

La fede del vicino: relazioni tra ortodossi, cattolici e protestanti in Ucraina nel XVI e XVII secolo

Ancora oggi la maggior parte degli storici è convinta che le relazioni tra i fedeli dei vari riti cristiani, e soprattutto tra cattolici e ortodossi, sul territorio dell'Ucraina nel XVI e XVII secolo ebbero un carattere antagonistico. È una specie di assioma storiografico le cui basi furono gettate a suo tempo, nel XIX secolo e all'inizio del XX, dalle storiografie classiche russa, polacca e ucraina.¹ Non vogliamo toccare qui le ragioni che hanno portato alla apparizione e alla lunga esistenza di questo concetto per non allontanarci troppo dal nostro tema. Ci concentriamo, invece, in generale sulla sua scomposizione e in particolare su tre domande: 1) quanto sono credibili le testimonianze di allora sui casi di antagonismo? 2) quanto tali testimonianze si correlano con le relazioni quotidiane tra ortodossi, cattolici e protestanti? 3) quali ragioni sociali e quale contesto mentale hanno condizionato il carattere di tali relazioni?

1. Indubbiamente, l'idea dell'antagonismo tra i rappresentanti delle varie Chiese fu suggerita agli storici dalle ricche testimonianze coeve composte da agguerriti controvertisti, di regola appartenenti alla cerchia ecclesiastica, che rappresentavano le parti opposte. Nelle riflessioni sul loro grado di credibilità non va dimenticato, però, un fatto evidente: a partire dalla metà del XVI secolo gli interessi di ciascuna delle Chiese si scontravano in condizione di forte concorrenza tra i diversi riti cristiani presenti sul territorio ucraino. Qui, come in tutta la Grande Polonia, al cattolicesimo rigido si opponevano i protestanti

1. Tra le opere che hanno avuto l'impatto più significativo nel processo di trasformazione di questa interpretazione in un assioma, ricordiamo i testi di N. Kostomarov, *Juzhnaja Rus' v kontse XVI vjeka* [*La Rus' meridionale alla fine del XVI secolo*], e M. Grushevs'kyj, *Kul'tuvno-natsional'nyj rukh na Ukrajinі v 16-17 vіtsi* [*Il movimento nazional-culturale in Ucraina nel XVI-XVII secoli*], Kyjiv-L'viv 1918 (ris. «Zhovten'», L'viv 1989, nn. 1-4).

(calvinisti, antitrinitari e, in modo meno importante, luterani), mentre il monopolio degli ortodossi era minacciato non soltanto dagli stessi cattolici e dai protestanti, ma anche dagli ortodossi uniati. L'insistenza sulla irrevocabilità della posizione degli oppositori, ostinazione per la quale venivano puniti persino da Dio stesso, serviva da "prova propagandistica" della propria ragione per ognuna delle Chiese. Proprio qui si creò un terreno fertile per le esagerazioni polemico-predicatorie con tanto di *exempla* in merito, che con l'andare del tempo assunsero lo *status* di testimonianze attendibili, e che nei tempi moderni sono stati trasferiti retrospettivamente dagli storici alla società in generale.

La "inimicizia" tra i sostenitori delle diverse confessioni nei testi del XVI e del XVII secolo veniva descritta sia direttamente come opposizione, sia indirettamente attraverso una serie di formule retoriche. Nel primo caso – delle invettive dirette – gli autori ortodossi nominavano i "latini", cioè i cattolici, nientemeno che "tribù dell'Anticristo", mentre i protestanti venivano chiamati "apostati" e "odiatori di Dio"; sia gli uni che gli altri, chiaramente, "danno la caccia alle nostre anime" e con tutte le forze colpiscono "noi, i Greci". L'esempio più brillante da citare è costituito dai numerosi messaggi dell'atonita Ioann di Vyshnya [Vyshenskiy] della fine XVI-inizio XVII secolo, saturi di attacchi di questo genere.² Sul fronte cattolico l'invettiva diretta punta sulla malvagità e sulla "grossolanità", cioè sulla ignoranza degli ortodossi, che, come si riteneva, aveva portato all'apprendimento degli "errori dei Greci" e quindi alla privazione di ogni possibilità di salvezza cristiana delle anime.³

Tra le tecniche retoriche più usate c'erano le descrizioni dei vari segnali di "avvertimento divino" e di "castigo divino" nei confronti degli etero-credenti, come anche le scene drammatiche e minacciose della morte di un etero-credente o di un apostata. Ad esempio, la parte cattolica sfruttò volentieri la tesi secondo cui la caduta di Costantinopoli doveva considerarsi come castigo divino per gli "errori dei Greci". Lo stesso approccio si nota nei confronti del destino storico delle terre russe, dove il popolo, «opuszczony od Boga» («allontanatosi da Dio»), soffre innumerevoli sciagure-punizioni che gli spettano per la fede "scorretta", come le guerre tra i principi nei tempi della antica

2. I. Vishenskiy, *Sochinenija [Opere]*, Moskva-Lyeningrad 1955.

3. Si veda, tra gli altri, un trattato molto importante per i contemporanei: P. Skarga, *O jednos'ci Kos'ciola Bozego pod jednym Pasterzem i o greckim od tej jednoisci odstapieniu [Sull'unità della Chiesa divina sotto l'unico Pastore e sul tradimento di questa unione dei Greci]*, Wilno 1577.

