218-1241). It fell under the Ottomans in 1393 and definitively in 1396.

### 1. *The Marxist “Historical Front” and the Ideological Offensive*

With the establishment of the communist regime in Bulgaria on September 9, 1944, and especially after the initial years of political violence and the crushing of the opposition – called the “people’s democratic” transition to socialism – a new period in the development of historiography began. It featured a harsh rejection of “bourgeois” historiography, which it sometimes branded “fascist”, and the launching of an offensive on the “history front” (as it was

<sup>1</sup> I would like to express my thanks to the Bulgarian National Science Fund for supporting the work on this paper within the “Balkan Historiographical Wars” project under the national “Vihren 2021” Program (contract KP 06-DB/7).

called in martial terms) by militant communist historians, ostensibly under the banner of Marxism but actually that of dogmatic Stalinism. Then the regime made a serious attempt to replace the master national (and quite nationalist) narrative of the Bulgarian Middle Ages with a Marxist counter-narrative with entirely different priorities and explanatory schemes, followed by a return to nationalism, which will not be considered here. This was accompanied by intimidation and repressive measures against the few “bourgeois” historians, whose careers were thus interrupted (at least for a time).

The attack began with individual critiques. The first was directed against the “Hun theory” of the origins of the present-day Bulgarians, i.e. their mostly Turkic origin, and against the accepted interpretation of their relations with the Slavs at the founding of the state<sup>2</sup>. In the new political context, historians stressed that the Slav element took precedence in several ways, not only in numbers but also in state-building abilities and their overall level of development<sup>3</sup>.

The general offensive on the “historical front” marking the end of the transition period from “people’s democracy” to socialism was signaled at a March-April 1948 meeting of historians to discuss “the state of the science of history”. The main report at this meeting was delivered by the historian Tushe Vlahov. He first leveled general critiques against “bourgeois” historiography. Then he criticized its most prominent representatives for particular views and finally offered his (presumably Marxist) general scheme of Bulgarian history<sup>4</sup>. These were, in fact, the basic lines along which the transformation of historical science would go.

Concerning the first line, the typical critiques, and invectives against “bourgeois scholarship” were the following. First came the critique about a purely “philological method” that ended in “philological formalism”. This was defined as careful investigation of the written sources without seeing anything «outside the text and the grammatical forms» and severing the text

<sup>2</sup> N.S. DERZHAVIN, *Proizhod na bǎlgarite i obrazuvane na pǎrvata bǎlgarska dǎrzhava*, «Istoricheski pregled», 1/1 (1945-1946), pp. 5-33: 10. See also DERZHAVIN, *Istoriya na Bǎlgariya*, I, Sofia 1946, pp. 203-222; D. KRĀNDZALOV, *Hini li sme nie bǎlgarite?*, Sofia 1947.

<sup>3</sup> S.A. NIKITIN, *Obrazuvane na bǎlgarskiya narod i vǎznikvane na bǎlgarskata dǎrzhava*, «Istoricheski pregled», 9/1 (1953), pp. 50-77.

<sup>4</sup> T. VLAHOV, *Sǎstoyanie i zadachi na bǎlgarskata istoricheska nauka*, in *Sǎdǎt nad istoritsite. Bǎlgarskata istoricheska nauka. Dokumenti i diskusii 1944-1950*, edd. V. MUTAFCHIEVA - V. CHICHOVSKA, I, Sofia 1995, pp. 204-281.



from the social realities, particularly in the interest of the dominant classes<sup>5</sup>. But soon this seemed insufficient, and other methodological critiques were brought forward, such as (bourgeois) “objectivism”, meaning «pedantic digging into the sources and the ascertaining of mere facts, which, however, are not considered in the light of the overall economic, sociopolitical and cultural development»<sup>6</sup>. In another definition: «Objectivism is a method of bourgeois historians, who interpret the historical phenomena in favor of the bourgeoisie and capitalism in the form of pure ‘objective,’ above-class and ‘non-party’ historical science»<sup>7</sup>.

Another frequent general critique was that of “idealism” or a “bourgeois-idealist method”. This usually meant emphasizing the role of ideas in historical development instead of the material factors and laws of social development. Idealism was contrasted with the Marxist “philosophy of history” and historical materialism as the only true and correct method. Historical materialism is the explanation of the course of historical development using economic factors (forces of production and relations of production); it includes the teaching of social formations (or social orders), which succeed each other by law-like historical “regularity” through class struggles. Conversely, idealism means the denial (or dismissal) of historical regularities in general and of the determining economic forces in particular, as well as of the driving force of class struggles. In more neutral language, the bourgeois historians were criticized for their preference for political, military, and church history, and eventually the study of culture, while ignoring or downplaying economic and social history – in this case, feudalism and its class contradictions and the struggles between peasants and feudal lords<sup>8</sup>.

Another critique of bourgeois historiography was that it exaggerated the role of historical personalities instead of stressing the role of the masses or

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 208-209. On “philological formalism”, see N. DERZHAVIN, *Istoriya Bolgarii*, I, Moskva-Leningrad 1945, pp. 22-23.

<sup>6</sup> VLAHOV, *Săstoyanie i zadachi* cit., p. 208. Similarly in A. FOL - V. GYUZELEV, *Antichnostta i rannoto srednovekovie do XII vek v bălgarskata burzhoazna istoriografiya*, «Istoricheski pregled», 20/4 (1964), pp. 91-106: 92.

<sup>7</sup> D. KOSEV, *Za săstoyaniето i zadachite na bălgarskata istoricheska nauka*, *ibid.*, pp. 3-39, quote on p. 17.

<sup>8</sup> Such accusations were leveled at the bourgeois historians in general articles on the “current state of historical science”, such as VLAHOV, *Săstoyanie i zadachi* cit., pp. 208-210. Somewhat later came D. KOSEV, *Razvitiето na istoricheskata nauka v Bălgariya sled pobedata na Velikata oktomvriyska sotsialisticheska revolyutsiya*, «Istoricheski pregled», 13/6 (1957), pp. 3-15.

people. Vasil Gyuzelev and Aleksandăr Fol defined this as a “hero-centered” or “providential” notion of Bulgarian history, meaning a history of kings and military leaders (and some men of letters) that was concerned mostly with the activities of the rulers and the feudal aristocracy, such as alliances, marriages, wars, and conquests. This notion of history was criticized from a Marxist point of view, because it saw personalities rather than economic factors and class struggles as the driving forces of historical processes<sup>9</sup>.

These theoretical and methodological objections to “bourgeois” historiography were supplemented by purely ideological accusations – namely, that such historians had given “scientific” support to the interests and the political agenda of the dominant bourgeois class, and of great-Bulgarian chauvinism and fascism. According to this view, Bulgarian historians’ work became especially harmful and reactionary when Bulgarian historical development itself passed from the phase of liberal democracy and capitalism to the phase of fascist dictatorship (dated to the post-World War I era) and monarchic-fascism (dated to the late 1930s and during World War II)<sup>10</sup>.

Thus, for militant Stalinist historians, the only correct and scientific method was historical materialism, with its postulates and priorities. Yet applying this method was not so easy. It could be turned against anybody – anyone could be accused of some methodological “deviation”. The foremost Bulgarian Stalinist philosopher and president of the Bulgarian Academy of Sciences, Todor Pavlov, made this clear.

If we try to reduce the history of the society to a history of the economy, we will fall into “economism”, which is in contradiction with creative Marxism. If we explain the history of the peoples with the geographical conditions and the dynamics of the population, we will fall into the gross anti-Marxist error of “geographism”, yet we cannot ignore the geographical and demographic data. Attention should also be paid to the cultural, literary, and linguistic development of the Bulgarian people, yet Bulgarian history should not be reduced to the history of Bulgarian literature, art, and culture. Similarly, we should not substitute the role and importance of the people and the classes for individuals, great as they might be, yet we should not deny and underestimate the role and significance of the great historical figures who

<sup>9</sup> FOL - GYUZELEV, *Antichnostta i rannoto srednovekovie* cit., p. 92; V. GYUZELEV, *Istoriografiya na lichnostite ot srednovekovnata bălgarska istoriya*, in *Problemi na bălgarskata istoriografiya sled Vtorata svetovna vojna*, Sofia 1973, pp. 241- 258: 241-243.

<sup>10</sup> KOSEV, *Razvitiето na istoricheskata nauka* cit., pp. 4-5.

acted in the given circumstances. Such is also the case with necessity and contingency in history. The native Slav population encountered by Khan Asparuh had to create a state by the force of the objective economic and social laws; yet in the confluence of the circumstances, Asparuh's Bulgars played a certain role in founding the Bulgarian state<sup>11</sup>.

The risk of being accused of diversions and errors paralyzed historians. They avoided methodological and theoretical questions and theorizing in general. Dimităr Kosev bemoaned this in one of the periodical accounts of Marxist historical scholarship, though without acknowledging the real underlying causes. On the one hand, there was empiricism ("factography"), meaning the mere description of facts, insufficient theoretical analysis, low theoretical level, inadequate application of Marxist-Leninist theory, the absence of conclusions of one's own, the avoidance of "dangerous topics", and work on petty topics. On the other hand, there was dogmatism, schematism, general assertions without enough facts, "citationism", meaning numerous citations (of Marx, Lenin, and Stalin), and sociologization<sup>12</sup>.

## 2. *The Establishment of the Marxist-Stalinist Master Counter-Narrative*

The result of the Marxist (or more accurately, Stalinist) reorientation of Bulgarian historical "science" was the academic *History of Bulgaria*, a two-volume work published by the Bulgarian Academy of Sciences in 1954. This work presents the "Marxist" master narrative in its crudest form. The whole enterprise was based on the Marxist teaching of the social formations, greatly simplified and applied not to civilizations as a whole (the ancient East, the Roman Empire, etc.) but to separate peoples, as if every people had to pass through all stages in its development. Every social formation succeeded the previous one and was succeeded by the next by necessity or "historical law-like regularity" (*zakonomernost*). Each socioeconomic formation has an internal structure consisting of a "base" and a "superstructure", where the base is the economy (forces of production and relations of production), from which the social relations emerge (reduced to classes and class struggles). The superstructure is composed of ideas (particularly laws and religion)

<sup>11</sup> T. PAVLOV, *Za marksicheska istoriya na Bălgariya*, in PAVLOV, *Izbrani proizvedeniya*, III, *Filosofiya i istoricheski nauki*, Sofia 1960, pp. 335-379, quote on p. 337.

<sup>12</sup> KOSEV, *Za săstoyanieto i zadachite* cit.

that “justify” or “sanction” the social order. The authors’ task in this Marxist *History of Bulgaria* was thus to insert the already written political history of the Bulgarians into those ready-made frameworks and to supply economic and class interpretations of the events and processes, as well as to elaborate on the under-researched economic and social history of feudalism and its classes and class struggles. They supplemented this by highlighting the Slav element and stressing Russian-Bulgarian friendship and brotherhood as well as hostility towards Western Europe and Catholicism.

The communist-era master narrative of Bulgarian history has as its basic plot the process of feudalization and the class struggles between feudal lords (boyars) and peasants. It explains a number of distinctive phenomena, such as wars of conquest, the Bogomil heresy, Ivaylo’s uprising, boyar separatism, and the decline of the king’s authority as the result of feudalism as an overall “order” of the society and with its internal contradictions. Conversely, it rarely if ever employs the previous explanations of ethnic dualism or the harmful Byzantine influence over the Bulgarian development and external influences in general (of Cumans, Tartars, and Magyars).

The Bulgarian-Russian relations during the military campaigns of Prince Svyatoslav of Kiev against the First Bulgarian Kingdom (which led to the fall of Bulgaria under Byzantium) deserves special attention. In the extremes of pro-Sovietism, these relations were treated as a union between Bulgarians and Russians against Byzantium and a manifestation of military collaboration and friendship. This union was presumably facilitated by ethnic and linguistic kinship between Bulgarians and Russians, yet without posing the question of whether such a “union” was coerced (and without mentioning the Russian atrocities)<sup>13</sup>.

Under Stalinism and the establishment of Soviet domination in Bulgaria, the “Slavicization” of Bulgarian medieval history was taken to extremes. Historians who followed this line sharply rejected the “Hun theory” of origins and belittled, and even denied, the Turkic, i.e. Bulgar component in the Bulgarian ethnogenesis. They presumed that the Slavs had a higher culture and more advanced economy. They asserted that there was a previous Slavic state in the Balkans before the Bulgar-Slavic state. They downplayed the Bul-

<sup>13</sup> B. CHOLPANOV - D. HRISTOV, *Rusko-bălgarskata boyna družhba i sătrudnichestvo prez vekovete*, Sofia 1959, pp. 5-11; CHOLPANOV - HRISTOV, *Bălgarskata boyna slava*, Sofia 1959, pp. 25-30. Such an interpretation persisted even much later: CHOLPANOV, *Vekove ot slava*, I, Sofia 1976, pp. 73-75; D. ANGELOV - B. CHOLPANOV, *Bălgarska voenna istoriya. Ot vtorata chetvărt na X vek do vtorata polovina na XV vek*, Sofia 1989, pp. 18-19, 24-27.

gars' role in founding the state and asserted that Bulgars and Slavs were on an equal footing (rather than the Bulgars subjugating the Slavs). They asserted that the state was a "union" or "federation". Moreover, they asserted the rapid Slavicization of the Bulgars and their disappearance and assimilation<sup>14</sup>.

### 3. *Relations between Bulgars and Slavs and the Character of the State*

Here is how some major questions of Bulgarian history were debated in a supposedly Marxist manner. There were, to begin with, debates over the relations between Bulgars and Slavs and the character of the state, in which most Bulgarian medievalists expressed an opinion. The debates (until 1980) were well summarized in a work by Petăr Angelov as follows. Traditional "bourgeois" scholarship had two basic stances on this matter. The first stance was that the Bulgars conquered the Slavs and incorporated them in the state created exclusively by Khan Asparuh's Turkic band. Those taking this position asserted that the Bulgars had "state-building" qualities that the Slavs did not possess. The second stance was that a union (*săyuz*) was formed between Bulgars and Slavs. In the early socialist era, the role of the Slavs was emphasized and the pro-Slav theories reached their extremes as already described. Later (Marxist) historians remained divided on the issue of the relations between Bulgars and Slavs. The majority argued that there had been a union, while a few still argued that there had been a subjugation. With the advance of socialism, a compromise was reached that Bulgars and Slavs had collaborated and that the Bulgars initially had a very important role<sup>15</sup>.

Another debate concerns the size of the Bulgar population. The estimates of its size vary between 20,000 and 300,000, and one opinion holds that there were several waves of settlement. The compromise during the late socialist era was that whatever their number, they were definitely far outnumbered by the Slavs and became even more outnumbered as the state

<sup>14</sup> *Istoriya na Bălgariya*, I, Sofia 1954, pp. 60-67 (part by Aleksandăr Burmov); A. BURMOV, *Săzdavane na bălgarskata dărzhava*, in BURMOV, *Izbrani proizvedeniya v tri toma*, 3 voll., Sofia 1974-1976, pp. 127-136 (paper first published in 1951); BURMOV, *Kăm văprosa za otnosheniyata mezhdū slavyani i prabălgari prez VII-IX vek*, *ibid.*, pp. 137-160 (paper first published in 1954).

<sup>15</sup> P. ANGELOV, *Obrazuvaneto na bălgarskata dărzhava v săvremennata bălgarska medievistika*, «Voenno-istoricheski sbornik», 49/3 (1980), pp. 71-84: 74-78.

expanded and incorporated new Slavs – and ultimately, the Bulgars were assimilated<sup>16</sup>.

There is also a debate about the character of the newly founded state and the relations between Bulgars and Slavs in it. In the initial socialist era (after the rejection of the view of an earlier Slavic state) the predominant view was that it was a completely new formation, in which Slavs' experience with political unions had to be taken into consideration. A minority view was that it was a continuation of "Old Great Bulgaria" of the Bulgars before they came to the Balkans and based on its accumulated experience and tradition. The other disputed point is whether the state was "federative", in other words, whether the Bulgars ruled their territory according to their own traditions and the Slavic tribes retained their separate territories under the rule of their local tribal leaders (*knez*) but recognized the supremacy of the khan. The opposing view was that the state represented a "union" of even more independent units. In fact, it is the situation of the Slavs that was at stake here, and the question is how centralized the state was at the beginning, since it is clear that it became centralized and "unitary" later on<sup>17</sup>.

Gradually these disputes became de-ideologized and de-politicized, and a freer expression became possible, which led to a rehabilitation of the idea that the Bulgars had had the leading role.

#### 4. *The Conversion to Christianity and the Byzantine Influence*

The other question to be reassessed was the conversion to Christianity and the concomitant Byzantine influence over Bulgaria. The former "bourgeois" view was that Christianity was needed in order to enhance the authority of the prince (as God-given) and to ensure the merger of the Bulgars with the Slavs as well as for reasons of international prestige among Christian states in immediate neighborhood (Byzantium) and the West. What was debated then was the timing (whether premature) and the way of adoption of Christianity (from above, with repression of the Bulgar boyars) as well as the cultural influence of Byzantium that came together with the conversion.

The Marxist militants tackled these issues in another way and from dogmatic tenets. The basic tenet was that since the feudal social formation (or

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 78-79.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 80-82.

order) represented a higher stage of development than primitive communism based on kinship and common property, then also the adoption of Christianity, which reinforced this higher social formation, should be progressive. This is the more so as Christianity helped disseminate high Byzantine culture, and because it provided the sermon in the vernacular and contributed to the creation of a national culture. Hence the Church should also be evaluated positively, as a religious supporter of the dominant feudal class and of a strong royal authority (against the boyar clans)<sup>18</sup>.

An example of a dogmatic dispute from the 1950s is that between Aleksandăr Burmov and Emil Georgiev, which concerned the attitude of the various classes towards the Christianization and where the revolt against prince Boris I the Baptist of Bulgaria came from: from the popular masses (“the people”), who fought against their enslavement under feudalism (Burmov), or from the aristocratic feudal class. In the latter case did it come from feudal clans unaware of their interests and bound to tradition or from a group of reactionary boyars while most of the feudal class supported Christianization and so did the people (Georgiev)<sup>19</sup>.

There is a deeper dogmatic issue of how to combine this view with the critique of Christianity as an “anti-people” phenomenon – an instrument of the exploiter feudal class and ideological prop (“superstructure”) of the feudal order. One way was to argue (with Georgiev) that Christianity was progressive for its time, as it was more humane than paganism and was linked with the “progressive” feudal order and the “young” feudal class. Yet at a later stage Christianity served to dull the consciousness of the people, as it consecrated the right of the feudal class to exploit it, and then the oppressed peasants adopted heretical Bogomilism to fight the official doctrine<sup>20</sup>.

There were more thoughtful analyses of the conversion to Christianity even in this era. In 1962, Mihail Voynov revisited this debate and the issue of Christianization in general with realistic historical arguments<sup>21</sup>. According

<sup>18</sup> V. CHERVENKOV, *Deloto na bratjata Kiril i Metodiy*, in CHERVENKOV, *Za naukata, izkustvoto i kulturata*, Sofia 1953, pp. 80-92: 81-83.

<sup>19</sup> A. BURMOV, *Protiv burzhoazno-idealistshteskiye stanovishta po voprosa za nalaganeto na hristiyanstvoto v Bălgariya prez IX v.*, in BURMOV, *Izbrani proizvedeniya cit.*, pp. 177-191; E. GEORGIEV, *Po voprosa za hristiyanizirane na srednovekovna Bălgariya*, «Istoricheski pregled», 10/5 (1954), pp. 82-104.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 92, 95, 103-104.

<sup>21</sup> M. VOYNOV, *Nyakoi voprosi vŭv vŭzŭzka s obrazuvane na bălgarskata dărzhava i pokrŭstvaneto na bălgarite*, «Izvestiya na Instituta za istoriya», 10 (1962), pp. 279-309: 290-309.

to him, both authors exaggerated the role of the popular masses in political life (either in supporting the rulers or in resisting them). The resistance, in fact, came from the boyars (as evidenced by the *Responses of Pope Nicholas I* and *Annales Bertiniani* by Hincmar, archbishop of Reims), and it was directed against Byzantine Christianity, which would destroy the pagan faith of the forefathers. At the same time, it had to prevent the boyars from being placed on the same level as the rest of the population and losing their privileged status as leaders of a dominant Bulgar tribe. According to Voynov, the question about Bulgarian feudalism in the first half of the ninth century was not clarified, and it was not connected to any need for the Bulgarian prince to convert to Christianity. Still less was it perceived as a necessity by the masses and the boyars. As Voynov pointed out, both the Christian Church and Islam were militant religions that imposed themselves upon peoples at any stage of their social and economic development (not only during feudalism), and the Christian Church in particular supported the social order in any state; the symbiosis between Church and state was particularly strong in Byzantium. Prince Boris converted to Christianity for a number of reasons: to become part of his contemporary civilization, to utilize the ideological and organizational potential of the Church for the state, and perhaps out of personal conviction. Thus, he effectively became a leader of a pro-Byzantine faction and, in fact, “capitulated” before Byzantium, which considered the conversion of the Bulgarians a “triumph”. This also marked the decline of the Bulgar tribe, so it is no accident that it put up the main resistance under the guidance of the boyars, while Prince Boris had to rely increasingly on the Slavs<sup>22</sup>.

Dimităr Angelov also entered the discussion at about the same time. In his contribution he stressed the long and strong tradition of Christianity in the Balkans before the barbarian invasions, the Byzantine Empire’s policy of converting the Slavs as a way of subjugating them, and making them into subjects, and (more debatably) Hellenizing them. Then he considered the ways in which Christianity permeated the Bulgarian state during its pagan period and the measures some rulers took against it. He pointed to the reasons obligatory to cite for the conversion to Christianity, such as the development of feudal relations in Bulgaria and the usefulness of some Christian ideas for justifying feudal relations, such as subjugation to one’s masters, and the virtue of enduring suffering and violence. On the other hand, other Christian

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 297-302.



ideas were attractive to the oppressed, such as the promise of happiness in the next world for those suffering in this one. Then he pointed to other uses of Christianity: it served to centralize and to strengthen the authority of the ruler through the notion that he is anointed by God. It served foreign policy goals by putting the state on par with the other Christianized states. Finally, it facilitated the inclusion of large Christian Slavic populations as the state's territory expanded. As a whole, Angelov judged the Christianization to be a major state decision and action but not a capitulation (contra Voynov)<sup>23</sup>.

### 5. *Feudalism and its Revision*

Under the auspices of Marxism, the elaboration of socioeconomic and social-class issues began. Central among them was the feudal formation (or order), with its typical classes. The topic of feudalism as a socioeconomic formation comprised a number of issues, including when it emerged and reached its heyday and decline, its basic social categories (secular and priestly feudal lords, types of dependent population) and institutions (feudal property, rent, feudal immunities, hierarchy, etc.), and the features and distinctive aspects of Bulgarian (and Byzantine) feudalism.

The historiography of the initial Stalinist period typically sets an early date for the establishment of feudalism or “early feudalism” during the pagan period (i.e., before 864-865), and identifies at least some “early feudal” institutions: a feudal (aristocratic) class of boyars, big land domains of the boyars, dependent people working on them, appropriate laws, and so on. However, since evidence is lacking, the authors are not very specific about it<sup>24</sup>.

In this early communist period, there was also the very problematic interpretation that free peasants with full land ownership were “dependent on the feudal lord”, under the assumption that if the state was feudal, all subjects – even the free ones – were in feudal dependency, and free peasants could not exist<sup>25</sup>.

According to the early Marxist authors Bulgarian feudalism developed especially under Byzantine rule with the feudal institution of the *pronoia* (i.e.

<sup>23</sup> D. ANGELOV, *Po nyakoi vāprosi okolo pokrāstvaneto na bālgarite*, «Istoricheski pregled», 21/6 (1965), pp. 38-57.

<sup>24</sup> *Istoriya na Bālgariya* cit., pp. 74-80, 93-94.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 186-187; D. ANGELOV - M. ANDREEV, *Istoriya na bālgarskata dārzhava i pravo*, Sofia 1955, pp. 112-113.

the granting of land in exchange for administrative or military services), and reached its peak in the thirteenth and fourteenth centuries in the liberated Bulgarian state. In the latter the feudal domains of the major feudal lords comprised whole regions of the state, with villages and towns. Many monasteries were also big landowners. The feudal lords now had full feudal immunities. Although there is no direct evidence for the existence of serfdom in the Second Bulgarian Kingdom in the thirteenth and fourteenth centuries, it is asserted that it existed by analogy with Macedonia, Thrace, and Greece, and in the Law Code of Stefan Dušan. Most of the peasantry was supposedly made dependent in this period. There was also an urban population of varied composition, including craftsmen, traders, boyars, clergy, administration, and soldiers. The craftsmen and traders were in a better situation than the peasants – they had a lighter tax burden and greater freedom<sup>26</sup>.

All this demonstrates not only how historians sought to prove the existence of feudalism in Bulgaria from early on but also how they conceived of it as analogous to the most improbable model, Western feudalism. The Byzantine *pronoia*, which involved the state giving a *pronoia*-holder taxes and part of the harvest from a given plot of land, was conflated with the Western feudal domain, which had all types of immunities. Even the free peasants with full property rights were placed in the category of feudally dependent peasants. The Bulgarian medievalists strove to (and were obliged to) discover feudalism of this kind in the sources, which was all the easier the fewer and more ambiguous the sources were.

The alternative would be, for example, to conceive of two models of feudalism of equal status: decentralized Western *fief* feudalism with suzerainty-vassalage hierarchy and landed estates with full immunities, on the one hand, and centralized Byzantine administrative (or fiscal) feudalism with conditional property or some income in return for a service, on the other hand. Or one could see in the feudalization in Byzantium (and in Bulgaria on the same pattern) a deviation from the initial and fundamentally different centralized system toward decentralized feudalism during certain periods (in Byzantium during the era in which the big provincial landowners – *dynatoi* – dominated the civil bureaucracy in the capital city) yet without full immunities and feudal hierarchy with vassalage. Such a state of affairs would then be seen exactly as a deviation from the centralized imperial norm. Instead,

<sup>26</sup> *Istoriya na Bălgariya* cit., pp. 158-159, 184-190; ANGELOV - ANDREEV, *Istoriya na bălgarskata dărzhava* cit., pp. 104-106, 109-116.

what we see is a dogmatic inability to think about feudalism in an analytical way, by features of the system and how they were inter-related; to construct various models (or “ideal types”) of feudalism, not necessarily only two; and to depict the dynamics of the situation as a gradual transition between such models or types or as a back-and-forth movement closer to, then farther from, a given model, in order to comprehend their complexity and diversity. This road was later taken by some Soviet Byzantinists, followed by their Bulgarian colleagues.

Later under socialism there were revisions of the initial (Stalinist) views on Bulgarian feudalism, namely in that it occurred very early and was no different from the “classical” Western European type that was considered normative. First, communist historians shifted the dating of the formative period of feudal relations in Bulgaria from the seventh and eighth centuries through the ninth and tenth centuries to the eleventh and twelfth centuries (under Byzantine rule), which was also when they dated its consolidation. At the same time, they dated the heyday of feudalism – advanced or late feudalism – to the thirteenth and fourteenth centuries, during the Second Bulgarian State, especially with the decline of centralization after Ivan Asen II (i.e., after 1241).

Second, the assimilation of Bulgarian (and Byzantine) feudalism to the Western European model, with its hierarchy (vassalage) between autonomous feudal lords with landed estates, various immunities and enserfed peasants was also strongly revised, though the existence of broad immunities was allowed for the late period (on data only about the endowment of monasteries). This line led to, if not the full recognition of two different types or models of feudalism – a decentralized (etc.) Western European model and a centralized (etc.) Byzantine model – at least the acknowledgement of specific features of the Byzantine type. Such specifics were imperial centralization and the mostly conditional (administrative) forms of landowning (the *pronoia*), as well as the development of a Western-like feudalization process with hereditary land ownership and broader immunities, but as a late phenomenon in a restricted scope and as a deviation from the basic model. For Bulgaria in particular, it was admitted that the evidence concerned only monasteries as “feudal lords” but not secular feudal lords. The separatism of mighty boyars with an aspiration toward independence and their autonomization in small statelets (local or regional princedoms) was interpreted as a manifestation of feudalism. Yet such feudal lords’ ownership of the land of their region could

not be proven – that is, there was no landowning element, as there was in Western European feudalism – and the historians sometimes admitted this.

Third, the idea that there had been massive enserfment of the peasants (their binding to the land) and of bound peasants altogether was gradually given up; in the end it was given up even for “private” feudally dependent peasants, so-called *pariki*. The preservation of a substantial segment of free peasantry – that is, subordinated only to the state but not to (semi-autonomous) feudal lords – was recognized<sup>27</sup>.

As a whole, a historiography under ideological (that is, crude Marxist) tutelage could not give up the notion of feudalism. It was therefore compelled to look for its forms and manifestations. The aforementioned “feudal separatism” was one solution. Another approach deriving from Marx’s idea of an “Asiatic mode of production” was to characterize state taxation of the free peasants as “centralized feudal rent”. Still, the revision led to a de-emphasis of Bulgarian feudalism and the narrowing of its chronology and scope. Later, there would be attempts at giving up the notion of feudalism altogether.

## 6. *Class Struggles: Bogomilism and Ivaylo’s Peasant Uprising*

Class contradictions and struggles are a specialty and a trademark of Marxism, so they received a great deal of attention from Bulgarian historians during the communist era, especially in the early years. They supplied the main explanation for many actions, events, and phenomena while processes were explained by “structural” socioeconomic causes mostly stemming from feudalism. Historians sifted through the past searching for class struggles, and they interpreted some historical phenomena exclusively in these terms. In the case of the Bulgarian Middle Ages, these included the Bogomil heresy and Ivaylo’s uprising.

The militant Stalinist period deeply influenced the interpretation of Bogomilism. Rather than being treated as a religious and ethical teaching with social motivation (as by some of the older authors), it was now treated pri-

<sup>27</sup> The above revisions in: S. LISHEV, *Za genezisa na feodalizma v Bălgariya*, Sofia 1963; G. TSANKOVA-PETKOVA, *Za agrarnite otnosheniya v srednovekovna Bălgariya (XI-XIII v.)*, Sofia 1964; D. ANGELOV, *Văprosi na feodalizma v bălgarskite zemi prez XIII-XIV vek*, «Istoricheski pregled», 16/6 (1960), pp. 61-90; L. YONCHEV, *Za haraktera na manastirskoto zemevladenie v Makedoniya prez XIII-XIV v.*, «Izvestiya na Instituta za istoriya», 22 (1972), pp. 121-182.

marily as a form of social protest and directly as class struggle in a religious form<sup>28</sup>.

The socialist historians consider Ivaylo's peasant uprising (1277-1280) that resulted in Ivaylo becoming Bulgarian king as the strongest expression of the class struggles during the Bulgarian Middle Ages. It was defined as peak of the peasants' struggle against feudal oppression. However, in the Marxist view Ivaylo and the peasants fought only to reduce feudal exploitation and hence to improve the feudal order, not abolish it; abolishing it was then impossible and unthinkable. The peasants had an idealized notion of the "good king" (*tsar*) who would rule to the benefit of all his subjects. That is why when they helped Ivaylo to the throne, they considered their dream fulfilled and the uprising completed. The following causes for the defeat of the uprising are noted: the feudal order was still in its heyday; the peasants acted randomly, and the uprising, like all peasant uprisings, aimed at changing the *tsar*, not the social order. Besides, the insurgents faced several dangerous enemies at once – the boyars, the Tartars, and the Byzantines; the power and the wealth of the boyars were not substantially affected, and Ivaylo even sought agreement with part of them. As the deeper cause for the defeat of the uprising it was pointed out that the peasantry, in principle, cannot cope with its oppressors and change socioeconomic conditions under either feudalism or capitalism<sup>29</sup>.

### 7. Ottoman Feudalism and the End of the Bulgarian Middle Ages

With the advanced stage of feudalism dated to the thirteenth and fourteenth centuries, we come to the question of when it ended. The "bourgeois" authors did not define the Bulgarian Middle Ages on the basis of feudalism; for them, they ended with the Ottoman conquest. At least, the authors stopped there, probably because they did not think of the ensuing period as, strictly speaking, Bulgarian. The socialist medievalists, for whom the Middle Ages coincided with feudalism as a socioeconomic formation, stated unanimously that both continued under Ottoman rule, though under

<sup>28</sup> D. ANGELOV, *Bogomilstvoto v Bălgariya. Proizhod, sâshnost i razprostranenie*, Sofia 1947; ANGELOV, *Bogomilstvoto v Bălgariya*, Sofia 1980, pp. 87-88, 441.

<sup>29</sup> D. ANGELOV, *Ivaylo. Istoricheski ocherk*, Sofia 1954, pp. 5, 16-17, 38-39, 55-58; P. PETROV, *Văstanieto na Ivaylo*, Sofia 1956; subsequent editions with similar ideas were published under the same title, in 1960 and 1968.

different feudal arrangements. However, as a rule they left these issues to the Ottomanists (and the historians of the National Revival).

I have written on these issues elsewhere<sup>30</sup>. Below I will reproduce some general tenets and conclusions. Here is how Ottoman feudalism and its evolution were described. Marxist authors (following a discussion by Soviet authors of Marx's "Asiatic" mode of production) defined the Ottoman Empire of the "classical" fifteenth and sixteenth centuries as Eastern- (or Asian-) type feudalism. What typified this form of feudalism was a strong central power, combining secular and religious authority, and ownership of the fisc of the basic means of production – the land. The basic feudal institution of the Ottoman Empire is considered to be the *timar* – a share of land (more precisely, the taxes from it) granted to a *sipahi*, who lived off this income and formed the cavalry in times of war – hence military-fief feudalism. The ownership of the *timar* (similar to the Byzantine *pronoia*) was conditional (not hereditary) – on the condition of military service and without the administrative and judicial immunities that formed the base of the Western European type of feudalism and led to autonomy and decentralization. The peasants (called *rayah* or *raya*) were not bound to the land, and their dependence was not personal but connected with the working of the land.

Besides the *sipahi's timars*, Ottoman feudalism also comprised the landed estates of the sultan (who also held the supreme ownership of the whole land) and of other high dignitaries with full property rights as well as *vakuf* or *vaqf* – the dedicated property of religious institutions. Soviet Marxist scholarship's main focus in analyzing feudalism was the land rent and the way it was appropriated and distributed (a focus that took attention away from the developed town life and money economy). The Ottoman Empire witnessed an ongoing struggle between the central authority and the big fief-holders trying to convert conditional land ownership into full and unconditional landed property, which led to decentralization ("feudalization").

The problem is that after the sixteenth century, the decline began of the Ottoman military-fief system, that is, exactly the feudal institution that was paradigmatic for Marxist historiography. This system declined until it was abolished with the agrarian reform of 1832. Initially it was thought that a transition took place from the economy (in kind) of the *sipahi* fiefs towards *chiflics* (semi-capitalist hereditary landed estates), accompanied by loss of

<sup>30</sup> R. DASKALOV, *The Making of a Nation in the Balkans: Historiography of the Bulgarian Revival*, Budapest-New York 2004, pp. 57-85.

land by the peasants. However, this was soon challenged and abandoned as generally untrue (or of limited scope). Then some authors began to discover important changes in the Ottoman feudal system in the period of its “decay” (i.e., the decay of the military-fief system), such as tax farming (i.e., selling to private persons the right to levy state taxes), the increased influence of commercial and usury capital, the expansion of urban life and of the money economy, political corruption and weakening of the central administration, and the great significance of the *vakuf* institution as owner of real estate in the towns.

In spite of these new phenomena, however, most Bulgarian historians continued to describe the seventeenth and eighteenth and the beginning of the nineteenth century as a period of decay of the initial military-fief feudalism, accompanied by decentralization and strife. Even the period after the agrarian reform (starting in 1832) was described as feudalism by referring again to the “Eastern type” and its centralization. The abolition of the *sipahi* system with the agrarian reform was then presented not as the elimination of feudalism, but as the centralization of the whole feudal rent after the former *sipahi* were “retired” and then compensated with pensions or jobs. The term “feudalism”, with its connotations of backwardness and oppression, was obviously emotionally very important for the description and assessment of the Ottoman rule by the subject populations (and their later historians).

#### 8. *The Work of Cyril and Methodius and the Beginnings of Communist Nationalism*

Cultural development, which is part of the Bulgarian national master narrative, was de-emphasized during the militant Stalinist period, when feudalism, classes, and class struggles took center stage. The main cultural event was the work of Cyril (Constantine the Philosopher) and Methodius, inventors of the Slavic alphabet and translators of the first (liturgical) books into Slavic, and the work of their disciples in Bulgaria to propagate Slavic literacy and literature. The pan-Slavic work of Cyril and Methodius, continued by their disciples, is in principle an object of special national pride for the Bulgarians, insofar as (after it was suppressed in Great Moravia) it found fertile soil in Bulgaria, blossomed in Simeon’s “Golden Age”, and was passed on

from there to the Russians and the Serbs and to the non-Slavic Romanian people, who used Slavic language and script until relatively recently.

There are, however, certain stakes in the interpretation that guide it: whether and how much to stress the pan-Slavic character of Cyril and Methodius's work; to what extent to underline the purely Bulgarian contributions to Slavdom; and how to reconcile them with other Slavic national sensibilities, especially with Russian nationalism and imperialism. In the communist era, the pan-Slavic aspect came to the fore, while the Bulgarian contribution, especially to Russia, was downplayed.

With the evolution of socialism Cyril and Methodius work was increasingly linked to Bulgaria and the Bulgarians in several ways as a first sign of the return to nationalism. It was stressed that: 1) the brothers originated from Thessaloniki from a territory populated by "Bulgarian Slavs" and were themselves of Slavic (or half-Slavic) ethnic descent; 2) that the language or dialect of their writings was "Bulgarian-Slavic"; 3) that they conducted preaching and literary activities in Macedonia, preceding the Great Moravian mission, meaning that their work was originally oriented toward the "Bulgarian Slavs" (untrue); 4) their Byzantine mission was played down; 5) the success of their work in Bulgaria through their disciples was emphasized; 6) the transfer and propagation of the work of Cyril and Methodius from Bulgaria to Russia, Serbia, and Romania was proudly pointed out<sup>31</sup>. Here undisputed truths are combined with untruths and with half-truths. A half-truth for example is the Bulgarian-Slavic dialect of the writings of Cyril and Methodius from Thessaloniki, which is indisputably Slavic, but hardly "Bulgarian-Slavic" (and the population there being hardly of "Bulgarian Slavs"), which is actually a manifestation of later Bulgarian claims on Macedonia.

A similar new patriotic or nationalist spirit can be sensed in some attempts from the 1960s to interpret the frescoes (murals) in the Boyana Church (near Sofia) dating from the mid-thirteenth century. They are defined as anticipating the Renaissance in Byzantium in the fourteenth century and in Italy in the fifteenth century; and as a "proto-Renaissance phenomenon"<sup>32</sup>.

The change in the ideological climate of historiography was connected with the political trend of de-Stalinization and the critique of the "cult of personality"

<sup>31</sup> E. GEORGIEV, *Kiril i Metodiy. Osnovopolozhnitsi na slavyanskite literaturi*, Sofia 1956; GEORGIEV, *Kiril i Metodiy i razvitiето na bālgarskata kultura*, in *Hilyada i sto godini slavyanska pismenost 683-1963. Sbornik v chest na Kiril i Metodiy*, Sofia 1963, pp. 21-49.

<sup>32</sup> K. KRĀSTEV, *Bālgarskiyat prinos v Boyanskite stenopisi*, «Izkustvo», 12/4-5 (1962), pp. 39-47: 44, 47. Similarly A. BURMOV, *Renaissance-Elemente im Mittelalterlichen Bulgarien*, in BURMOV, *Izbrani proizvedeniya* cit., pp. 309-313.



in Bulgaria, which took place at the April plenum (of the Politburo) in 1956, after Todor Zhivkov replaced Chervenkov (in 1954) as head of the Bulgarian Communist Party. This tendency was rather weak and dissimulative in Bulgaria.

Not until January 1964 was a second national conference of historians in Bulgaria convened (after the first one in 1948), which registered the softening or “thaw” of the ideological climate in the spirit of the “April wind” and a critique of the “cult of personality”. The national conference was preceded by two meetings of historians in early 1963 at the Institute of History of the Bulgarian Academy of Sciences and at the Philosophical-Historical Faculty of Sofia University, where the issues were discussed more openly and freely. Participants criticized the previous approach to the Bulgarian past, defined as “national nihilism”, and pointed out the need to reassess “bourgeois” historiography. Participants also contrasted the quest for scientific objectivity with the ideologization and politicization of historical knowledge. They insisted on an expert and professional assessment of the past and the ascertaining of the “historical truth” through strictly empirical research. The ensuing official conference was not as open, but the new spirit manifested itself in some statements and in the defense of the “bourgeois” academic authors<sup>33</sup>.

Thus, in the early 1960s, lagging behind the political changes and with some caution, Bulgarian historiography shifted. Stalinist dogmatism gave way to a softer, less ideologically rigid stance, which would take a nationalist direction in the following years. The simplified Marxist counter-narrative, built upon the plots of feudalism and class struggles, began to lose credibility, and interest in it subsided. Guided by the idea of overcoming “national nihilism” and restoring historical “truth” against dogmatic and ideological constraints, the historians began to return to the traditional master national narrative with its plots and personalities.