Rus', l'invasione dei Mongoli, la conquista da parte dei Lituani, gli assalti dei Tartari di Crimea, l'assenza di scuole buone e, infine, la perdita della propria aristocrazia che ha del tutto privato il popolo-peccatore di "benessere e gloria antica".⁴ A questi argomenti la Chiesa ortodossa rispondeva rammentando che la chiesa vera di Cristo è quella perseguitata e povera e non quella ricca e sfarzosa e che il posto della fede vera è in una "misera locanda" e nella "vita laboriosa", e che perciò Dio nel giorno del giudizio universale prenderà in considerazione le preghiere degli ortodossi e non quelle dei cattolici.⁵

Nel caso della retorica di intimidazioni e di avvertenze, che ricorreva agli esempi personali, essa non differiva molto tra i rappresentanti delle opposte fedi e si basava su contrasti fissi, composti spesso seguendo lo stesso criterio secondo cui la "mano divina" punisce per la fede diversa o per l'apostasia. Per fare un paragone, possiamo ricordare le descrizioni della "brutta" morte: proprio così muoiono, se si vuole credere ad una relazione del nunzio Giovanni Commendone, il calvinista Nikolaj Radziwill Czorny (1565), oppure, secondo la descrizione del gesuita Jan Velevicki, nemico dell'ordine dei Gesuiti, il principe Jezy Zbarazski (1632).⁶ Troviamo sfumature analoghe anche nelle descrizioni della "logica" morte improvvisa di due giovani principi Ostrogski (1618 e 1619) in un testo ortodosso: sembra che fosse stata predetta da un monaco-anacoreta che li aveva messi in guardia contro la conversione alla fede cattolica. Ma il monaco non fu ascoltato ed entrambi i giovani scesero nella tomba «per aver tradito la giu-

4. Ritroviamo il discorso sulla sistematicità dei castighi divini che sembrano di colpire gli Ucraini perché condividono gli "errori dei Greci", nelle opere: L. Kreuza, *Obronajednci cerkiewnej [Difesa della unità clericale]*, Wilno 1617; K. Sakowicz, *Epanorthosis albo perspektywa [Epanortosi oppure prospettiva]*, Krakow 1642; Th. Skuminowicz, *Przyczyny porzucenia disuniei [Ragionidi negazione della disunione]*, Wilno 1643; etc., etc.

5. Questo sistema di argomentazione viene utilizzato, in particolare, in un trattato polemico-teologico di enorme mole dell'archimandrita Zakharia Kopistenskiy, *Palinodia*, del 1621. Questa opera – evidentemente per ragioni tattiche – non venne pubblicata, ma senz'altro era nota ai contemporanei, il che è testimoniato da numerose riprese delle idee di Kopistenskiy nelle fonti scritte ortodosse di quel periodo. Il trattato venne pubblicato nel XIX secolo: *Russkaja istoricheskaja biblioteka*, IV, *Pamyatniki polemicheskoy literatury v Zapadnoj Rusi [Biblioteca storica russa, IV, Monumenti di letteratura polemica nella Rus' Occidentale]*, Sankt-Peterburg 1878.

6. *Pamietniki o dawnej Polsce [Testimonianze scritte sulla Polonia antica]*, a cura di Z. J. Albertrandi, Wilno 1851, II, pp. 212-213; *Ks. Jana Wielewickiego Dziennik [Diariodel padre Jan Wielewicki]*, Wyd. Jan Poplatek SJ., V, Krakow 1999, pp. 105-107.

sta fede greca». In più, con la loro morte si interrompe una antica e gloriosa dinastia.⁷ Le stesse espressioni esaltate incontriamo nelle descrizioni dei conflitti nelle famiglie divise per la diversità dei riti, dove possiamo trovare orribili maledizioni materne rivolte all'apostata (ad esempio, il racconto del già nominato padre Jan Wielewicki sull'anatemizzazione da parte di una madre-"scismatica" del figlio-convertito, Jezy Tyszkewicz,⁸ che rispecchia una leggenda ortodossa sulla avvertenza-maledizione materna della principessa Raina Mogylanka per suo figlio Jarema Wiszniewiecki), nelle biografie a proposito di aggressioni; nelle colorite scene dei dubbi prima della morte, ecc.