<sup>33</sup> I. ELENKOV, *Vtoroto natsionalno sāveshtanie na istoritsite v Bālgariya*, in *Razum i vāzvishenost. Yubileen sbornik v chest na prof. Dimitār Avramov*, cur. T. BOYADZHIIEV - B. KUNCHEV, Sofia 2004, pp. 48-92: 48-53, 58-62.



PAOLO RAGO

## IL MITO DI SKENDERBEG NELLA COSTRUZIONE DEL SOCIALISMO ENVERISTA

Per la dirigenza del Partito Comunista (in seguito, del Lavoro) guidato da Enver Hoxha un costante impegno fu l'elaborazione di una narrazione storico-ideologica in cui tutti i cittadini avrebbero potuto e dovuto riconoscersi.

Secondo il pensiero del Segretario generale, affinché le diverse fasi storiche vissute dal popolo albanese fossero state compiutamente intese dalle masse, esse avrebbero dovuto essere spiegate per mezzo delle categorie del materialismo storico, processo dialettico proprio della dottrina marxista-leninista, ritenuta da Hoxha l'unica chiave interpretativa dell'evoluzione della storia mondiale. Nell'insegnamento diffuso dal dittatore tale processo si sarebbe realizzato collegando, senza alcuna logica né rigore scientifico, i diversi avvenimenti succedutisi in diverse epoche della storia del popolo albanese. Con il pretesto di comprovare la continuità di un'ininterrotta battaglia per la difesa della libertà nazionale, venne millantata una improbabile sequenzialità storico-temporale di eventi, accaduti a partire dall'era antica (le vicende degli Illiri e le guerre combattute contro i Romani) che, attraverso gli anni della vicenda di Skënderbeg, includevano il risveglio risorgimentale di fine Ottocento (*la Rilindja*). Secondo tale interpretazione, le differenti fasi storiche avevano prodotto, per il tempo in cui si erano svolti, fatti di volta in volta innovatori, i quali non erano stati altro che elementi precursori della rivoluzione marxista e tramite del «passaggio dal buio medievale feudale, imperialista, alla luce, alla rivolta, alla lotta per la libertà, l'indipendenza, la democrazia, per la luce e l'istruzione»<sup>1</sup>. Pertanto, il periodo contemporaneo non poteva che essere ritenuto l'ultima decisiva fase di questa secolare lotta di

<sup>1</sup> E. HOXHA, *Raporte e fjalime 1967-1968*, Tirana 1970, p. 368.

difesa e di emancipazione condotta dai ceti oppressi «non solo nei confronti degli occupatori stranieri ma anche contro le classi sfruttatrici locali»<sup>2</sup>.

Tappe distinte di un ininterrotto cammino segnate da vittorie parimenti significative riportate dagli Illiri, da Skënderbeg e dal movimento della *Rilindja*, ciascuna di esse trovava il proprio compimento nella guerra partigiana di liberazione di cui Hoxha si era auto-proclamato supremo comandante. Di conseguenza, l'avvento del regime comunista fu presentato come il traguardo ultimo dell'incessante evoluzione vissuta dal popolo schiettato. Detto in altri termini, il trionfo del movimento comunista rappresentava la vittoria finale, ottenuta per mezzo dell'impegno profuso dal Partito del Lavoro, che attraverso la sua definitiva affermazione dava un senso compiuto alla strada percorsa nei secoli dalle genti albanesi. Tale concetto venne altresì rappresentato plasticamente, secondo i canoni artistici propri del realismo socialista, in un grande mosaico collocato sulla facciata del Museo Storico Nazionale, edificio eretto agli inizi degli anni Ottanta nella piazza centrale di Tirana, la quale simbolicamente intende costituire il centro dell'intero spazio geografico albanese, dentro e fuori il Paese. In questa opera musiva si volle raffigurare l'immagine di un popolo che, pur tra sofferenze di ogni tipo, per intere generazioni non aveva mai interrotto il cammino per la difesa della propria libertà e dei propri diritti<sup>3</sup>.

In questa improbabile narrazione, che intendeva spiegare la realtà della nuova società socialista, vennero posti in risalto alcuni specifici punti. Oltre all'autoctonia albanese motivata dall'ossessiva idea che l'odierna nazione discendeva in linea diretta dagli Illiri, antichi abitatori della regione, il risveglio della coscienza nazionale di metà Ottocento (*Rilindja*) fu uno degli aspetti su cui l'ideologia del regime insistette maggiormente. Venne solennemente proclamato che i padri risorgimentali, adempiendo a una missione decisiva, avevano preparato la strada per la costruzione di un mondo migliore, poi definitivamente conseguito con la vittoria contro il nazi-fascismo da parte del Partito del Lavoro, autore e perfezionatore delle ininterrotte speranze di felicità delle classi oppresse. L'interpretazione della *Rilindja* proposta da

<sup>2</sup> E. SULSTAROVA, *Ligjërimi nacionalist në Shqipëri*, Tirana 2003, p. 88.

<sup>3</sup> Nel mosaico non sono volutamente rappresentati importanti periodi della storia albanese: vale per tutti la significativa esperienza monarchica del re Zog (1929-1939).

Enver Hoxha finiva così per acquisire un carattere di sacralità e di misticismo nonché di sorprendente messianismo laico<sup>4</sup>.

Non deve poi essere dimenticato che molte circostanze, frutto di una non banale abilità politica e di una buona dose di spregiudicatezza morale, giocarono a favore del successo personale di Enver Hoxha. Questi, liberandosi senza scrupoli di ogni opposizione, impose la supremazia del Partito del Lavoro su un'Albania stremata dal conflitto, nella quale erano predominanti arcaiche strutture socio-politiche di tipo clanico, regolate da principi giuridici risalenti alla tradizione consuetudinaria, così come codificata nei differenti *Kanun* normativi nelle diverse regioni del Paese. Ai suoi inizi, il Partito del Lavoro non poteva certo contare su un appoggio di massa e dunque non gli fu facile proporsi come la novità "messianica" che pure affermava essere attesa da tempo da parte dell'intera popolazione. La dottrina marxista, a causa della sua totale estraneità alla cultura del Paese, dovette ricercare più solidi appoggi, possibilmente posti su basi già esistenti, pena il suo inevitabile eradicamento. Divenne necessario costruire un originale modello comunicativo, affinché il nuovo sistema senza soverchie difficoltà fosse percepito dai più. Tale esigenza fu conseguita adeguando alla costruenda società socialista alcuni di quegli aspetti dell'ancestrale cultura racchiusa nei *Kanun*, che pure si intendeva contrastare. Così, con estrema disinvoltura, parti del codice consuetudinario furono piegati alle esigenze del potere politico<sup>5</sup>.

Malgrado gli sforzi, l'impresa compiuta fino ad allora non venne ritenuta ancora sufficiente: restando il primo obbiettivo il rafforzamento del potere, fu deciso di ricercare all'interno del patrimonio nazionale altri capisaldi ai quali assicurare ulteriori elementi dell'ideologia enverista. Uno di questi fu individuato in una aggiornata riproposizione della figura di Skënderbeg e del suo ruolo di invitto condottiero militare. Immagine divenuta popolare a partire dai tempi della *Rilindja*, la vicenda di Gjergj Castrioti venne arditamente e intelligentemente associata a quella del novello comandante in capo, Enver Hoxha. Attraverso il processo dialettico marxista-leninista di cui si è detto, l'eroe nazionale, una volta in più dopo l'epoca risorgimentale, fu riscoperto dalla nuova dirigenza comunista e «interpretato non solo come il

<sup>4</sup> Cfr. R. DEVOLE, *L'immigrazione albanese in Italia*, Roma 2006, p. 69.

<sup>5</sup> Cfr. P. RAGO, *Tradizione, nazionalismo e comunismo nell'Albania contemporanea*, Roma 2011, pp. 122-144.

fondatore dello Stato, ma anche come rivoluzionario sociale, come condottiero delle masse, come generale partigiano»<sup>6</sup>.

Gjergj Castriota, universalmente conosciuto come Skënderbeg (1405-1468), apparteneva a una famiglia di piccoli feudatari proprietari terrieri. Divenuto un condottiero militare, la sua storia di cui si era persa traccia nei secoli, era stata riesumata al tempo della *Rilindja* per essere divulgata, in un primo momento, tra gli uomini dei circoli patriottici italo-albanesi di Calabria. Questo processo di rivisitazione fu elaborato dall'*arbëresh* Girolamo De Rada che, per mezzo delle sue creazioni letterarie, contraddistinte da un'impronta fortemente romantica sulla scia dello spirito del tempo, aveva inteso ricostruire artificiosamente le gesta dell'eroe. Rivestito il Castriota «di un'aurea leggendaria, in modo da far maturare tra i propri compatrioti una coscienza nazionale assente fino a quel momento»<sup>7</sup>, la produzione di De Rada avrebbe poi fornito un importante riferimento – a dire il vero, più di tipo culturale che storico – ad altri intellettuali albanesi che vivevano in varie regioni dei Balcani, i quali, come lui, prendevano attivamente parte nel movimento risorgimentale.

Cento anni dopo, la figura e la personalità dell'eroe vennero compiutamente delineate nella corposa relazione tenuta dal Primo ministro Mehmet Shehu durante la seconda Conferenza internazionale di studi albanologici, svoltasi a Tirana nel gennaio 1968 in occasione del V centenario della morte del Castriota. Tale documento può essere a ragione considerato il testo più completo prodotto dal regime riferito allo sviluppo del culto laico del campione nazionale. Nel suo retorico intervento, in cui esponeva l'interpretazione che il regime comunista proponeva al mondo intero, Shehu tratteggiò il ruolo avuto da Skënderbeg nella storia dell'Albania del Quattrocento e la resistenza da lui opposta all'avanzata ottomana, mettendo in luce le affinità con l'attuale condottiero Enver Hoxha. Shehu altresì pose in grande risalto, a lato dell'indubbio merito militare, l'indomita volontà del Castriota di spendersi per il suo popolo pur «circondato da nemici [...]. Da qui il passo era breve per dar vita a un quadro [...] della storia che vedeva in Skënderbeg un importante gradino verso il compimento della missione storica del popolo albanese nella figura del dittatore Enver Hoxha»<sup>8</sup>. Nel documento venne

<sup>6</sup> O.J. SCHMITT, *Skënderbeu*, Tirana 2009, p. 444.

<sup>7</sup> *Conoscere l'Albania*, cur. E. DALIPI - A. DALIPI, Tirana 2012, p. 25.

<sup>8</sup> SCHMITT, *Skënderbeu* cit., p. 445.

dunque reso esplicito l'innalzamento di Hoxha, quale padre della patria<sup>9</sup>, a novello Skënderbeg, mostrando l'attualità di quest'ultimo all'interno della società contemporanea guidata dal Partito del Lavoro, definitivo erede della gloriosa tradizione di lotta del popolo schipetaro.

Detto tutto ciò, va rimarcato che quasi al pari degli Illiri, nemmeno per il Castriota si era in possesso di attendibili testimonianze che gettassero luce sulla sua vita e le sue gesta. Ciononostante, l'esaltazione della sua figura fu giudicata da Hoxha un compito prioritario a cui era chiamata la propaganda del Partito e tra la popolazione venne surrettiziamente instillata l'idea che «la guerra di liberazione, condotta da Skënderbeg, aveva plasmato nel popolo albanese il sentimento di un ardente patriottismo. L'eco dell'epopea del XV secolo rimane vivo nei tempi. Il ricordo di Skënderbeg è stato profondamente conservato nel cuore delle masse popolari»<sup>10</sup>. I cittadini furono straordinariamente incoraggiati a conoscerne e ad apprezzarne le gesta poiché, secondo l'ideologia del Partito «le tradizioni della lotta per la libertà sono state trasmesse da una generazione all'altra, sono state arricchite per diventare una grande forza morale che ha messo le ali ai piedi degli Albanesi»<sup>11</sup>. Quando poi il regime lo ritenne necessario – e ciò accadde spesso – le imprese del Castriota furono contestualizzate alle circostanze contemporanee. Fu così glorificata la lotta contro il nemico ottomano invasore, il quale venne identificato con i nuovi antagonisti rappresentati dalle due superpotenze, combattute senza tregua dal Partito. È ancora lo stesso Shehu ad affermare: «Per questa ragione, la resistenza leggendaria del popolo albanese sotto Skënderbeg contro le truppe turche ispira noi altri Albanesi, anche noi dei nostri giorni, nella nostra lotta senza precedenti contro i nemici crudeli e potenti imperialisti e revisionisti»<sup>12</sup>.

Al contempo, venne del tutto rimossa quella parte della vita del Castriota trascorsa al servizio dell'impero ottomano, come pure oscurato il ricordo del combattente per la causa della Chiesa cattolica e perciò investito dal pontefice del titolo di «atleta di Cristo». Non va poi dimenticato un ulteriore aspetto messo in evidenza dalla narrazione ufficiale: le imprese militari di Skënderbeg furono presentate come l'unico vero ostacolo posto alla incombenza minaccia venuta dall'Oriente. Venne tuttavia omesso intenzionalmen-

<sup>9</sup> Cfr. M. SHEHU, *Le cinquième centenaire de la mort du héros national albanais Georges Kastriot-Skanderbeg*, «Studia Albanica», 6/1 (1968), pp. 3-18.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 9.

te che esse, sebbene avessero impedito per un quarto di secolo alle armate ottomane di dilagare nella parte occidentale dei Balcani, erano successive di un cinquantennio allo svolgimento di altri eventi che avevano segnato la definitiva estromissione dai Balcani dell'Impero Bizantino. Come infatti è noto, già alla fine del XIV secolo gli Ottomani erano ampiamente presenti nella penisola. Nel 1371, sul fiume Marizza in Bulgaria (Evros in Grecia), ma soprattutto nel 1389 al Campo dei Merli presso Prishtina, capitale dell'attuale Kosovo, si svolsero le maggiori battaglie che ebbero straordinarie conseguenze sul futuro di questa parte del continente. Soprattutto nella seconda combatterono, uniti contro l'incombente minaccia, Polacchi e Ungheresi, Valacchi e Bosniaci, Albanesi e Serbi, divenendo tale scontro, nell'immaginario collettivo di questi popoli, ma soprattutto nella storia nazionale serba<sup>13</sup>, un evento eminente<sup>14</sup>. Eppure, all'epoca di quegli eventi il Castriota non era nemmeno nato.

Allo scopo di mettere palesemente in risalto la figura dell'eroe, all'inizio degli anni Ottanta Enver Hoxha incaricò la figlia Pranvera di elaborare un progetto di costruzione di un museo, concepito come luogo memoriale, da erigersi all'interno delle mura della fortezza di Kruja<sup>15</sup>. Inaugurato nel novembre del 1982 quale grande metafora dell'ideologia del regime, una sua visita ancorché virtuale è utile a chiarire il percorso intrapreso dalla dirigenza albanese allo scopo di arrogarsi la memoria dell'eroe. Nella sezione medievale è stata rappresentata, per mezzo di parecchie raffigurazioni pittoriche e scultoree accompagnate da scarsi testi, la strenua resistenza degli Albanesi guidati dal Castriota; è stato poi evidenziato che gli schiпетari, primi e originari abitanti della regione, furono costretti fatalmente a soccombere contro un nemico ben più potente e agguerrito che ne interruppe improvvisamente la vivace crescita economica e sociale. Ci si consenta di aprire qui una breve digressione sulla improbabile narrazione presentata dal regime. Pur negando la presenza di attività mercantili precedenti all'invasione ottomana,

<sup>13</sup> Tra i tanti che hanno studiato quell'avvenimento anche la serbo-statunitense Jasminka Udovički conferma l'alleanza tra Serbi e Albanesi nella battaglia del Campo dei Merli: «In Kosovo gli Albanesi hanno combattuto fianco a fianco ai Serbi ed agli eserciti cristiani; su questo esistono ancora canti epici in albanese, i quali sono stati cantati tradizionalmente dai bardi albanesi e serbi»: J. UDOVIČKI, *Shkëlqimi dhe rënia e idesë ballkanike*, in *Makthi etnik i Jugosllavisë*, cur. J. UDOVIČKI - J. RIDGEWAY, Tirana 1998, p. 28.

<sup>14</sup> Cfr. A. BIAGINI, *Storia dell'Albania dalle origini ai nostri giorni*, Milano 1998, pp. 11 ss.

<sup>15</sup> Kruja, capitale nel secolo XII del locale principato di Arbër, fu conquistata all'inizio del XV secolo dagli Ottomani; nel 1443 essa venne ripresa da Skënderbeg, che la difese da ben tre assedi fino alla sua morte, avvenuta nel 1468.



esercitate soprattutto nelle poche città marinare privilegiate per questo dalla posizione geografica (Antivari, Dulcigno, Scutari, Alessio, Durazzo e Valona), le condizioni di vita non dovevano corrispondere troppo alla vulgata diffusa dalla propaganda di Stato. Le continue campagne di guerra provocate dall'esercito bizantino tra i secoli XI e XIV avevano oltremisura impoverito la già non opulenta vita dei contadini balcanici – tra cui gli Albanesi – i quali, vivendo tra stenti e privazioni, erano pure sottoposti a scorrerie e a razzie di ogni tipo. La storica statunitense Barbara Jelavich, che giunge alle stesse conclusioni di molti altri colleghi, descrive efficacemente il probabile panorama di quegli anni, quando afferma che gli abitanti di quelle regioni «vedevano loro stessi senza speranza. Spesso accadeva che ampie zone si spopolassero a causa di migrazioni forzate o di massacri. Nonostante ciò, anche in periodi di pace, la vita era terribilmente difficile. La maggior parte della gente riusciva a garantirsi la vita quotidiana lavorando la terra o custodendo il bestiame e la cura degli animali era la loro principale occupazione. Coloro che vivevano in prossimità del mare avevano la possibilità di divenire pescatori, marinai oppure pirati [...]; la condizione di coloro che lavoravano nelle terre della nobiltà o della chiesa e che erano legati alla terra secondo differenti modi di servitù poteva essere ancora peggiore»<sup>16</sup>.

Tornando al memoriale di Kruja, di esso ne è stata offerta una suggestiva descrizione dai coniugi Champseix, professori francesi di liceo residenti a Tirana negli anni Ottanta. Parlando del maestoso edificio, essi affermano che «questo 'castello' [...] contiene un museo straordinario. Esso è vuoto, ovvero riempito oltremodo con oggetti del tutto artificiali. Statue giganti di gesso, vetri colorati e un immenso affresco secondo il gusto dei cartoni animati riportano al tempo dell'eroe nazionale. Una copia delle sue armi, che si trovano a Vienna, è collocata nell'abside di una grande sala che ti spinge ineluttabilmente a pensare a una chiesa: le forme dei luoghi santi restano immutate anche nel paese dell'ateismo ufficiale. Una piccola sala, definita [...] 'la sala delle decisioni di Skënderbeg', un'altra che rappresenta la sua biblioteca e alcuni mobili pesanti e maestosi sono stati collocati per alimentare

<sup>16</sup> B. JELAVICH, *Historia e Ballkanit*, I, Tirana 1999, pp. 38-39.

l'illusione. Sembra di essere in un sogno [...] In un'ultima sala le opere di Enver Hoxha sono mischiate con le opere storiche dedicate a Skënderbeg»<sup>17</sup>.

Approfondendo l'esame di questa inconsueta simbologia, lo studioso albanese Egin Ceka commenta il tentativo di Enver Hoxha di paragonarsi alla figura del condottiero, elemento quest'ultimo peraltro facilmente desumibile dall'osservazione di una serie di targhe appese in un particolare ambiente del museo. Su una di queste placche di mattoni rossi si legge: «Gli Albanesi si uniranno tutti con entusiasmo come un unico corpo intorno a quel comandante che farà levare di nuovo sulle montagne della patria la nera aquila di Skënderbeg». Scrive ancora Ceka: «La terminologia con la quale viene descritto Skënderbeu spiega la tendenza a compararlo con il ruolo [...] che Enver Hoxha pretendeva di ricondurre a sé e la storia ufficiale comunista a lui»<sup>18</sup>. Ancora di più, la figura dell'eroe venne raffrontata con quella di un profeta biblico «il quale preannuncia la venuta del Messia e per il quale profetizza segni e criteri grazie ai quali il Messia potrà essere conosciuto dal popolo prescelto. Guardando attentamente Skënderbeg esposto in vari ritratti sulle pareti del museo gli Albanesi erano invitati, e di fatto lo sono ancora oggi, a scorgere in lui le sembianze di Enver Hoxha»<sup>19</sup>.

Eppure, a uno sguardo che non sia quello albanese fatalmente offuscato dalla martellante propaganda del Partito, risulta immediatamente evidente la scarsa attendibilità delle informazioni, la cui inaffidabilità fu peraltro confermata, forse in modo inavvertito, da un commento della stessa ideatrice del monumento. In occasione dell'imminente 25° anniversario dell'inaugurazione del manufatto, Pranvera Hoxha rilasciò un'intervista nella quale attestava la vacuità del progetto tanto puntigliosamente voluto anni addietro proprio dal padre. La figlia del dittatore ammise, infatti, di non aver dimenticato i tentativi messi in atto dalla propaganda del regime: «Mi ricordo che la costruzione del museo era causa di un altro problema. Vale a dire, non esisteva alcun tipo di oggetto autentico da sistemare in esso, eccetto una vecchia campana del tempo di Skënderbeg scoperta a Lezha e un paio di altre cose: se non sbaglio una spada ritrovata in un villaggio presso Kruja e nient'altro. Questo è anche uno dei motivi per cui nel museo di Kruja sono state utilizzate molte opere d'arte, dal momento che mancavano oggetti reali, autentici. In altre

<sup>17</sup> E. CHAMPSEIX - ZH.P. CHAMPSEIX, *Shqipëria ose logjika e dëshpërimit*, Tirana 2000, pp. 268-269.

<sup>18</sup> E. CEKA, *Muzeu kombëtar dhe muzeu i Skënderbeut si institucione të religjionit civil shqiptar të komunizmit*, «Përpjekja», 21 (2005), pp. 121-147: 124.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 141.

parole, a tale mancanza si doveva supplire con opere d'arte. Pertanto, oltre a noi progettisti dell'edificio, c'era anche il gruppo degli artisti che doveva realizzare tali opere d'arte. Per esempio, c'era la sala principale della spada e dell'elmo, i quali non esistevano, come pure le battaglie di Skënderbeg: tutti dovevano essere sostituiti con opere d'arte. [Molti artisti] hanno collaborato da vicino per creare tutte quelle vetrate colorate, poiché era obbligatorio sostituire con opere d'arte gli oggetti, dato che questi non esistevano»<sup>20</sup>.

Come affermato poc'anzi, la figura dell'eroe fu esibita quale elemento della resistenza tutta albanese esercitata a fronte dell'avanzata del male assoluto proveniente da Oriente e, allo stesso tempo, arditamente messa a confronto con quella del moderno dittatore, paladino dell'indipendenza nazionale minacciata dai nuovi nemici, e rappresentante del partito delle masse da lui guidato. A tale riguardo è ancora Mehmet Shehu ad affermare: «La gloria della nostra guerra antifascista di liberazione nazionale è intimamente connessa alla gloria del passato, all'esperienza secolare del nostro popolo, al positivo patrimonio morale, politico e culturale delle generazioni precedenti. La guerra leggendaria del popolo albanese sotto Skënderbeg è stata una potente fonte ispirativa per il nostro popolo nella guerra di liberazione nazionale»<sup>21</sup>. Mettendo in atto il suo temerario tentativo, Enver Hoxha venne indubbiamente agevolato dall'aver avvocato alla sua persona anche la carica di comandante supremo delle forze armate. Egli, infatti, appropriandosi del ricordo delle gesta di Skënderbeg, giunse a mettere a punto una totale identificazione tra la persona del principe combattente e sé stesso, rivoluzionaria guida della nuova Albania. Scrive Artan Fuga: «Era facile identificare il numero uno del regime con il comandante militare perché gli stessi capi albanesi avevano combattuto sulle montagne contro gli occupatori stranieri. Nel ricordo collettivo della nazione la figura predominante del numero uno era quella del comandante militare. Questa figura è conservata e rafforzata dalla logica del potere totalitario»<sup>22</sup>. È ancora Fuga a descrivere come il dittatore «assume immediatamente l'aspetto di un condottiero militare e dunque i suoi rapporti con gli altri sono sottoposti a una norma particolare [...] dove gli individui non sono più semplici cittadini [...] ma militari [...]. L'esisten-

<sup>20</sup> Una intervista è per esempio disponibile al sito: <https://memorie.al/projekti-i-pranvera-hoxhes-per-muzeun-e-krujes-ishte-diletant-une-i-bera-shume-ndryshime-deri-sa-deshmia-e-ralle-projektuesit-te-njohur-si-me-genjeu-e-bija-enverit-se-do-me/> (ultimo accesso siti web al 13-03-2025).

<sup>21</sup> SHEHU, *Le cinquième centenaire de la mort* cit., p. 13.

<sup>22</sup> A. FUGA, *Shtigje drejt guvës së gjarprit*, Tirana 2004, p. 97.

za della nazione si presenta continuamente come una condizione di guerra e di disponibilità bellica di fronte a un nemico reale o immaginario, come una guerra in cui colui che si trova a capo impone i suoi ordini come vuole»<sup>23</sup>.

Procedendo in tal modo, il Partito del Lavoro riuscì nel tentativo di assolutizzare la figura di Hoxha quale leader carismatico agli occhi dell'intera nazione. Una simile azione, non priva di spregiudicatezza, non era peraltro sconosciuta alla cultura albanese, società poco abituata all'esercizio della critica e dell'approfondimento e perciò portata a riconoscere come guida assoluta un unico interlocutore, indipendentemente dai meriti o dai demeriti attribuitigli. Se infatti si eccettua Skënderbeg, la storia albanese non ha prodotto altri modelli da poter essere richiamati con altrettanta efficacia. Bene spiegano questa identificazione i coniugi Champseix quando affermano che «Skënderbeg, divenuto generale nel serraglio, sollevò il suo piccolo paese contro un impero, per amore dell'indipendenza. Hoxha, lo stalinista, rifiutandosi di sottomettersi, cacciò dal suo territorio la 'superpotenza revisionista'. Tutto è fatto perché le due figure si confondano»<sup>24</sup>.

Infine, la figura dell'eroe poté essere utilizzata come esempio per sottolineare la politica di equidistanza dai due blocchi politici, avviata soprattutto in seguito alla rottura dei rapporti con l'Unione Sovietica. In molti discorsi del dittatore, oltre alle condanne pronunciate contro l'Occidente, ritorneranno puntuali i paralleli tra la incessante lotta combattuta dal Castriota contro potenti nemici e quella altrettanto ardua da lui stesso affrontata contro i moderni pericoli e in modo particolare contro il revisionismo sovietico. Con il fedele aiuto del Partito del Lavoro, assimilato in questo ai cavalieri raccolti intorno a Skënderbeg, Hoxha si impegnavo a difendere la patria dai nemici esterni come pure da quelli interni, dai traditori e dai collaboratori con le forze straniere.

Sorpassando addirittura il pur glorioso modo di agire di Skënderbeg, il Partito «aveva apportato non solo la liberazione nazionale, ma anche la liberazione sociale, attraverso l'instaurazione del potere popolare, che rappresenta la dittatura della classe operaia e del regime socialista»<sup>25</sup>. Era stato peraltro lo stesso Segretario generale a tracciare nel 1965 un parallelismo tra l'eroe e il partito: «Il nostro piccolo popolo, con un tanto glorioso passato, che

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 96-97.

<sup>24</sup> E. CHAMPSEIX - ZH.P. CHAMPSEIX, *57 boulevard Staline. Chroniques albanaise*, Paris 1990, pp. 57-58.

<sup>25</sup> SHEHU, *Le cinquième centenaire de la mort* cit, pp. 14-15.

stupì il mondo difendendo per venticinque anni di seguito la civiltà europea dalle orde musulmane, spinto dal nostro leggendario eroe Gjergj Kastrioti Skënderbeu, dopo aver cacciato gli stranieri dalla patria albanese durante la Seconda guerra mondiale, sotto la guida del Partito del Lavoro liberò una volta per sempre la terra santa, lavata con fiumi di sangue per la libertà e l'indipendenza durante i secoli dai nostri avi. Adesso i discendenti degli Illiri e del Castrioti, pieni signori nella loro patria libera e sovrana, lavorano senza posa per rendere la nuova Albania socialista un paese ogni anno più bello, più fiorito, più forte e più inviolabile per ogni nemico»<sup>26</sup>.

Dunque, ancor prima del discorso pronunciato da Mehmet Shehu, che scaturiva dalla pura ideologia ma a suo modo possedeva un sapore scientifico, Enver Hoxha aveva già divulgato apertamente una figura del Castrioti che non aveva esitato a identificare con sé stesso. Al di là dei valori "positivi" che con questa operazione il dittatore avrebbe voluto comunicare, in realtà offrì al mondo intero l'immagine «simbolo di un regime isolazionista [...] paranoide e xenofobo, con una eredità che ancora oggi pesa sulla società albanese»<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> SULSTAROVA, *Ligjërimi nacionalist në Shqipëri* cit., pp. 92-93.

<sup>27</sup> SCHMITT, *Skënderbeu* cit., p. 448.



EMANUELA COSTANTINI

## LA MEMORIA DELLA BATTAGLIA DI KOSOVO POLJE DALLE ORIGINI A MILOŠEVIĆ

### 1. *Introduzione*

Studiare il medievalismo in Serbia nella fase di dissoluzione della Repubblica Socialista Federativa di Jugoslavia è un compito di estremo interesse e allo stesso tempo molto complesso. Il rapporto con il Medioevo è condizionato in primo luogo dalla definizione che si assume di quell'epoca e in uno spazio come quello balcanico questo aspetto non è secondario. Al contrario di quanto avvenuto in altre aree dell'Europa centrale e occidentale, infatti, la scomparsa degli antichi Stati medievali non ha coinciso con una fase di sviluppo di ordinamenti politici dinastici regionali, di un Rinascimento culturale, di un'intensa attività commerciale con altre aree. L'occupazione dei territori dell'antico Regno di Serbia da parte dell'Impero ottomano determinò la subordinazione a un potere il cui centro era collocato in Asia Minore, uno scarso sviluppo dei centri di studio e di istruzione (il primo istituto di formazione laico in Serbia fu fondato nel 1808) e un'economia legata soprattutto alle attività agricole e di allevamento con limitati scambi con l'estero<sup>1</sup>. Così, se è vero che la definizione di Europa orientale è frutto dell'applicazione di una chiave interpretativa storico-politica che per il periodo medievale e l'età moderna deve tener conto del fatto che numerose dinamiche economiche, culturali e politiche furono analoghe nello spazio occidentale e in quello

<sup>1</sup> L'aspetto economico è considerato centrale, ad esempio, da Iván T. Berend, il quale ha tra l'altro individuato nell'invasione ottomana il momento in cui si arrestò la crescita dei settori produttivi dell'Europa balcanica, pregiudicandone lo sviluppo precapitalistico, a differenza di quanto accadde nell'Europa settentrionale e occidentale. I.T. BEREND, *The historical evolution of Eastern Europe as a region*, «International Organization», 2/40 (1986), pp. 329-346.

centro-orientale del continente<sup>2</sup>, nell'area sud-est europea si evidenzia invece una disomogeneità. È vero che la comparsa dell'Impero ottomano segna comunque una frattura rispetto alla fase dei regni dinastici medievali, ma essa inaugura l'inizio di un'età moderna quantomeno diversa rispetto a quella che si sviluppa nella parte occidentale e centro-settentrionale del continente. In questo senso per il Sud-Est europeo è il 1453, e non l'inizio del primo colonialismo, il punto di partenza di una nuova fase storica. Più specificamente per la Serbia, la conquista ottomana del territorio determinò la scomparsa dello Stato regionale dei Nemanjić, ma non avviò un processo di modernizzazione dello spazio balcanico.

Rispetto alla classica e ormai superata immagine di un Medioevo buio e conservatore, la storiografia serba ha riprodotto precocemente l'immagine di un periodo caratterizzato da uno Stato dinastico forte, esteso e culturalmente fiorente, pienamente integrato nella cristianità ortodossa, la cui esistenza fu interrotta dall'inizio dell'oscurantismo turco-ottomano. Non a caso alla lunga fase della sottomissione a Istanbul sono stati dedicati un numero di studi relativamente esiguo, laddove le ricerche sulle origini del popolo serbo e sulle sue tradizioni sono state molto numerose<sup>3</sup>. Esse hanno tradizionalmente recepito la narrazione nazionalista di impronta herderiana e tradizione perennista, rispetto alla quale la dominazione ottomana rappresenta una parentesi. Come è logico attendersi, questo tipo di interesse si è indebolito durante la fase socialista ma è tornato, invece, a partire dagli anni Ottanta dello scorso secolo. In questo saggio si intende analizzare proprio l'inizio di quest'ultima fase partendo dal contesto politico che ne ha favorito il recupero.

Filippo Carlà nel suo lavoro sul recupero dell'antichità negli anni di Milošević cita lo studio di Benedict Anderson sulle nazioni come comunità immaginate e, si potrebbe dire, costruite, progettate. Secondo Anderson nell'autodefinirsi le nazioni tendono ad oggettivizzare una parte del passato, semplificandola e rendendola nel discorso nazionale passaggio naturale di un'evoluzione che conduce fino al presente secondo una prospettiva teleo-

<sup>2</sup> A. FARA, *Italia ed Europa centro-orientale tra Medioevo ed Età moderna. Economia, Società, Cultura. Riflessioni a mo' di introduzione*, in *Italia ed Europa centro-orientale tra Medioevo ed Età moderna. Economia, Società, Cultura*, cur. A. FARA, Heidelberg 2022, pp. 3-12, disponibile al sito: <https://heiup.uni-heidelberg.de/catalog/book/832> (ultimo accesso siti web al 19-05-2025).

<sup>3</sup> B. STOJKOVSKI, *Serbian scientific institutions and medieval research*, «Reti Medievali Rivista», 18/1 (2017), pp. 567-577, disponibile al sito: <http://www.serena.unina.it/index.php/rm/article/view/5093/5708>.



logica. In questo processo, sostiene Carlà, svolge un ruolo di primo piano il patrimonio culturale materiale<sup>4</sup>. Per la verità, anche adottando una diversa lettura della nazione, secondo la prospettiva perennista tradizionalmente ricondotta ad Anthony Smith, secondo cui le nazioni sono comunità che affondano le loro radici molto indietro nel tempo e che si sono trasformate mantenendo un nucleo forte di tradizioni che continuano a identificarle, il discorso non cambia. Recuperare la nazione, farla riemergere dal suo sonno secolare, comporta l'identificazione di prove della sua esistenza. Di conseguenza, il fatto che il nazionalismo abbia bisogno di *topoi* identitari prescinde dalla sua lettura come fenomeno politico legato a una comunità preesistente o meno. Certo, la tradizione di riferimento può essere "inventata", secondo la definizione di Hobsbawm<sup>5</sup>, o riscoperta. In ogni caso, molto spesso, anche quando l'identità di una nazione si ricollega a elementi del presente (lingua, religione, territorio), si guarda al passato per dimostrarne la sedimentazione. L'immaginario della comunità nazionale viene collegato a una dimensione materiale e a miti. Il mito, secondo Emilio Gentile, è «un insieme di credenze e di idee, di ideali e di valori, condensati in un'immagine simbolica, che muove all'azione l'individuo e le masse suscitando in essi fede, entusiasmo e volontà di agire»<sup>6</sup>. Delle immagini simboliche fanno parte anche i luoghi, come bene illustrato nel saggio di Olga Kalashnikova in questo volume<sup>7</sup>. L'autrice ricorda la definizione di Pierre Nora di *lieux de mémoire* come luoghi identitari per le comunità nazionali<sup>8</sup>. Così come la battaglia di Kulikovo

<sup>4</sup> F. CARLÀ, *La tetrarchia di Slobodan Milošević. Imperatori tardoantichi nella Serbia degli anni Novanta*, in *Sulle spalle degli antichi. Eredità classica e costruzione delle identità nazionali nel Novecento*, cur. J. BASSI - G. CANÈ, Milano 2014, pp. 69-81:70.

<sup>5</sup> *L'invenzione della tradizione*, cur. E.J. HOBSBAWM - T. RANGER, Torino 1987.

<sup>6</sup> E. GENTILE, *La Grande Italia: il mito della nazione nel XX secolo*, Roma-Bari 2006, p. XIV.

<sup>7</sup> Cfr. O. KALASHNIKOVA, *Dal campo di Kulikovo al grande schermo: la battaglia del 1380 nel discorso pubblico sovietico (1980)*, in questo volume.

<sup>8</sup> P. NORA, *Les Lieux de Mémoire*, Paris 1984-1992, 3 voll.

per la Russia, quella di Kosovo Polje, di appena nove anni successivi, per la Serbia, ha svolto una funzione di questo genere nel corso della storia.

## 2. *Kosovo polje, luogo di memoria*

In questa sede si è scelto di trattare la memoria della battaglia che fu combattuta il 28 giugno 1389 a Kosovo Polje (la Piana dei Merli), per il ruolo che ha persistentemente rivestito nel corso della storia serba dal suo verificarsi a oggi, sia pure attraverso chiavi di lettura diverse. In questo senso rappresenta una forma di medievalismo senza soluzioni di continuità. La sua funzione di “luogo di memoria” per la comunità serba è legata anche al suo esito: una sconfitta, il che rende la Serbia uno dei Paesi che ha scelto come mito fondativo per la propria storia un passaggio negativo del suo percorso di affermazione politica.

Nonostante la battaglia sia inserita nella storia della conquista ottomana dell'Europa sud-orientale, non sono gli eredi dello Stato vincitore, i Turchi, a porla al centro della tradizione nazionale. Invece, essa è centrale e ricorrente per le vicende di tutte le formazioni statali che si sono succedute intorno al nucleo della Serbia dalla formazione dello Stato nazionale a oggi, ossia da quasi duecento anni e con il succedersi di sei formazioni statuali (Principato/Regno di Serbia; Regno dei Serbi, Croati e Sloveni; Regno di Jugoslavia; Repubblica Socialista Federale di Jugoslavia; Repubblica di Jugoslavia; Repubblica di Serbia e Montenegro; Repubblica di Serbia).

La memoria della battaglia di Kosovo Polje si è tramandata nel corso del tempo attraverso forme di mitizzazione che hanno gradualmente fatto perdere affidabilità scientifica al contenuto della ricostruzione<sup>9</sup>. Le scarse informazioni valide dal punto di vista storico riguardano pochi elementi, a partire dalla data dello scontro tra l'esercito del Regno di Serbia e quello dell'Impero ottomano: il 15 giugno (secondo il calendario giuliano) o il 28 giugno del 1389.

Quel giorno, un contingente dell'esercito ottomano guidato dal sultano Murad I, combatté contro l'esercito di una coalizione cristiana capeggiata dal principe serbo Lazar Hrbeljanović. Tra le fila di quest'ultimo erano arruolati uomini provenienti da vari popoli, inclusi Albanesi e Bosniaci, guidati dal

<sup>9</sup> M. POPOVIĆ, *Vidovdan i časni krst: ogled iz književne arheologije*, Beograd 1976, p. 14.

principe Vladko Vuković<sup>10</sup>. Della battaglia conosciamo informazioni essenziali, ma non complete. Le fonti sono infatti scarse e contraddittorie e si sono precocemente mescolate con una tradizione leggendaria, il che ci impedisce di avere la certezza sul suo esito, sul numero delle vittime, persino sull'impatto che ebbe nel processo di conquista del territorio serbo da parte dei Turchi ottomani<sup>11</sup>.

Nonostante questo, nel corso dei secoli successivi si sedimentò una memoria che rese centrale sia la data che il luogo. Nel caso specifico di Kosovo Polje per la Serbia, in effetti, il concetto di *lieu de mémoire* di Nora va inteso in senso bidimensionale, perché ha interessato anche la data, rendendola ricorrente nel calendario storico di quel territorio. Quell'evento viene in effetti ancora oggi commemorato come "giorno di San Vito" e "giorno della battaglia di Kosovo Polje", a seconda che l'attenzione cada sul giorno o sul luogo.

Il 28 giugno rimase giorno simbolico che identificava e tramandava la memoria del sacrificio del popolo assoggettato agli Ottomani non cristiani, un passaggio che aveva aperto le porte a una popolazione musulmana che aveva occupato uno spazio della cristianità e l'aveva minacciata e sconfitta. A partire dall'Ottocento e più ancora nel Novecento la classe dirigente serba e jugoslava scelsero volutamente quella data come fondamentali della costruzione dello Stato nazionale.

Allo stesso modo il Kosovo assunse, per lo Stato serbo e jugoslavo, un'importanza che andava ben al di là della posizione strategica o dell'importanza dal punto di vista economico. Il Kosovo era stato nel Regno di Serbia medievale il territorio in cui erano concentrati i principali monasteri della tradizione ortodossa, a Peč, Dečani, Priština. Era la terra che custodiva la tradizione religiosa e dall'Ottocento ricollegarlo al nuovo Stato serbo, sorto dalla progressiva disgregazione dell'Impero ottomano nei Balcani, ebbe il significato di reintegrare quella vicenda nella tradizione che lo Stato nazionale intendeva recuperare.