2. Se, invece, ci rivolgiamo non alle polemiche religiose, ma alle relazioni quotidiane tra gli aderenti ai vari riti, non troviamo più quella opposizione agguerrita che ci potremmo aspettare in base ai testi clericali. Giusto al contrario, di volta in volta, troviamo delle forme di convivenza del tutto pacifica, sia nella cerchia familiare, sia nell'ambito della vita pubblica e addirittura nelle pratiche religiose.

Come questo atteggiamento si manifestava in concreto? Cominciamo dai matrimoni confessionalmente misti. Ho cercato di misurarne la correlazione approssimativa nel periodo tra la metà del XVI e la metà del XVII secolo in due gruppi prosopografici presi da strati sociali diversi che vivevano in uno "spazio di fede" differente, cioè quello aristocratico e quello borghese. Per gli aristocratici il conteggio è stato fatto in base a sette famiglie principesche di Volyn, per i borghesi in base a cinquantasette matrimoni all'interno della cerchia familiare della borghesia media di Kiev e Volyn, citati nel diario dal borghese ortodosso di Kiev Joakhim Jerlicz, che di quel gruppo faceva parte. Il risultato della ricerca è riportato nella tabella.

7. I relativi riferimenti si trovano in molti testi; per la descrizione diretta del miracolo con il monaco-anacoreta vedi: *Skazanija Petra Mogily [I racconti di Petro Mogyla]*, in *Arkhiv Jugo-Zapadnoj Rossiji [Archiviodella Russia Meridionale e Occidentale]*, p. 1, vol. 7, Kiev 1887, p. 97.

8. *Ks. Jana Wielewickiego Dziennik [Diario di padre Jan Wielewicki]*, in *Scriptores Rerum Polonicarum*, I, Krakow 1881, p. 174 (episodio del 1593).

9. Per un'analisi dettagliata riguardante le fedi e i matrimoni all'interno delle famiglie principesche citate, come anche la descrizione della cerchia prosopografica, alla quale apparteneva Jerlicz, si veda il mio studio: N. Jakovenko, *Paralel'nyj svit. Doslidzhennya z istoriji ujavljen' ta idej v Ukrajinì 16-17 st. [Il mondo parallelo. Ricerche sulla storia delle immagini e delle idee in Ucraina dei XVI-XVII sec.]*, Kyjiv 2002, pp. 35-37, 64-79.

Data del matrimonio	I principi: matrimoni "monoconfessionali"	I principi: matrimoni "misti"	Borghesia: matrimoni "monoconfessionali"	Borghesia: matrimoni "misti"
Fine 1540-1580 (76 matrimoni)	32 (48 %)	35 (52 %)	9 (100 %)	Non presenti
1581-1615 (80 matrimoni)	31 (51 %)	30 (49 %)	16 (84 %)	3 (16 %)
1616-1650 (60 matrimoni)	25 (71 %)	10 (29 %)	22 (88 %)	3 (12 %)

Le cifre citate, ovviamente relative per quanto riguarda la borghesia, dimostrano che dalla fine del XVI secolo i matrimoni confessionalmente misti si praticavano persino nell'ambiente borghese, chiuso nell'ambito regionale, conservatore e tradizionalmente ortodosso, dove gli eterodossi penetravano in maggior parte per mezzo della cosiddetta "cooptazione dei generi": l'indicatore medio dei matrimoni misti qui oscilla ai limiti del 15% rispetto al totale dei matrimoni.

Quando si parla del vertice aristocratico, invece, dove si può stabilire con più certezza il numero dei matrimoni e la fede dei partners, penso che i miei conteggi siano sufficientemente convincenti per dimostrare la parità nel mescolamento dei riti. In quest'ambiente la strategia matrimoniale era sempre dettata non dalla simpatia nei confronti delle persone della stessa fede, ma da una "politica familiare" ben studiata, rivolta al rafforzamento delle posizioni della stirpe nella società e nelle strutture di potere attraverso il mantenimento dei contatti tra la "gente alta" senza riguardo alle differenze religiose.¹⁰

Una analoga diversità confessionale si rispecchiava nell'*entourage* dei magnati, nelle famiglie dei clienti, dei servitori, il che è testimo-