### 3. Dalla religione alla politica

Nei secoli successivi alla battaglia, in cui il territorio serbo era stato conquistato dall'Impero ottomano, la tradizione legata all'evento si mantenne

<sup>10</sup> I. ČOLOVIĆ, *The Kosovo Myth*, «Helsinki Bulletin», 152 (2019), pp. 1-17: 1.

<sup>11</sup> O. ZIROJEVIĆ, *Kosovo u istorijskom pamćenju (mit, legende, činjenice)*, «Republika», 111 (1995), pp. 9-24: 9.

attraverso la sacralizzazione dei protagonisti. In particolare, già all'inizio del XV secolo, la *Cronaca di Peć* ricostruisce la vicenda mescolando fatti storici ed elementi che attribuiscono agli eventi un'aura mistica. La figura di Lazar Hrbeljanović veniva presentata come quella di un martire, che prima dello scontro decisivo avrebbe ricevuto in sogno la richiesta di scegliere tra la salvezza terrena e quella celeste, per sé e per il suo popolo. Il sacrificio del principe avrebbe dunque garantito, secondo questa ricostruzione, la beatitudine eletta ai serbi<sup>12</sup>. In assenza di una cultura laica nel Sud-Est europeo sotto-messo dagli Ottomani, furono quindi autori di estrazione religiosa che tramandarono l'immagine di una comunità ortodossa, quella serba, che aveva mantenuto una propria identità spirituale grazie alla memoria di capostipiti-eroi che si erano sacrificati per la fede. In questa fase, la mitizzazione della battaglia non ha una connotazione eminentemente politica, funge piuttosto da giustificazione per rivendicare l'esistenza e il diritto a mantenere una propria tradizione religiosa per i serbi dell'Impero ottomano<sup>13</sup>.

Tra la fine del Seicento e la metà del Settecento la memoria di Kosovo Polje si modificò, acquisendo anche una funzione politica e circolando al di fuori del territorio serbo.

Dorđe Branković, a partire dal 1690 scrisse le *Cronache slavo-serbe*, in cui la scomparsa del Regno di Serbia veniva ricostruita con il fine di legittimare il suo diritto a regnare in un eventuale nuovo Stato sorto dalla perdita di territori da parte dell'impero ottomano nei Balcani. Il ruolo di oppositori strenui degli infedeli musulmani nell'opera di Branković viene riservato ai serbi, che assumevano così il diritto a riconquistare l'indipendenza<sup>14</sup>. Mezzo secolo dopo, Vasilije Petrović, nella *Storia del Montenegro* pubblicata nel 1754, compì un'operazione analoga ricostruendo la battaglia per legittimare i sovrani montenegrini come eredi della dinastia Nemanjić<sup>15</sup>.

Il cambiamento di paradigma era legato al nuovo contesto politico: mentre diventava palese la crisi dell'Impero ottomano, nel Sud-Est europeo si prospettava la nascita di nuovi ordinamenti statuali legati al passato. Anche

<sup>12</sup> M. POPOVIĆ, *Vidovdan i časni krst*, Beograd 2007, pp. 16-17; A. ARRU, *Un caso di uso politico della storia: la Battaglia della Piana dei Merli (1389)*, «Acta historica et archaeologica Mediaevalia», 30 (2009-2010), pp. 93-118: 104.

<sup>13</sup> A. PITASSIO, *Balcani nel caos. Storie e memorie di Vasilije Petrović, Paisij Hilendarski, Sofronij Vračanski*, Napoli 2003, p. LXIII.

<sup>14</sup> R. SAMARDŽIĆ, *Count Djordje Branković's Political and Historical Impact on the Serbs*, «Harvard Ukrainian Studies», 10/3-4 (1986), pp. 508-523.

<sup>15</sup> PITASSIO, *Balcani nel caos* cit., p. XLVII.

il mito della battaglia di Kosovo Polje si svincolava, quindi, da una lettura esclusivamente religiosa, diventando fondativo di una tradizione popolare/nazionale. Nel Settecento quel passaggio storico diventò espressione del sacrificio serbo contro l'invasione turca, in una retorica nazionale e nazionalista sempre più esplicita.

Nell'Ottocento la tradizione di Kosovo Polje divenne ancora più esplicitamente politica, e non più solo nel senso di identificare chi avesse diritto a guidare la nuova Serbia indipendente, ma come mito fondativo del nuovo Stato. Matija Ban a inizio secolo propose una ricostruzione per la prima volta in chiave jugoslavista, ma ponendo il popolo serbo vittima dell'occupazione turca e predestinato a liberare il territorio<sup>16</sup>. L'accento si poneva sul ruolo del popolo più che su quello del suo principe, come era accaduto in passato.

Il grande fautore della rilettura in chiave nazionale del mito del Giorno di San Vito fu Vuk Karadžić, l'intellettuale che nel XIX secolo rielaborò lo slavo ecclesiastico codificando la base linguistica del serbo moderno e la sua grafia. Con le sue raccolte di poemi epici e canti popolari, Karadžić portò a compimento un'operazione culturale con un significato politico: quello di fornire una base letteraria a una lingua costruita sulla base del dialetto štokavo delle zone meridionali della Bosnia e della Dalmazia e del Montenegro. Questa lingua, con l'accordo firmato a Vienna nel 1850 dai principali studiosi dell'area, fu riconosciuta come ufficiale nell'area serbo-croata e fu una delle basi culturali del progetto jugoslavista<sup>17</sup>. Nel 1814 per la prima volta Karadžić riprese la storia della battaglia di Kosovo Polje rifacendosi alla tradizione orale. Il suo ruolo nella codificazione della tradizione popolare e nazionale della battaglia di Kosovo Polje sarebbe dimostrato, secondo Popović, anche dal fatto che l'identificazione del 28 giugno, anniversario della battaglia, con il giorno di San Vito risalirebbe a questo periodo. Nella sua ricostruzione San Vito sarebbe un santo della tradizione cattolica, arrivato nel calendario serbo a partire dal XIX secolo, probabilmente a seguito del dialogo tra Karadžić e Jernej Kopitar, linguista sloveno che a Vienna aveva posto per primo la questione della lingua nei Balcani occidentali<sup>18</sup>. La rielaborazione di Karadžić fu fondamentale per il successivo uso politico della battaglia. Essa ebbe la funzione di sublimare la sconfitta presentandola come

<sup>16</sup> ČOLOVIĆ, *The Kosovo Myth* cit., p. 6.

<sup>17</sup> M. GRČEVIĆ, *Jernej Kopitar kao strateg Karadžićeve književnojezične reforme*, «Filologija», 53 (2009), pp. 1-53: 3-5.

<sup>18</sup> POPOVIĆ, *Vidovdan i časni krst* cit., p. 63.

una vittoria più alta di quella terrena, come dimostrato dalla conquista della santità. In questo modo «Il mito costituisce così un paradigma interpretativo della storia del popolo serbo: un popolo coraggioso, vittima di traditori e di poderosi nemici che tentano di annullarlo, politicamente e religiosamente, destinato a combattere per la salvezza sua e della sua religione»<sup>19</sup>. Karadžić svolgeva in sostanza il ruolo di guida nel processo di costruzione e ricostruzione del patrimonio culturale delle nazioni che accompagnava i Risorgimenti. Non a caso collaborò a Vienna con Jacob Grimm<sup>20</sup>.

Dopo la conquista dell'autonomia da parte del principato di Serbia nel 1833, che si sarebbe trasformata in piena indipendenza nel 1878, il recupero del folklore fu stimolato esplicitamente dalla politica nel momento in cui il principe Mihailo Karađorđević sollecitò ricerche della cultura popolare e intellettuali come Bogoljub Petranović e Miloš S. Milojević raccolsero e studiarono poemi e canti. L'obiettivo era quello di identificare una comunità culturale sulla base delle tradizioni popolari per le popolazioni di lingua serba, fossero esse residenti nei confini del Regno dei Karađorđević, in quelli dell'Impero asburgico o dell'Impero ottomano<sup>21</sup>. Ne conseguì che il cinquecentesimo anniversario della battaglia, il 28 giugno del 1889, raccolse le forze intellettuali, religiose e politiche intorno a celebrazioni che esaltavano la continuità tra Lazar Hrbeljanović e gli attuali regnanti e della nuova Serbia indipendente dal 1878, erede dell'antico regno medievale.

Cristina Beretta in un recente saggio ha ricordato come all'inizio del Novecento a questa lettura nazionalista-serba se ne affiancasse una jugoslavista, coltivata soprattutto dagli artisti: dal progetto di un monumento alla battaglia del noto scultore Ivan Meštrović per il padiglione serbo all'esposizione universale di Roma del 1911 al dramma *Srmt majke Jugovića* del dalmata Ivo Vojnović<sup>22</sup>.

La riunione del Kosovo con il regno dei Karađorđević dopo le guerre balcaniche segnò l'ideale compimento della missione che il nazionalismo serbo ottocentesco si era posto.

<sup>19</sup> ARRU, *Un caso di uso politico della storia* cit., p. 107.

<sup>20</sup> V. BOJIĆ, *Jacob Grimm und Vuk Karadžić: Ein Vergleich ihrer Sprachauffassungen und ihre Zusammenarbeit auf dem Gebiet der serbischen Grammatik*, München 1977.

<sup>21</sup> ČOLOVIĆ, *The Kosovo Myth* cit., p. 6.

<sup>22</sup> C. BERETTA, *I Balcani e quale Oriente? Il mito del Kosovo nelle letterature slave meridionali*, di prossima pubblicazione, per cortesia dell'autrice.

#### 4. *La battaglia di Kosovo Polje nel Novecento*

Le premesse poste nell'Ottocento rimasero radicate nella cultura novecentesca e furono parte della retorica nazionalista sin dall'inizio del secolo, collegandosi più esplicitamente al consolidamento del consenso intorno alla classe politica e alla politica estera. Il punto di partenza fu rappresentato dalle guerre balcaniche, nel corso delle quali la Serbia conquistò il Kosovo. Da quel momento il territorio è rimasto parte integrante del territorio serbo in qualunque formazione statale che si è succeduta fino alla guerra del 1998-1999 e alla successiva transizione verso l'indipendenza, salvo il periodo di occupazione italiana nel 1941-1943, durante il quale fu unificato con il territorio albanese.

Durante la Prima guerra mondiale l'esperienza dell'occupazione territoriale e le sofferenze patite dai Serbi fino al 1917 vennero accompagnate dal parallelismo con il sacrificio del 1389. La vittoria finale sugli Imperi dinastici determinò la nascita di uno Stato degli Slavi del Sud egemonizzato dai Serbi e guidato dalla dinastia Karađorđević. La battaglia del giorno di San Vito rimase mito fondativo del nuovo Stato, tanto che molte date della storia politica serba e degli Stati che a Belgrado hanno avuto il loro centro politico sono legate a quella data.

Che l'evento scatenante la Prima guerra mondiale si sia verificato il 28 giugno è estremamente significativo. L'erede al trono austriaco, Franz Ferdinand, e la sua sposa morganatica Sophie decisero di rendere una visita ufficiale in Bosnia, annessa all'Austria-Ungheria nel 1908, dopo quarant'anni di amministrazione. Non è chiaro se la scelta della data fosse casuale, e David Fromkin, ricostruendo gli eventi, si è chiesto se qualcuno dei funzionari di corte avesse potuto far notare che una celebrazione, sia pure in tono minore, in occasione di una data così rilevante per la tradizione serba, potesse essere interpretata come una sfida<sup>23</sup>. I nazionalisti serbi notarono invece ciò che Franz Ferdinand e il suo entourage aveva ignorato o sottostimato e organizzarono proprio per quella data l'attentato che si rivelò fatale per il sovrano e l'intera Europa. Il radicamento del *lieu de mémoire* nella tradizione della comunità serba aveva influenzato la politica a tal punto da concorrere a de-

<sup>23</sup> D. FROMKIN, *Europe's Last Summer: Who Started the Great War in 1914?*, New York 2004, p. 116.

terminare l'evento scatenante di processi storici irreversibili che avrebbero interessato il Novecento europeo.

Concatenata a quel momento fu la firma del Trattato di pace di Versailles del 1919, risultato di una conferenza che si era aperta in un'altra data simbolica, quel 18 gennaio che ricordava l'affronto tedesco, quando il primo imperatore della Germania unificata si era fatto incoronare proprio nella reggia francese nel 1871, e che proprio nell'anniversario dell'attentato all'arciduca vedeva concludere formalmente gli accordi. Per i Serbi era la celebrazione di una vittoria che vendicava simbolicamente l'aggressione austriaca e allo stesso tempo l'inizio del nuovo percorso politico che avrebbe portato alla nascita del Regno dei Serbi, Croati e Sloveni. Che Belgrado fosse il centro politico del nuovo Stato era dimostrato anche dal fatto che la sua Costituzione fu promulgata il 28 giugno del 1921 dal sovrano, Alessandro I, della dinastia prima regnante in Serbia dei Karađorđević. La legge fondamentale del nuovo Stato restò nota come Costituzione di San Vito (*Vidovdanski ustav*).

Negli anni successivi la tradizione di celebrare il giorno di San Vito, il 28 giugno, rimase mito fondante ma esteso a tutti i popoli jugoslavi, sia pure attraverso la mediazione della dinastia serba. Negli anni Trenta, dopo la proclamazione della dittatura da parte di re Alessandro, questa narrazione fu rafforzata, insistendo sul patto che nel 1389 era stato idealmente sottoscritto tra i popoli balcanici e i Serbi, che erano stati loro portavoce e avevano pagato il prezzo più alto nella lotta contro il nemico<sup>24</sup>. La retorica nazionalista veniva qui rielaborata in chiave jugoslavista, ma con una evidente gerarchia tra le componenti etniche. L'attenzione a quella fase della storia è dimostrata dalla fondazione, nel 1934, dell'*Institut des Études balkaniques*, voluto dallo stesso sovrano, per consolidare la conoscenza delle radici storiche dello Stato jugoslavo<sup>25</sup>.

Durante la Seconda guerra mondiale furono i nazionalisti serbi a utilizzare maggiormente il mito del Kosovo in chiave politica. Čolović ci ricorda come nel 1942 Milan Nedić, presidente dello Stato serbo occupato dai nazisti, accusò il Governo legittimo della Jugoslavia, non collaborazionista e in esilio a Londra, di aver tradito il popolo allontanandosi, laddove lui e i suoi seguaci, come il principe Lazar nel 1389, aveva messo a rischio la propria vita per difendere lo Stato. Scrittori come Svetislav Stefanović confermarono questa interpretazione invocando il recupero del mito del Kosovo per rende-

<sup>24</sup> ČOLOVIĆ, *The Kosovo Myth* cit., p. 8.

<sup>25</sup> STOJKOVSKI, *Serbian scientific institutions* cit., p. 572.



re di nuovo la Serbia l'avamposto per ricostruire l'Europa partendo dal sacrificio dei suoi martiri e dall'allontanamento e dalla punizione dei traditori<sup>26</sup>.

Nonostante tra i potenziali traditori per i nazionalisti serbi si annoverassero soprattutto i comunisti, il mito del Kosovo non fu del tutto abbandonato nei quarantacinque anni di esistenza della Repubblica Federativa Socialista di Jugoslavia. Durante la guerra già lo scrittore Skender Kulenović, nella poesia *Stojanka majka Knežpolka*, si era riallacciato alla tradizione di Karađzić sul Kosovo, invocandone l'esempio per combattere il nuovo aggressore nazifascista<sup>27</sup>. Non ebbe probabilmente legami con il giorno di San Vito, ma per una serie di coincidenze un'altra data fondamentale per la storia della Jugoslavia, questa volta nel periodo socialista, cadde il 28 giugno. Era il 1948 quando il Cominform pubblicava, su iniziativa dei delegati del suo Soviet, Zdanov, Malenkov e Suslov, la *Risoluzione sullo stato della Lega dei Comunisti di Jugoslavia*, condannandone la *leadership*, e comportando di conseguenza la rottura finale tra Unione Sovietica e Jugoslavia.

Nella Repubblica Socialista Federale di Jugoslavia, il Kosovo era una provincia autonoma. Nella storia della Jugoslavia comunista, quel territorio fu teatro di proteste in due anni in particolare: il 1968 e il 1981, in effetti i due momenti di maggiore crisi della storia di quella formazione statale.

Nel periodo comunista il giorno di San Vito fu senz'altro meno presente nella retorica ufficiale e se ne trova poco riscontro nella storiografia. Tuttavia, fu in pieno comunismo, nel 1953, che a Kosovo Polje fu eretto il monumento di Gazimestan, agli eroi della battaglia del 1389, progenitori dei combattenti della resistenza. Intorno a quel monumento, a forma di torre medievale, si accese un dibattito. I due progettisti, l'architetto Aleksandar Deroko e lo scultore Milorad Panić Surep furono criticati dallo scrittore Živorad Stojković, che li accusava di aver costruito un'opera in stile Nemanjić e quindi non adatta ai nuovi tempi comunisti<sup>28</sup>. Non era una semplice disputa stilistica, evidentemente: essa sottintendeva un diverso rapporto col passato medievale. La filiazione era certo ideale e non biologica, ma il recupero di uno dei *topoi* del nazionalismo in chiave comunista appare di estremo interesse. Il tentativo di appropriarsi del mito del Kosovo da parte dei comunisti ebbe un successo soltanto parziale e durò solo fino alla fine degli anni Sessanta. Dopo le proteste in chiave di recupero dell'identità nazionale che si verificarono so-

<sup>26</sup> ČOLOVIĆ, *The Kosovo Myth* cit., pp. 9-10.

<sup>27</sup> BERETTA, *I Balcani e quale Oriente?* cit.

<sup>28</sup> ČOLOVIĆ, *The Kosovo Myth* cit., p. 10.

prattutto in Croazia e in Kosovo a partire dal 1968, però, si registrò in Serbia una reazione da parte del mondo culturale, che cercò come in altre regioni di recuperare le tradizioni specifiche del territorio. Così, mentre gli organi di partito restavano orientati a mantenere i principi di “unità e fratellanza”, si sviluppavano ricerche sulla storia serba, che includevano anche l’identificazione del Kosovo come territorio di origine dell’autentica cultura della comunità nazionale e luogo simbolico per il percorso di rinascita statale. Si verificava cioè, una sorta di divaricazione tra la narrazione jugoslavista della classe politica e quella nazionalista di una parte della storiografia, le cui posizioni furono spesso ospitate dalla rivista *Politika* nella quale, nel corso degli anni Settanta furono pubblicati numerosi articoli sul popolamento tardivo del Kosovo da parte di albanesi. Vittime illustri della forte presa di posizione degli ambienti intellettuali furono Danilo Kiš e Miodrag Popović, le cui opere proprio su Kosovo Polje vennero aspramente criticate. Popović subì l’ostracismo dei suoi colleghi accademici dopo aver vinto un premio assegnato dalla città di Belgrado per la sua opera *Vidovdan i časni krst*<sup>29</sup>.

5. *La fine della Jugoslavia, un nuovo inizio per la Serbia: la memoria di Kosovo Polje e la legittimazione del nuovo Stato*

Dopo la parentesi comunista, il riferimento alla battaglia di Kosovo Polje tornò ad essere centrale sul duplice piano dell’esaltazione del ruolo simbolico e del giorno. Il 28 giugno fu dalla fine degli anni Ottanta una data ricorrente nel calendario civile del territorio serbo nella fase di dissoluzione della Jugoslavia. Solo per citare alcuni dei momenti più significativi non si può non iniziare dal 28 giugno 1989. Nel seicentesimo anniversario della Battaglia di Kosovo Polje, il leader serbo Slobodan Milošević tenne il noto discorso sul significato dell’evento e sull’importanza dell’impegno serbo contro gli Ottomani. Un anno dopo, il 28 giugno 1990, venne approvato un progetto di revisione della Costituzione croata, presentato dal Presidente croato Franjo Tuđman, che eliminava il riferimento ai Serbi come popolo costitutivo del costituendo Stato nazionale indipendente di Croazia. Alla fine del lungo e sanguinoso conflitto che accompagnò la dissoluzione della Jugoslavia, il 28 giugno 2001, Milošević fu trasferito in stato di arresto presso L’Aia per affrontare il processo per crimini contro l’umanità (Milošević morirà in pri-

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 11.

gione nel 2006). È difficile pensare che sia stata scelta una data casuale. Il 28 giugno 2006 il Montenegro, che aveva scelto di uscire dalla Repubblica federale di cui faceva parte insieme alla Serbia, fu proclamato 192° Stato membro delle Nazioni Unite.

La rinnovata attenzione verso la battaglia di Kosovo Polje era legata al nuovo contesto che si era delineato nel corso degli anni Ottanta del Novecento. Dopo la morte di Tito, avvenuta nel 1980, una drammatica crisi economica colpì la Jugoslavia. I due territori in cui le proteste contro il centro politico furono più forti furono la Slovenia (il territorio più ricco, che protestava per la redistribuzione) e il Kosovo (il più colpito dalla crisi, dove l'emigrazione stava ulteriormente impoverendo l'economia e la componente albanese, maggioritaria, chiedeva il riconoscimento dello status di Repubblica).

In quegli stessi anni si consumava l'ascesa di Slobodan Milošević. Egli fu presidente del comitato cittadino del Partito comunista di Belgrado tra il 1984 e il 1986. In questa fase, si presentava come uno dei tanti funzionari del Partito, che dopo la morte di Tito faticava a trovare un'identità. Ex impiegato di banca, doveva la sua carriera politica all'amicizia di Ivan Stambolić, presidente della Serbia, che lo fece nominare segretario della Lega dei comunisti serbi dal 1986<sup>30</sup>.

Nel 1986, l'anno della sua nomina a presidente, alcuni intellettuali dell'Accademia Serba delle Scienze e delle Arti pubblicarono un Memorandum in cui mettevano in guardia le autorità politiche sulla situazione dei Serbi del Kosovo e sul pericolo che il Kosovo passasse sotto il controllo albanese<sup>31</sup>. Il documento parlava di un vero e proprio tentativo di sostituzione etnica da parte degli Albanesi a danno dei Serbi in Kosovo, sebbene in realtà fossero stati i Serbi ad abbandonare quelle terre nel XVII secolo per seguire il patriarca ortodosso Arsenje e stanziarsi ai confini dell'Impero asburgico, e la ripopolazione da parte della popolazione musulmana di lingua albanese fosse stata quindi spontanea e non conflittuale. Il Memorandum era a uso interno, ma alcuni stralci furono pubblicati a settembre dal *Večernje novosti*,

<sup>30</sup> S.P. RAMET, *Balkan Babel: The Disintegration of Yugoslavia from the Death of Tito to the Fall of Milošević*, New York-London 2002, p. 26.

<sup>31</sup> Serbian Academy of Arts and Sciences, *Serbian Academy of Arts and Sciences (SANU) Memorandum, 1986*, in *Making the History of 1989*, Item 674, disponibile al sito: <https://1989.rchnm.org/items/show/674.html>.

importante giornale di Belgrado. Milošević fu tra i leader del partito che criticarono di più il memorandum, rivendicando la lezione di Tito.

#### 6. I discorsi del 1987 e del 1988

Pochi mesi dopo, nell'aprile del 1987, Milošević si recò in visita a Priština, nel cuore della zona in cui si concentrava la popolazione serba. Qui, tenne il primo dei suoi importanti discorsi, di fronte a una folla che protestava per le violenze subite da parte della popolazione albanese e imputava alla classe dirigente serba di non ricevere tutele<sup>32</sup>.

Milošević iniziò il suo discorso in modo del tutto convenzionale, continuando a difendere la linea del partito e quindi l'idea della convivenza pacifica tra popolazioni che avevano condiviso la lotta contro il nazifascismo e in nome di questa esperienza avevano dato vita a uno Stato. Secondo uno dei suoi biografi, tuttavia, in quell'occasione si consumò un momento fondamentale per la vita e la carriera dell'uomo politico serbo e per l'intera regione<sup>33</sup>. Di fronte a coloro che continuavano a protestare e contestare gli uomini di partito raccontando le violenze subite, Milošević prese esplicitamente posizione a loro favore, pronunciando la famosa frase «Nessuno ha il diritto di picchiarvi. E nessuno lo farà mai più»<sup>34</sup>. La visita in Kosovo fu fondamentale per la sua ascesa politica. Grazie a quel discorso e probabilmente a una risposta non preparata, ma resa necessaria dalla volontà di venire incontro alla folla che protestava, egli acquisì una notevole visibilità.

Fu proprio dopo la grande manifestazione del 1987 che iniziarono una serie di incontri politici e di riflessione culturale per promuovere una mobilitazione popolare a favore dei Serbi del Kosovo<sup>35</sup>. Vi prendevano parte anche intellettuali di spicco della cultura serba, a partire dallo scrittore Dobrica

<sup>32</sup> A. LE BOR, *Milošević. A Biography*, London 2003, p. 82.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Speech of Slobodan Milosevic at Kosovo Polje, April 24-25, 1987*, disponibile al sito: <http://www.slobodan-milosevic.org/news/milosevic-1987-3-eng.htm?ref=hir.harvard.edu>, con rimando anche al testo originale in serbo.

<sup>35</sup> ARRU, *Un caso di uso politico della storia* cit., p. 113.

Ćosić, in seguito uno dei più impegnati per la causa dei Serbi in quel territorio<sup>36</sup>.

Di fronte alle proteste che montavano e all'incapacità di dare una risposta da parte della leadership, Milošević divenne l'uomo forte nel partito e alla fine dell'anno indusse alle dimissioni proprio Stambolić. L'effetto fu quello di consolidare il nazionalismo dei Serbi e allo stesso tempo di far capire alle altre componenti nazionali che Belgrado avrebbe risposto con durezza a ogni richiesta di autonomia. Il significato storico del Kosovo non era ancora menzionato, ma lo scivolamento della questione politica dalla salvaguardia dello Stato jugoslavo alla tutela della componente serba poneva le premesse per una nuova fase. Alla fine di un suo discorso pubblico, il leader serbo insistette che la fratellanza tra i popoli jugoslavi doveva comunque prevalere e che non si dovevano tracciare solchi tra le etnie ma solo tra gli onesti e i disonesti. Tuttavia, poi aggiungeva: «Dovreste rimanere qui anche per i vostri antenati e per i vostri discendenti. Altrimenti disonorereste i vostri antenati e deludereste i vostri discendenti. Non propongo, compagni, che restando dobbiate soffrire e tollerare una situazione che non vi soddisfa»<sup>37</sup>.

Il riferimento agli antenati era un esplicito richiamo al Kosovo come luogo di memoria, che era finito in secondo piano nella federazione comunista. Il ritorno al mito di Kosovo Polje come momento centrale della storia serba non costituiva una semplice riproposizione delle tematiche sviluppate fino all'inizio del Novecento, e il primo elemento di distanza era rappresentato dal fatto che gli Albanesi "sostituivano" i Turchi come antagonisti dei Serbi<sup>38</sup>: una falsificazione storica, visto che nelle fila dell'esercito che aveva combattuto contro gli Ottomani nel 1389 c'erano anche Albanesi. Mile Bjelejac ha contestato l'interpretazione circolata soprattutto nella storiografia anglosassone, secondo cui quel discorso abbia rappresentato il punto di inizio della "nazionalizzazione" della propaganda politica serba<sup>39</sup>, sostenendo che la questione aveva avuto origine almeno con le proteste in Kosovo del 1981. Il discorso di Bjelajac ha un senso sul piano del contrasto tra comunità, ma l'uso politico del Kosovo come luogo identitario non si riscontra in modo

<sup>36</sup> M. MILOSEVICH, *Los tristes y los heroes*, Madrid 2000, p. 200, cit. in ARRU, *Un caso di uso politico della storia* cit., p. 113.

<sup>37</sup> L.J. COHEN, *Serpent in the Bosom: The Rise and Fall of Slobodan Milošević*, Boulder 2001, pp. 63-64.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>39</sup> M. BJELAJAC, *Kosovo - proizvodnja mita o 1987*, «Nova srpska politička misao», 13/1-4 (2006), pp. 235-261: 244.

palese prima del 1987, per cui fu proprio negli ultimi anni Ottanta che si registrò un cambiamento.

Nel novembre 1988, a Belgrado, Milošević tenne un altro discorso, dove questa inclinazione verso il nazionalismo si percepiva chiaramente e dove compariva il riferimento alla battaglia del 1389. Milošević invocava il primo e il secondo dopoguerra, caratterizzati dai tentativi di costruire uno Stato jugoslavo, chiedendo la solidarietà degli altri popoli verso la causa della tutela dei Serbi, che in Kosovo si trovavano in una situazione di sofferenza. Egli dichiarava che quello presente non doveva più essere il momento della sofferenza, ma della lotta, come era accaduto contro i Turchi e contro i Tedeschi. La battaglia per il Kosovo era stata voluta dal popolo a prescindere dall'etnia e dalla professione e, quando si era presentato unito, il popolo non aveva affrontato conflitti interni. Sebbene il Kosovo fosse il centro della storia della Serbia, gli Albanesi non dovevano temere nulla, perché i Serbi avrebbero tutelato tutti. Invitava quindi tutta la popolazione, inclusi gli Albanesi non nazionalisti, a lottare per il socialismo e la solidarietà tra i popoli serbo, montenegrino e albanese. In quel momento l'obiettivo restava l'unità della Jugoslavia, tanto che, per l'appunto, si appellava pure agli Albanesi non nazionalisti. Restava però, come alla fine del discorso dell'anno precedente, il riferimento al Kosovo, che sarebbe rimasto alla Serbia perché «il Kosovo è Serbia»<sup>40</sup>.

Come si può notare, compare il riferimento alla battaglia del 1389, messa a confronto con quella di liberazione partigiana della Seconda guerra mondiale. La chiave di lettura proposta, qui, non si può ancora considerare nazionalista etnica. L'elemento centrale, infatti, è la difesa da una minaccia esterna (i Turchi, i Tedeschi) in nome della solidarietà dei popoli slavi. L'immagine veicolata è comunque quella della centralità della componente serba, "guida" nel 1389 e nei primi anni Quaranta, e il messaggio fondamentale è quello del legame tra Serbia e Kosovo legittimato dal passato medievale. C'è, quindi, una lettura perennista dell'identità nazionale rispetto alla quale le guerre rappresentano passaggi fondamentali. Va segnalato che la battaglia di

<sup>40</sup> COHEN, *Serpent in the Bosom* cit., p. 78; cfr. il discorso di Slobodan Milošević al raduno di Užice del 19 novembre 1988, disponibile al sito: [https://www.youtube.com/watch?v=AZBk3\\_werZY](https://www.youtube.com/watch?v=AZBk3_werZY).

Kosovo Polje viene presentata come una vittoria, al pari di quella contro gli occupanti nazifascisti.

### *7. Il discorso di Gazimestan*

Nel 1989 Milošević tenne il suo discorso più famoso, quello davanti al monumento del Gazimestan, nella piana di Kosovo Polje, che commemora la battaglia del 1389.

Il 28 giugno del 1989, seicentesimo anniversario dell'evento, Milošević parlò di fronte a circa un milione di persone. Il discorso iniziò con un'ammissione relativa al legame tra le parole del leader e la verità storica: «Oggi come oggi è difficile dire quale sia la verità storica sulla battaglia del Kosovo, e che cosa sia solo leggenda. Oggi come oggi questo non ha più importanza»<sup>41</sup>. Non era quindi il passato autentico a essere rilevante a seicento anni di distanza dall'evento, ma il suo significato per il mondo presente. Milošević non si concentrava, nel suo racconto, sull'esito fallimentare dello scontro, ma insisteva soprattutto sulla mancanza di unità del fronte cristiano, che sarebbe stato a suo parere un fattore persistente della storia dei Serbi e dei popoli balcanici fino alla Prima guerra mondiale. La Jugoslavia veniva identificata come la ricomposizione di questa unità dopo secoli di sofferenze.

La piana di Kosovo Polje veniva presentata come il luogo di partenza delle afflizioni del popolo serbo e il luogo in cui, con il discorso di Milošević, quella fase si chiudeva, dando inizio a un nuovo periodo di prosperità e di fratellanza tra i popoli senza divisioni nazionali. Dopo aver richiamato la pericolosità del nazionalismo come elemento di divisione, Milošević chiocava: «L'eroismo del Kosovo ha ispirato la nostra creatività per sei secoli, e ha nutrito il nostro orgoglio e non ci consente di dimenticare che un tempo fummo un esercito grande, coraggioso e orgoglioso, uno dei pochi che non si potevano vincere nemmeno nella sconfitta».

Il ruolo della Serbia non si limitava, secondo il leader serbo, alla difesa dei popoli jugoslavi. I Serbi erano stati baluardo dell'Europa: «Sei secoli fa, la Serbia si è eroicamente difesa sul campo del Kosovo, ma ha anche difeso l'Europa. A quel tempo la Serbia era il bastione a difesa della cultura, della

<sup>41</sup> Si veda il discorso di Slobodan Milošević in occasione del 600° anniversario della battaglia di Kosovo Polje, disponibile al sito: <https://archive.org/details/Gazimestan600thAnniversaryOfTheKosovoPoljeBattle>.

religione, e della società europea in generale. Perciò oggi ci sembra non solo ingiusto, ma persino antistorico e del tutto assurdo parlare dell'appartenenza della Serbia all'Europa. La Serbia è stata una parte dell'Europa incessantemente, e ora tanto quanto nel passato, ovviamente nella sua maniera specifica, ma in una maniera che non l'ha mai privata di dignità in senso storico». La connotazione religiosa dello scontro e l'identificazione dei Serbi come baluardo della cristianità rompevano con la tradizione laica del discorso comunista, ma ponevano altresì le basi per quelle contrapposizioni etniche che si sarebbero basate nel decennio successivo proprio sulla differenziazione religiosa.

Quel discorso consentì la consacrazione di Milošević, che fu eletto Presidente dell'organo collegiale di Presidenza della Serbia dal maggio 1989, poi presidente unico nel 1990, riconfermato nel 1992. Protagonista delle guerre legate alla dissoluzione della Jugoslavia, che non è qui la sede per ripercorrere, la retorica del discorso del Gazimestan fu la base della costruzione del suo nazionalismo e del nuovo nazionalismo serbo<sup>42</sup>.

## 8. Conclusioni

Il discorso di Gazimestan fu determinante per la creazione di una nuova "mitologia nazionale", che in parte recuperava elementi del passato, in parte ne aggiungeva di nuovi.

La retorica religiosa che, come si è visto, era stata quella originaria della trasmissione della memoria della battaglia, veniva ripresa sia nei termini della "sacralizzazione" della battaglia e, in particolare, dell'associazione tra la battaglia e il giorno di San Vito, sia per quanto riguarda il concetto di "martirio". Se però in una prima fase questa categoria era stata applicata al principe serbo Lazar Hrbeljanović, caduto in battaglia, adesso era l'intero popolo serbo a diventare il "popolo celeste", sacrificatosi per la difesa del cristianesimo. Non un qualsiasi cristianesimo però. A partire dagli anni Novanta il sacrificio del popolo serbo sarebbe stato presentato come quello degli ortodossi, che

<sup>42</sup> R. SAMARDŽIĆ, *Kosovsko opredeljenje. Istorijski ogledi*, Belgrade 1990, p. 40, cit. in ČOLOVIĆ, *The Kosovo Myth* cit., p. 12.



avrebbero pagato il prezzo più alto nel tentativo di fermare l'avanzata degli infedeli musulmani in Europa.

Emilio Gentile ha definito "religioni della politica" il ricorso a forme di ritualizzazione e definizione di valori posti come "dogmi" da parte della politica nel momento in cui, dopo la Rivoluzione francese, si era affermata la volontà di separare l'ambito spirituale da quello dell'organizzazione sociale e istituzionale<sup>43</sup>. Nel caso della Serbia di Milošević la costruzione di una religione della politica nazionalista serba comportò anche l'incorporazione della tradizione religiosa nel patrimonio identitario della comunità/nazione e il recupero del valore spirituale della sua missione in senso religioso/ortodosso. Lo dimostrava, ad esempio, il fatto che il giorno prima del discorso di Gazimestan del 28 giugno 1989, la salma di Lazar Hrbeljanović venne deposta nel monastero di Ravanica al termine di un corteo funebre iniziato nel 1988 da Belgrado, dove era stata spostata nel 1942<sup>44</sup>. Al contrario di analoghi casi di salme di "martiri della patria" portate lungo le strade con un rituale pseudoreligioso, ma legato alla laica entità statale, come nel caso del viaggio della salma del milite ignoto dal fronte orientale a Roma nel 1921, questa fu una processione autenticamente religiosa. Eppure, diventava anche profondamente politica, non semplicemente perché la Serbia identificava l'ortodossia come propria base culturale, ma perché il Lazar "santo" più che il Lazar capo politico era un martire della nazione. Si trattava di un'appropriazione, da parte della politica, di ogni sfera della cultura e in primo luogo della storia.

Nel riproporre la sua lettura di quella battaglia, Milošević immaginava un Medioevo "contemporaneizzato" e "nazionalizzato". Un Medioevo in cui si legge lo scontro tra un Impero dinastico e un regno dinastico come uno scontro nazionale e religioso, e comunque religioso in quanto nazionale. Un Medioevo di cui, si dice esplicitamente, non conta la verità storica, ma la sua rappresentazione.

<sup>43</sup> E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari 2007.

<sup>44</sup> O. ZIROJEVIĆ, *Kosovo u istorijskom pamćenju (mit, legende, činjenice)*, «Republika», 7 (1995), pp. 9-24: 10.



GÁBOR KLANICZAY

## CONCLUSIONI

Il convegno organizzato dall'Istituto storico italiano per il medio evo, di cui si pubblicano qui gli Atti, ha affrontato un soggetto di grande attualità. Mentre nei decenni precedenti sono state condotte numerose e significative analisi storiche sulla recente moda del medievalismo e sui suoi antecedenti nel XIX e XX secolo<sup>1</sup>, non da ultimo il progetto di ricerca italiano *Frame - Framing Medievalisms: Historiography, Cultural Heritage, Media Communication and Languages in Italy*, diretto da Umberto Longo, Tommaso di Carpegna Falconieri, Francesca Roversi Monaco e Salvatore Ritrovato<sup>2</sup>, i quattro decenni di comunismo o socialismo nell'Europa centro-orientale sono rimasti una sorta di zona d'ombra. Sebbene siano stati prodotti alcuni studi importanti nei singoli paesi, solo di recente è emerso l'interesse per una panoramica comparativa di questo ambito<sup>3</sup>. La raccolta degli undici contri-

<sup>1</sup> *Medievalism and the Modernist Temper*, cur. R.H. BLOCH - S.G. NICHOLS, Baltimore 1996; *Medievalism in the Modern World. Essays in Honour of Leslie J. Workman*, cur. R. UTZ - T. SHIPPEY, Turnhout 1998; *Gebrauch und Missbrauch des Mittelalters, 19.-21. Jahrhundert / Uses and Abuses of the Middle Ages: 19<sup>th</sup>-21<sup>st</sup> Century / Usages et Mésusages du Moyen Âge du XIX<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle*, cur. J.M. BAK - J. JARNUT - P. MONNET - B. SCHNEIDMÜLLER, München 2009; T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Medioevo militante. La politica di oggi alle prese con barbari e crociati*, Torino 2011; *Manufacturing Middle Ages. Entangled History of Medievalism in Nineteenth Century Europe*, cur. P.J. GEARY - G. KLANICZAY, Leiden 2013; *Medievalism: Key Critical Terms*, cur. E. EMERY - R.J. UTZ, Cambridge 2014; *Manufacturing a Past for the Present: Forgery and Authenticity in Medievalist Texts and Objects in Nineteenth-Century Europe*, cur. J.M. BAK - P.J. GEARY - G. KLANICZAY, Leiden 2015; *The Cambridge Companion to Medievalism*, cur. L D'ARCENS, Cambridge 2016.

<sup>2</sup> U. LONGO, "Tra un manifesto e lo specchio". *Piccola storia del medievalismo tra diaframmi, maniere e pretesti*, «Buletino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», 122 (2020), pp. 383-405; T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Cinque altri modi di sognare il medioevo. Addenda a un testo celebre*, *ibid.*, pp. 407-433.

<sup>3</sup> *Marxism and Medieval Studies. Marxist Historiography in East Central Europe*, cur. M. NODL - P. WĘCOWSKI - D. ZUPKA, Leiden-Boston 2024; cfr. la mia recensione del volume in «Acta Mediaevalia, Series Nova», 1 (2024), pp. 115-120.

buti presentati in questo convegno, che per la prima volta copre il modo in cui il Medioevo è stato utilizzato in ciascuno dei paesi socialisti dell'Europa centro-orientale, è un'esperienza lodevole e innovativa, nell'ambito del medesimo progetto *Frame - Framing Medievalisms*.

Discutendo del medievalismo in questi paesi, gli autori hanno innanzitutto evidenziato la necessità di chiarire in modo più preciso quale sia il periodo storico che queste nazioni considerano come Medioevo. Come ha sottolineato Andrea Fara, uno degli organizzatori, nel suo discorso introduttivo, ci si deve qui occupare di un "lungo Medioevo", come formulato da Jacques Le Goff<sup>4</sup>. Inoltre, gli "stati medievali" dell'Europa centro-orientale sono stati fondati un po' più tardi rispetto a quelli dell'Europa occidentale, intorno alla fine del primo millennio<sup>5</sup>, quindi i quattro-cinque secoli dell'alto Medioevo mancano dal loro patrimonio, mentre le relazioni sociali e la cultura che essi considerano "medievali" si estendono fino al XVI e persino al XVII secolo. Un'eccezione degna di nota è la Dalmazia croata, assimilata piuttosto al ritmo italo-mediterraneo, anche se la resistenza contro la dominazione italiana allineava ancora questa regione con gli altri vicini. Altre due eccezioni sono l'Albania e la Bulgaria, il cui Medioevo è terminato con l'occupazione ottomana nel XIV secolo.

Una seconda considerazione generale ha puntato agli elementi comuni e alle specificità individuali nella cronologia del comunismo nell'Europa centro-orientale. Il caso dell'Unione Sovietica – come sottolineato da Giovanni Savino e Olga Kalashnikova – è speciale, essendo durato sette decenni; ma la sua inclusione in questa panoramica comparativa è ben giustificata dal fatto che è servito da modello obbligatorio per gli altri Stati socialisti fondati dopo la Seconda guerra mondiale. Tra questi ultimi si possono osservare prima un periodo stalinista (1945-1956), seguito da una breve transizione (1956-1965) e da una prolungata *détente* (1966-1980). In quest'ultimo periodo, tuttavia, vi furono significative differenze nazionali: la dittatura di Nicolae Ceaușescu (1965-1989) invertì la *détente* in Romania, così come accadde nella Cecoslovacchia post-1968 sotto Gustáv Husák. E le differenze tra i singoli paesi potrebbero essere ulteriormente enumerate.

Passando ora a ciò che si è tratto dal ricco panorama dei casi di studio, vorrei innanzitutto sottolineare come tutti i contributi hanno avuto cura di

<sup>4</sup> J. LE GOFF, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?*, Paris 2014.

<sup>5</sup> *Christianization and the Rise of Christian Monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200*, cur. N. BEREND, Cambridge 2007.

collocare le manifestazioni medievali degne di nota, le personalità colte e i luoghi della memoria (*lieux de mémoire*<sup>6</sup>) di questo periodo nell'evoluzione a lungo termine della memoria storica nelle rispettive nazioni. Gli interventi hanno potuto così mostrare e dimostrare quanto fossero importanti le vestigia medievali nel XIX e all'inizio del XX secolo, quanto fossero utilizzate nella politica della memoria nazionalista di quei tempi. La ricerca storica nel primo decennio del periodo socialista aveva il chiaro compito di confutare le affermazioni degli "storici borghesi" e di produrre una "contro-narrazione" sul Medioevo, una nuova narrazione dominante, come sottolineato da Roumen Daskalov. Ciò, tuttavia, non significò una rottura così forte in questo campo come si sarebbe potuto immaginare. Le critiche e gli sforzi di reinterpretazione mantennero i temi medievali in cima all'agenda del discorso pubblico sulla storia.

Lo sforzo generalizzato di reinterpretazione e l'attenzione ad alcuni nuovi temi provenivano dalla classe degli storici, quelli che accettavano di elaborare un discorso medievalista adattato alle esigenze politiche socialiste. Il quadro ideologico e metodologico per questa operazione fu fornito dal marxismo, filtrato e controllato dai colleghi sovietici. Il tema più importante promosso fu quello della storia delle tradizioni "progressiste" e della lotta di classe, manifestatasi nelle eresie e nelle rivolte urbane e contadine.

Dal punto di vista cronologico, il primo esempio è fornito dagli storici bulgari, che analizzarono l'eresia del bogomilismo in un contesto antif feudale, aggiungendo la rivolta contadina di Ivaylo nel XIII secolo come archetipo della lotta contro l'oppressione dei signori feudali. Per quanto riguarda le lotte di classe, la politica della memoria cecoslovacca disponeva di materiale assai ricco, concentrandosi sulla storia dell'hussitismo. Come ha dimostrato Kateřina Ptáčková, i principali storici dell'epoca socialista (Josef Macek, František Graus) si collocarono nella grande tradizione della politica della memoria ceca (František Palacký, Tomáš Masaryk) e produssero nuovi e solidi risultati di ricerca, anche se alcuni dei loro schemi marxisti distorti dovettero essere corretti dal successivo principale esperto in materia, František Šmahel<sup>7</sup>.

La storiografia di un capitolo altrettanto importante del Medioevo ungherese, la rivolta contadina del 1514 guidata da György Dózsa, è stata discussa da Gian Luca Borghese, che ha evidenziato come le analisi di

<sup>6</sup> P. NORA, *Les lieux de Mémoire*, Paris 1984-1992, 3 voll.

<sup>7</sup> F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, I-IV, Praha 1993.

Jenő Szűcs, prominente medievista ungherese degli anni Settanta e Ottanta, potessero contraddire la linea interpretativa ufficiale marxista<sup>8</sup>. D'altro canto, l'interpretazione marxista delle idee religiose dei ribelli contadini fu debitamente affermata dagli storici della Repubblica Democratica Tedesca, sulla base del libro canonico di Friedrich Engels sulla guerra dei contadini tedeschi, sostenendone lo status di «prima rivoluzione borghese» (*frühbürgerliche Revolution*), come analizzato nel contributo di Costanza Calabretta. A questa lista si aggiunge la rivolta contadina croata del 1573 guidata da Matija Gubec, menzionata nel saggio di Benoît Grévin.

Parlando della storiografia socialista relativa alle ribellioni popolari, bisogna anche ricordare alcuni storici marxisti della cultura popolare divenuti “dissidenti” nel proprio paese, venendo esclusi dal mondo accademico, che ebbero un grande impatto in Occidente quando furono tradotti, ma conosciuti e letti pure in patria. È il caso di Michail Bachtin, autore del famoso libro su François Rabelais e la cultura popolare medievale e rinascimentale, scritto in esilio in Kazakistan negli anni Trenta e Quaranta, pubblicato solo negli anni Sessanta<sup>9</sup>. Diversi decenni dopo, il medievista Aron Gurevich, eminente seguace della *nouvelle histoire* in stile *Annales* nell'Unione Sovietica, licenziato nel 1966 dall'Istituto di Filosofia di Mosca per le sue opinioni non ortodosse sulle origini del feudalesimo e bandito dall'insegnamento accademico, scrisse un libro sulla cultura popolare medievale, abbracciando la tendenza allora innovativa dell'antropologia storica<sup>10</sup>. Un rappresentante polacco delle posizioni marxiste non ortodosse, con un interesse per la cultura ribelle delle classi inferiori, dei poveri e degli emarginati, fu Bronislaw Geremek<sup>11</sup>, che più tardi, negli anni Ottanta, divenne una figura di spicco del movimento *Solidarność*, trascorrendo diversi anni in prigione e, dopo la caduta del regime, divenendo ministro degli Esteri della Polonia. Anche altri paesi socialisti ebbero medievisti “dissidenti”: non bisogna dimenticare che

<sup>8</sup> J. SZÜCS, *The Ideology of György Dózsa's Peasant War*, in SZÜCS, *The Historical Construction of National Consciousness. Selected writings*, cur. G. KLANICZAY - B. TRENCSENYI - G. GYÁNI, Budapest-Vienna-New York 2022, pp. 177-230.

<sup>9</sup> M. BACHTIN, *Rabelais and His World*, Bloomington 1968, trad. it. *L'opera di Rabelais e la cultura popolare: riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino 2001.

<sup>10</sup> A. GUREVICH, *Medieval Popular Culture. Problems of Belief and Perception*, Cambridge 1988; cfr. GUREVICH, *Lezioni Romane. Antropologia e cultura medievale*, Torino 1991.

<sup>11</sup> B. GEREMEK, *Les marginaux parisiens aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Paris 1976; GEREMEK, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, Paris 1987.

pure essi fecero parte del sistema, e che in quei decenni furono comunque attivi in campo accademico.

Un altro tema ampiamente discusso dalla storiografia socialista fu quello della costituzione degli “stati medievali”. In questo caso, l'esempio polacco è il più interessante. Come ha evidenziato Aneta Pieniãdz, il governo socialista fondò nel 1949 un grande Istituto di ricerca che si occupasse dell'archeologia e della storia delle origini dello Stato polacco. Ciò avvenne, in parte, in relazione al cambiamento dei confini della Polonia dopo la Seconda guerra mondiale, con l'annessione della Slesia, della Pomerania, della Prussia e la perdita di importanti territori orientali: la ricerca ebbe il compito di giustificare i diritti storici sulla nuova costellazione territoriale. Nonostante l'obiettivo ideologico, il direttore di questo istituto, Aleksander Gieysztor, e il direttore del neocostituito Istituto di Storia dell'Accademia delle Scienze Polacca, di tipo stalinista, Tadeusz Manteuffel, riuscirono a organizzare studi medievali di alta qualità all'interno di questi quadri, sviluppando rapidamente anche numerosi contatti internazionali con la Francia e l'Italia. Una seconda opportunità per concentrare la ricerca storica sulle origini dello Stato medievale fu offerta dalle grandi celebrazioni del Millennio dello Stato polacco nel 1966. Questa festa portò alla ribalta l'opposizione tra la leadership socialista del Paese e la Chiesa cattolica: per quest'ultima il Millennio era quello del battesimo del duca Mieszko e non quello della fondazione di un insieme di istituzioni secolari.

Il problema della fondazione dello Stato occupò anche gli storici marxisti bulgari, che contrastarono la teoria precedentemente dominante del carattere turco del primo Stato bulgaro e sostennero l'importanza della componente slava nella sua organizzazione, come descritto da Roumen Daskalov.

Le origini dello Stato medievale in Ungheria e il culto di Santo Stefano, fondatore della monarchia cristiana, ampiamente discussi della storiografia ungherese dal Medioevo in poi, sono rimasti temi importanti pure nel periodo socialista. Gian Luca Borghese segue il percorso tortuoso delle mutevoli interpretazioni della figura di Stefano, dal discorso di Rákosi negli anni Cinquanta all'originale opera rock degli anni Ottanta, quest'ultima basata sulla monumentale monografia dello storico György Györffy<sup>12</sup>. L'accurata documentazione storica alla base dell'opera rock non impedì il complesso sfruttamento ideologico della storia, come sottolinea Borghese, basandosi

<sup>12</sup> GY. GYÖRFFY, *István király és műve*, Budapest 1977, trad. ted. abbreviata *König Stephan der Heilige*, Budapest 1988.

sulla recente monografia di Nora Berend<sup>13</sup>. Nel conflitto tra Stefano, convertito al cristianesimo, e il suo rivale pagano, Koppány, il primo è stilizzato in modo da fornire un'apologia di János Kádár, che consolidò il suo potere sostenuto dall'Unione Sovietica tradendo la rivoluzione del 1956, mentre la figura del ribelle Koppány rappresentava un audace riferimento alla memoria di Imre Nagy, il primo ministro martire del 1956.

Nella storiografia medievale ungherese del periodo socialista vi furono altri due temi centrali, meno discussi nel nostro convegno, da menzionare. Il primo riguarda le controversie sulle origini orientali dei Magiari. Gian Luca Borghese accenna brevemente alle idee del Turanismo prima della Seconda guerra mondiale, che sopravvissero in ambienti clandestini o emigrati in questo periodo. Ma non affronta l'elemento che fu il principale oggetto di dibattito: la teoria della discendenza degli Ungheresi dagli Unni di Attila, pilastro centrale della coscienza nazionale ungherese. Formulata prima nelle cronache medievali, ritenuta una tradizione autentica durante il Medioevo e in epoca moderna poi, questa teoria fu confutata dai linguisti del XVIII e XIX secolo, che dimostrarono come la lingua ungherese non fosse di origine turca, ma ugro-finnica. La negazione della parentela tra Unni e Ungheresi, considerata un sacrilegio per l'orgoglio nazionale ungherese, era (ed è tuttora) rifiutata da una parte significativa dell'opinione pubblica ungherese, compresi importanti rappresentanti dell'alta cultura: scrittori, poeti, etnografi, archeologi, storici<sup>14</sup>. Il già citato Jenő Szűcs causò un grande scandalo negli anni Settanta, definendo la leggenda delle origini comuni degli Unni e degli Ungheresi, descritta nella cronaca medievale del XIII secolo di Simon di Kéza, una pura invenzione letteraria, che prendeva in prestito temi dalla letteratura medievale francese, dunque un mito etnogenetico come le origini troiane dei Galli o dei Britannici<sup>15</sup>.

Un altro argomento assai discusso, non solo nella storiografia ungherese ma pure in quella polacca, è stato ed è il tema dell'Europa centro-orientale

<sup>13</sup> N. BEREND, *Stephen I, the First Christian King of Hungary: From Medieval Myth to Modern Legend*, Oxford 2024; cfr. G. KLANICZAY, *Deconstructing Historical Myths. Thoughts on the Saint Stephen Book by Nora Berend*, «Ungarn Jahrbuch», 40 (2024), pp. 191-214.

<sup>14</sup> G. KLANICZAY, *The Myth of Scythian Origin and the Cult of Attila in the Nineteenth Century*, in *Multiple Antiquities - Multiple Modernities. Ancient Histories in Nineteenth Century European Cultures*, cur. G. KLANICZAY - M. WERNER - O. GECSE, Frankfurt-New York 2011, pp. 185-212.

<sup>15</sup> J. SZÜCS, *Theoretical Elements in Master Simon of Kéza's Gesta Hungarorum (1282-1285)*, in *The Historical Construction of National Consciousness* cit. pp. 109-152.



come regione specifica, appartenente alla più ampia civiltà europea ma con i suoi *caractères originaux*<sup>16</sup>. Il polacco Jerzy Kłoczowski fu il grande promotore di tali discussioni, fondando a Lublin un centro di ricerca dedicato<sup>17</sup>; ma questo argomento fu approfondito da molti storici polacchi, a partire dall'emigrato Oscar Halecki<sup>18</sup>, o dal già citato Aleksander Gieysztor<sup>19</sup>, e da Bronisław Geremek in patria<sup>20</sup>. Per quanto riguarda l'Ungheria, va menzionato ancora una volta Jenő Szűcs, per il suo famoso saggio sulle *Tre Europe*, pubblicato per la prima volta nel 1980 in samizdat<sup>21</sup>. Alla base di queste discussioni sulle caratteristiche comuni di queste regioni, si trovavano argomenti sulle fondamenta medievali della società civile, sul codice morale cavalleresco, sulle libertà della Chiesa, sulla cultura intellettuale universale – non si dovrebbe dimenticare anche questo aspetto del medievalismo, caro agli intellettuali dissidenti dietro la cortina di ferro.

Dopo questa breve panoramica di ciò che è emerso da questo convegno sul medievalismo, derivato e basato sul lavoro di storici professionisti, bisogna sottolineare un altro aspetto, quello degli "utenti" dell'epoca: i politici, gli artisti e l'opinione pubblica mediatizzata. Ciò che si osserva da questo ricco panorama è che il medievalismo comunista non si limitò a prolungare le commemorazioni romantiche e nazionalistiche del XIX e dell'inizio del XX secolo dedicate agli eroi medievali, alle battaglie e ai culti o alle animosità che

<sup>16</sup> L. MAKKAI, *Les caractères originaux de l'histoire économique et sociale de l'Europe orientale pendant le Moyen Âge*, «Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae», 16 (1970), pp. 261-287.

<sup>17</sup> J. KŁOCZOWSKI, *East Central Europe in the Historiography of the Countries of the Region*, Lublin 1995; KŁOCZOWSKI, *La nouvelle Chrétienté du monde occidental: la christianisation des Slaves, des Scandinaves et des Hongrois entre le IX<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècles*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours, IV, Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, cur. G. DAGRON et alii, Paris 1993, pp. 869-908.

<sup>18</sup> O. HALECKI, *The Borderlands of Western Civilization. A History of East Central Europe*, New York 1952.

<sup>19</sup> A. GIEYSZTOR, *La Polonia medioevale tra Occidente ed Oriente europeo*, «Studi storici», 9 (1968), pp. 247-260; GIEYSZTOR, *L'Europe nouvelle autour de l'An Mil. La Papauté, l'Empire et les «nouveaux venus»*, Roma 1997; GIEYSZTOR, *L'Europe médiéval du Centre-Est: frontières mouvantes de cultures*, in *Europa medioevale e mondo Bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati*, cur. G. ARNALDI - G. CAVALLO, Roma 1997, pp. 213-220.

<sup>20</sup> B. GEREMEK, *The Common Roots of Europe*, Cambridge 1991.

<sup>21</sup> J. SZŰCS, *The Three Historical Regions of Europe*, in *The Historical Construction of National Consciousness* cit., pp. 231-298; per la traduzione italiana, J. SZŰCS, *Disegno delle tre regioni storiche d'Europa*, Soveria Mannelli 1996.

ne derivavano, ma, con l'aiuto di alcuni artisti e degli strumenti dei media moderni, ne ricavò efficaci armi propagandistiche.

Giovanni Savino ha messo in evidenza come il culto di Aleksander Nevski, vittorioso principe russo del XIII secolo, canonizzato come santo ortodosso nel XVI secolo, dopo un'iniziale ostilità da parte di alcuni storici sovietici, fu promosso in modo spettacolare nel 1938 dal memorabile film diretto da Sergei Eisenstein. Lo stesso Stalin fu dietro la strumentalizzazione della sua figura durante la Grande Guerra Patriottica contro la Germania nazista. E il culto di Aleksander Nevski è ora risorto durante la guerra contro l'Ucraina, insieme a quello di San Vladimir, il primo sovrano cristiano della Rus' di Kiev (che, per inciso, ha lo stesso nome dell'attuale "sovrano", Vladimir Putin).

Un'altra occasione per la commemorazione comunista di un vittorioso eroe medievale fu fornita dal 600° anniversario della battaglia di Kulikovo nel 1980, dove il principe di Mosca Dmitrij Ivanovič (chiamato successivamente Dmitrij Donskoj) ottenne la prima vittoria russa sull'esercito mongolo. Questa vittoria fu considerata dalla memoria storica dei secoli successivi non solo cruciale per la liberazione dal giogo dell'Orda d'Oro, ma anche come un passo decisivo verso l'unificazione dei principati russi sotto la guida di Mosca. Questa tradizione patriottica, oscurata nei primi decenni della politica della memoria sovietica, ebbe modo di risorgere durante la Grande Guerra Patriottica, quando Stalin citò Dmitrij Donskoj come esempio da seguire. La commemorazione del 1980 offrì l'opportunità di tornare a questa «fusione tra memoria medievale e retorica sovietica» e di erigere un imponente monumento sul luogo della battaglia, come sito di memoria per le eroiche vittime della Grande Guerra Patriottica. I tre documentari e la mostra museale preparati per questo evento aggiunsero alla commemorazione una complessa serie di messaggi ideologici, decifrati da Olga Kalashnikova: dal ruolo eroico di protezione della civiltà europea da parte dei Russi contro le aggressioni orientali, alle ambizioni imperiali eurasiatiche ai tempi della guerra in Afghanistan, fino ai germi di una svolta antioccidentale.

Il racconto di Kateřina Ptáčková sulla politica della memoria cecoslovacca riguardo all'hussitismo ha focalizzato, tra l'altro, una trilogia cinematografica. Basati sulle opere letterarie patriottiche dello scrittore ceco prebellico Alois Jirásek, su iniziativa di Zdeněk Nejedlý, ministro della Cultura e dell'Educazione, e con il lavoro dello sceneggiatore Miloš V. Kratochvíl, i tre film (*Jan Hus*, *Jan Žižka* e *Proti všem*) di Otakar Vavra portarono sullo schermo la nuova interpretazione marxista di Josef Macek sulla "rivoluzione hussita". Il

mezzo cinematografico offrì ampie opportunità per diffondere vari messaggi ideologici: la critica al conservatorismo e alla corruzione della Chiesa cattolica, la denuncia delle sofisticherie degli intellettuali universitari da parte della saggezza popolare dei predicatori ribelli, la lotta per l'egualitarismo, l'orgoglio nazionalista per l'uso della lingua ceca al posto del latino o del tedesco.

La manifestazione più radicale della politica della commemorazione fu senza dubbio il discorso pronunciato da Slobodan Milošević nel 1989 a Gazimestan, in occasione del 600° anniversario della battaglia di Kosovo Polje. Emanuela Costantini ha collocato questa esplosione nella lunga tradizione storica serba, dal culto religioso del principe martire Lazar Hrbeljanović, alla raccolta ottocentesca della tradizione orale dei poemi epici serbi e delle canzoni popolari di Vuk Karadžić, fino alle sue mutevoli valutazioni dopo la costituzione della monarchia jugoslava nel XX secolo e dei primi decenni della Jugoslavia comunista. Più in particolare per la commemorazione del 1989, si è visto come i discorsi sul Kosovo abbiano avuto un ruolo importante nell'ascesa politica di Milošević. L'analisi del discorso a Gazimestan è istruttiva per il tema dell'intero convegno: come si sia realmente svolto l'evento nella storia medievale divenne sempre meno importante per i politici, rispetto alla visione e alle conclusioni che ne potevano derivare, persino alle azioni cui diede luogo – pure nel presente. L'eloquente presentazione delle ferite storiche della nazione serba, dei martiri caduti in difesa dell'Europa cristiana, come pure l'appassionato appello a riunificare nel presente ciò che era andato in pezzi nel Medioevo, divennero – e divengono ancora oggi – una versione molto militante di medievalismo.

Come si evince dai tre esempi sopra riportati relativi all'Unione Sovietica, alla Cecoslovacchia e alla Serbia, il modo prevalente di sfruttare politicamente il medievalismo in epoca comunista-socialista fu quello di fornire una versione leggermente modificata delle precedenti interpretazioni romantiche e nazionalistiche. Su questa base fu possibile sponsorizzare grandi celebrazioni commemorative e preparare film storici su selezionati eventi e personaggi chiave. Attraverso questi mezzi di comunicazione fu possibile trasmettere al grande pubblico una serie di messaggi ideologici concreti.

L'Ungheria non fece eccezione: Gian Luca Borghese ha dimostrato quanto il dittatore stalinista ungherese Mátyás Rákosi si sia sforzato di accogliere Santo Stefano (non nella sua veste di santo, ma come primo sovrano che organizzò il regno d'Ungheria) tra i suoi predecessori medievali. Il suo consigliere e ideologo József Révai sostenne l'idea di confermare nelle celebrazioni pubbliche e nell'istruzione scolastica il culto prebellico di un pantheon na-

zionalista di eroi storici ungheresi che avevano contribuito alla fioritura medievale del regno d'Ungheria e che in seguito avevano combattuto per preservarne o riconquistarne l'indipendenza: re come Stefano I, Ladislao I, Béla IV, Luigi d'Angiò (il Grande), Mattia Corvino e condottieri come Giovanni Hunyadi, Pál Kinizsi o, più tardi, Miklós Zrínyi (Zrinski). Lo spirito nazionalista e indipendentista contribuì tuttavia all'esplosione della rivoluzione del 1956 e alimentò l'eroica lotta contro l'invasione sovietica. Consapevole di ciò, negli anni Sessanta un importante storico marxista, Erik Molnár, avviò un dibattito sull'interpretazione "nazionalista" della storia ungherese, proponendo una visione più "scientifica" e marxista che fondasse l'analisi più sui rapporti sociali e non strutturasse un sentimento nazionale e patriottico nel Medioevo, quando questo in effetti ancora non esisteva. Anche il già citato Jenő Szűcs partecipò a questa controversia<sup>22</sup>. Lo spirito nazionalista, tuttavia, riconquistò presto il dominio del medievalismo. Lo testimoniano le celebrazioni del millenario della nascita di Santo Stefano nel 1970 e il dramma storico scritto da Miklós Boldizsár per l'occasione (che servì come sceneggiatura per la già citata opera rock *Stephen the King* nel 1983). Negli anni Ottanta, in un contesto sempre più tollerante, la visione patriottica di Santo Stefano riacquistò gradualmente le sue dimensioni religiose ed ecclesiastiche, e l'opera rock, come già accennato, stimolò una sorta di culto subculturale, ribelle e neopagano, attorno alla personalità di Koppány, il rivale pagano di Stefano – un'ulteriore corrente intellettuale del nazionalismo che sarebbe emersa negli anni Novanta, dopo la caduta del regime.

La presentazione di Benoît Grévin ha dimostrato che la commistione tra medievalismo e nazionalismo è stata soggetta a oscillazioni storiche analoghe nella Jugoslavia socialista. A causa della coesistenza di Sloveni, Croati, Serbi, Bosniaci, Macedoni e Albanesi, nella Jugoslavia di Tito il medievalismo «presenta una complessità che preclude qualsiasi schematizzazione». Limitando le sue osservazioni al solo ambito croato-dalmata e basandosi sull'esempio significativo di Miroslav Krleža, Grévin ha potuto individuare alcuni elementi di questa complessità. La presentazione scritta nel 1950 da Krleža per una mostra sull'*Arte medievale delle nazioni della Jugoslavia* a Parigi chiarisce in apertura l'obiettivo di forgiare e mantenere un'unità sovranazionale e trarre vantaggio dalla molteplicità delle tradizioni medievali, fornendo un capita-

<sup>22</sup> J. Szűcs, "Nationality" and "National Consciousness" in the Middle Ages. Towards the Development of a Common Conceptual Language, in *The Historical Construction of National Consciousness* cit., pp. 25-84.

le culturale eccezionale per lo sviluppo della modernità. Questa visione fu sostenuta anche dalle sculture medievalescanti di Ivan Meštrović, che integravano tre dimensioni: regionale dalmata, nazionale croata e sovranazionale jugoslava. A questo primo periodo seguì tuttavia un risveglio nazionale croato, intorno al 1967-1971, che derideva la visione socialista di un patrimonio medievale comune. Questa corrente sviluppò un culto dei monumenti medievali croati e installò una statua del re croato Petar Krešimir IV. Alla fine degli anni Ottanta si arrivò a un crescente conflitto con Belgrado.

Le fluttuazioni e le metamorfosi del nazionalismo medievale caratterizzarono anche la Romania socialista, discussa da Andrea Fara. Basandosi sulle osservazioni di Lucian Boia, di Katherine Verdery, in parte di Stefano Bottoni, e su una serie di altri studi sull'evoluzione del nazionalismo durante il periodo socialista in Romania, Fara si è concentrato sull'ultimo periodo, quello del regime di Nicolae Ceaușescu, che invertì la tendenza "antinazionalista" dei primi anni Cinquanta e, insieme alla sua atmosfera marcatamente nazionalista, introdusse un intenso culto della personalità attorno al *Conducător* di Romania. Tra gli strumenti utili a questo culto, il medievalismo ne offriva uno speciale: l'identificazione personale con alcune figure storiche di spicco. In questo senso Ceaușescu venne regolarmente paragonato a Mircea cel Bătrân, voivoda di Valacchia tra XIV e XV secolo. Molto favorito fu pure Ștefan III cel Mare voivoda di Moldavia. Due film storici di Mircea Drăgan e un'opera di Dan Hatmanu celebrarono i meriti di questo sovrano romeno del tardo Medioevo, la cui vicinanza al *Conducător* fu sottolineata in un dipinto in cui Nicolae Ceaușescu e sua moglie Elena brindavano amichevolmente con il voivoda. L'identificazione personale fu meno intensa con il famigerato Vlad III Dracula-Țepeș (che la propaganda socialista cercò di "purificare" un po', oscurando le sue attività di impalatore o il folklore vampirico legato alla sua persona). D'altra parte, l'importanza del voivoda Mihai Viteazul, il primo ad annettere, seppure per un solo anno, la Transilvania alla Valacchia e alla Moldavia all'inizio dell'età moderna, fu debitamente celebrata dal film propagandistico *Mihai Viteazul* di Sergiu Nicolaescu.

Un altro esempio di identificazione tra un dittatore comunista e un eroe storico è fornito dall'Albania: Paolo Rago descrive come il personaggio pubblico di Enver Hoxha si sia quasi fuso con quello dell'eroe anti-ottomano del tardo Medioevo, Gjergj Kastrioti detto Skënderbeg.

Come concludere questa conclusione? Con un sincero elogio all'iniziativa e un riconoscimento dei risultati ottenuti: per la ricerca internazionale sul medievalismo, per la ricchezza e per la complessità delle manifestazioni

del medievalismo nei paesi comunisti-socialisti durante i quattro decenni della loro esistenza, fornendo una serie di informazioni sicuramente finora poco conosciute. La panoramica comparativa di questi aspetti è molto interessante, anche per gli storici dei paesi presi in esame, sia per la scoperta di caratteristiche simili e parallele, sia per le significative differenze. Si spera che questo insieme di studi costituisca uno stimolo per future ricerche sistematiche in questo campo. Il fatto poi che il convegno sia stato organizzato da colleghi italiani porta con sé la promessa che tale panorama possa essere ulteriormente integrato in un contesto comparativo più generale e globale.





# MEDIOEVO E MEDIEVALISMO TRA SOCIALISMO E COMUNISMO: L'ESPERIENZA DEL BLOCCO ORIENTALE (1945-1989)

Roma  
Istituto Storico Italiano per il Medio Evo  
16-17 Settembre 2024

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

PRIN 2022 FRAMME: Framing Medievalisms: Historiography, Cultural Heritage,  
Media Communication and Languages in Italy (1980-2022)  
Codice progetto: 2022HMH5M1  
CUP master: B53D23001570006

Locandina del Convegno, da: Pavel Dmitrievich Korin (1892-1967), *Aleksandr Nevskij. Ballata nordica* (pittura, 1943), Galleria Statale Tretyakov, Mosca, Russia.





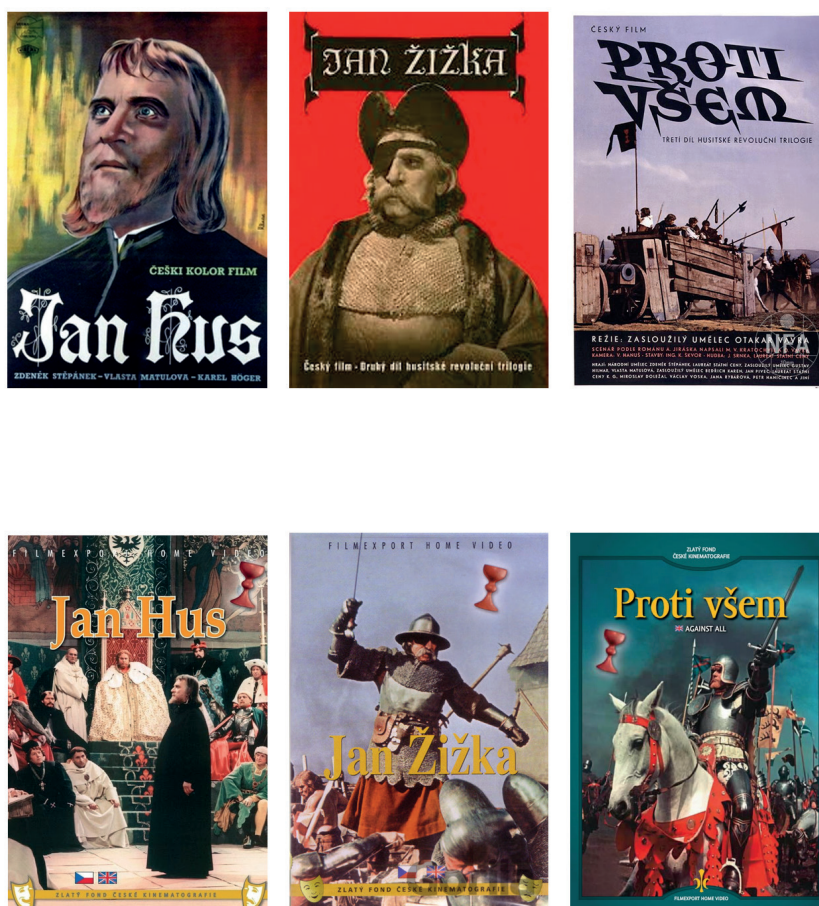


Fig. 1 - Locandine per *Jan Hus* (1955), *Jan Žižka* (1956) e *Proti všem* (1957), di Otakar Vávra.

Fig. 2 - Locandine delle pellicole di Otakar Vávra in riedizione successiva al 1989.



Fig. 1 - *Meglio una morte onorevole che una vita vergognosa!* di Viktor Ivanov e Olga Buova.

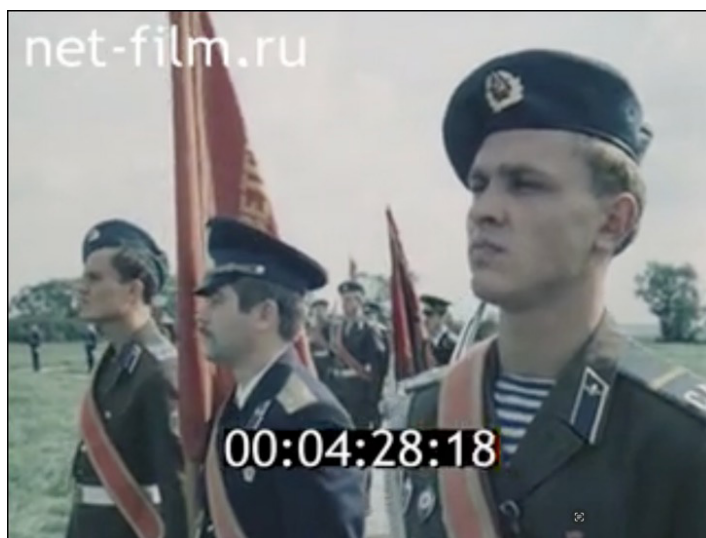
Fig. 2 - *Okno TASS N° 532* di Pavel Sokolov-Skalja.

Fig. 3 - *Lasciatevi ispirare in questa guerra...* di Petr Aljakrinskij.



Fig. 4 - La cavalleria mongola attacca la Rus': *Pole Kulikovo*, disponibile al sito: <https://www.youtube.com/watch?v=RumSNOR4krk> (ultimo accesso al 21-03-2025).

Fig. 5 - Immagini dell'ultimo testamento di Donskoy, accompagnate dalla lezione morale del narratore per continuare l'eredità del principe di preservare l'unità nazionale: *Na Pole Kulikovom*, disponibile al sito: <https://www.net-film.ru/en/film-8414/> (ultimo accesso al 21-03-2025).



Figg. 6-7 - I soldati sovietici della Seconda guerra mondiale e le truppe aviotrasportate tardo-sovietiche sono paragonati all'esercito di Donskoj: *Dumy o Kulikovom Pole*: disponibile al sito: <https://www.net-film.ru/film-8446/> (ultimo accesso al 21-03-2025).



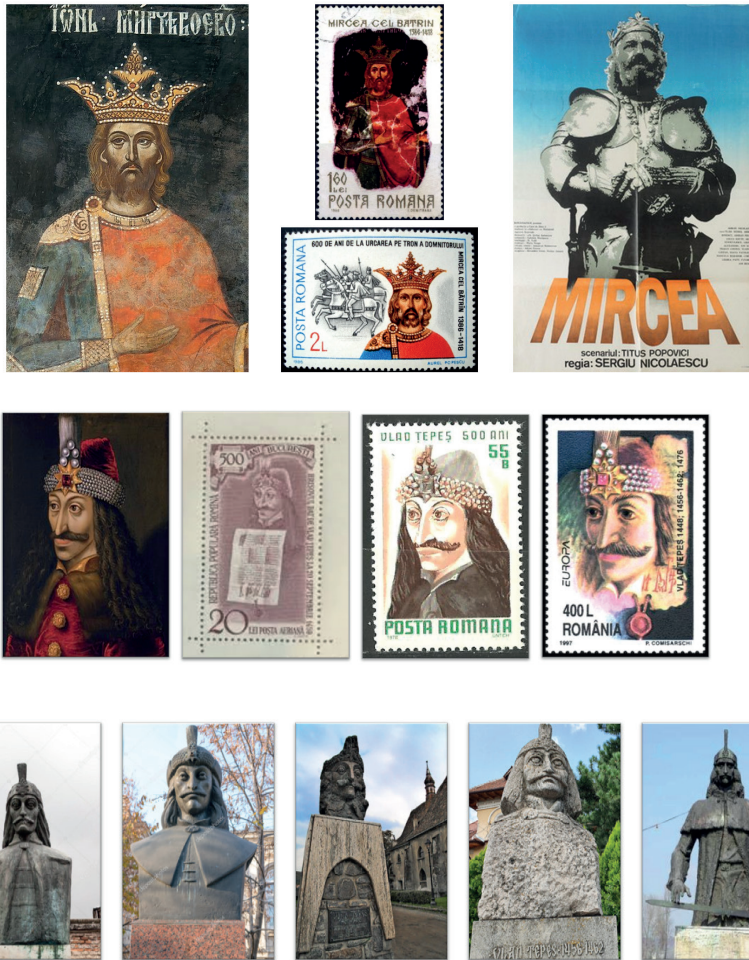


Fig. 1 - Ritratto di Mircea I cel Bătrân, affresco di Dobromir di Târgoviște già presso la Chiesa episcopale di Curtea de Argeș, oggi presso il Museo Nazionale di Arte di Romania, Galleria di Arte Antica Romena, ante 1526; Emissioni filateliche del 1968 e del 1986; Locandina per *Mircea* di Sergiu Nicolaescu, del 1989.

Fig. 2 - Ritratto di Vlad III Dracula-Țepeș, già presso il Castello di Ambras di Innsbruck, oggi presso il Kunsthistorisches Museum di Vienna, 1560 ca.; Emissioni filateliche del 1959, 1976 e 1997.

Fig. 3 - Busti e statue in omaggio a Vlad III Dracula-Țepeș, periodi e luoghi vari.



Fig. 4 - Ritratto di Ștefan III cel Mare, affresco presso il Monastero di Voroneț, 1488; Dan Hatmanu, *Aniversare*, 1983.

Fig. 5 - Ritratti di Mihai Viteazul: presso il Monastero di Căluș, 1594ca.; stampa di Egidius Sadeler, 1601; opera di Mihail (Mișu) Popp, 1881.



Fig. 6 - Locandine per *Mihai Viteazul* di Sergiu Nicolaescu, del 1971; in Italia, *L'ultima crociata*.

Fig. 7 - Bacheca presso il Memoriale delle vittime del Comunismo e della Resistenza, Sala 78, Sighetu Marmăției; Ritratto omaggio su tessuto di epoca cecașta, provenienza e luogo non identificati.





Fig. 8 - Constantin Piliuță, *Întâiul președinte*, 1977.



## INDICE GENERALE

|                                                                                                                                                                                                       |        |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| Andrea Fara, Umberto Longo, Emanuela Costantini, <i>Premessa</i> . . . . .                                                                                                                            | Pag. 5 |
| Giovanni Savino, <i>Aleksandr Nevskij e la costruzione del passato patriottico in Unione Sovietica</i> . . . . .                                                                                      | » 13   |
| Costanza Calabretta, <i>Il Medioevo nella Geschichtspolitik della Repubblica democratica tedesca: sulle tracce di una labile presenza (1949-1989)</i> . . . . .                                       | » 39   |
| Aneta Pieniãdz, <i>Il Medioevo tra propaganda, censura e libertà di ricerca: l'intricato destino della medievistica a Varsavia (Istituto Storico dell'Università di Varsavia 1945-1989)</i> . . . . . | » 59   |
| Gian Luca Borghese, <i>"Il principe e il povero (contadino)". Icone del medievalismo ungherese in epoca comunista</i> . . . . .                                                                       | » 79   |
| Kateřina Ptáčeková, <i>L'hussitismo come forte motivo della propaganda comunista (nel discorso scientifico e nei film)</i> . . . . .                                                                  | » 99   |
| Olga Kalashnikova, <i>Dal campo di Kulikovo al grande schermo: la battaglia del 1380 nel discorso pubblico sovietico (1980)</i> . . . . .                                                             | » 123  |
| Benoît Grévin, <i>Dal nazionalismo al comunismo e ritorno. Aspetti del medievalismo nella Jugoslavia precomunista e comunista (con particolare attenzione per la Croazia)</i> . . . . .               | » 141  |
| Andrea Fara, <i>Mircea, Vlad, Ștefan, Mihai e gli altri. Uso e abuso politico del Medioevo nella Romania comunista di Nicolae Ceaușescu (1965-1989)</i> . . . . .                                     | » 161  |
| Roumen Daskalov, <i>The Attempt at a Marxist Master Counter-Narrative of the Bulgarian Middle Ages after World War II</i> . . . . .                                                                   | » 183  |
| Paolo Rago, <i>Il mito di Skenderbeg nella costruzione del socialismo enverista</i> . . . . .                                                                                                         | » 203  |
| Emanuela Costantini, <i>La memoria della battaglia di Kosovo Polje dalle origini a Milošević</i> . . . . .                                                                                            | » 215  |
| Gábor Klaniczay, <i>Conclusioni</i> . . . . .                                                                                                                                                         | » 235  |
| Immagini . . . . .                                                                                                                                                                                    | » 247  |