10. Si vedano le osservazioni nelle opere: W. Sokolowski, *Politycy schyłku złotego wieku. Malopolscy przywódcy szlachty i parlamentarzysty w latach 1574-1605 [I politici del declino dell'epoca d'oro. I protagonisti borghesi e parlamentari di Piccola Polonia negli anni 1574-1605]*, Warszawa 1997, pp. 90-102; T. Kempa, *Konstantyn Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525-1608), wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej [Konstantyn Wasyl Ostrogski (ca. 1524/1525-1608), comandante di Kiev e maresciallo della terra di Volyn]* [Lorun 1997, pp. 32-33; U. Augusiński, *Znaczenie wieziów krwi w systemach nieformalnych w Rzeczypospolitej pierwszej połowy 17 wieku (na przykładzie klienteli Radziwiłłów birzanskich) [L'importanza dei legami di sangue nei sistemi informali nella Polonia della prima metà 17 secolo (sull'esempio di clientela dei Radziwiłł di Birzansk)]*, in *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w 70-tą rocznicę urodzin [La cultura della vecchia Polonia, cultura europea. Opere offerte a Janusz Tazbirow al 70 compleanno]*, Warszawa 1997, pp. 205-223.

niato non solo dai matrimoni, ma anche dai nomi dei tutori citati nei testamenti, ai quali, secondo delle ultime volontà del testatore, spettava occuparsi della vedova e dei figli minorenni. Una regola non scritta prevedeva che costoro fossero il padrone nel ruolo del tutore nominale e altre persone della propria cerchia familiare sotto lo stesso padronato. Come si vede dai testamenti, anche qui la differenza nei riti praticati non aveva nessuna importanza. Portiamo come esempio alcuni testamenti di persone che nominano un gruppo di tutori misto: il principe Andrei Masalski, protestante convertito dall'ortodossia (non è chiaro se per divenire calvinista o antitrinitario), nomina in qualità di tutori un calvinista e tre ortodossi (1570);¹¹ il principe Jurij Zbarazski chiede la tutela di due calvinisti, di un ortodosso e di uno che non si capisce se è ortodosso o calvinista (1580);¹² il principe ortodosso Ostafij Czetvertenski nomina come tutori un ortodosso e un calvinista (1589).¹³

La diffusione dei matrimoni misti fa sorgere una domanda logica: in quale rito venivano battezzati i figli di tali matrimoni? La più diffusa, a quanto pare, fu la pratica della "divisione" per sesso: i maschi si battezzavano nel rito paterno, le femmine in quello materno. Tuttavia, molti casi di eccezione a questo principio testimoniano che non ci fu un canone normativo. In particolare si notano dei casi di battesimo in base all'ordine di nascita (questo riguardava sia i maschi che le femmine), e in base ad accordi personali. Come dimostra una causa dibattuta nella corte del castello di Lutsk nel 1547, tale accordo poteva essere stipulato con un atto notarile: le parti avevano stabilito il rito dei loro figli futuri nell'accordo prematrimoniale, assicurandolo con una garanzia finanziaria. Il padre aveva infranto l'accordo battezzando il figlio "secondo il rito romano" e non quello greco, come era stato previsto. Dunque, la causa fu portata dinanzi alla corte e la sentenza impose una notevole ricompensa finanziaria a favore della "signora suocera".¹⁴ Più tardi, alla fine del XVI e all'inizio del XVII secolo, la prassi dei battesimi alternati divenne ancora più diffusa con l'aumento della quantità dei matrimoni misti e giunse a differenziarsi persino nei limiti della stessa famiglia. Ad esempio, nel matrimonio del principe ortodosso Wasyl-Konstantin Ostrogski con la cattolica Sofia Tarnovska tutti e tre i fi-

11. Archivio storico statale centrale di Kiev, Fondo 26, descrizione I, causa 701, pp. 70 1^r-704.

12. *Ibidem*, Causa 3, pp. 846'-849'.

13. *Ibidem*, Causa 7, pp. 34-35.

14. *Arkhiv Jugo-Zapadnoj Rossiji*, p. 8, vol. 3, Kiev 1909, p. 19.

gli maschi furono battezzati nel rito ortodosso, come pure la figlia maggiore. La figlia minore, invece, ebbe il battesimo nel rito cattolico. Quando, poi, uno dei figli di questo matrimonio, l'ortodosso Oleksandr Ostrogski, sposò la cattolica Anna Kostczanka, i figli maschi furono battezzati tutti nel rito ortodosso e le femmine nel rito cattolico. Vista la scarsità di ricerche nel campo di queste prassi intrafamigliari, la definizione del rito di una persona, nata in un matrimonio misto, è sempre ipotetica, se non esiste un'indicazione diretta nelle fonti contemporanee. Ma già il fatto che tali indicazioni siano molto rare è una importante testimonianza sia di una stupefacente indifferenza rispetto alla fede del partner nel matrimonio, sia della convivenza pacifica delle persone di fede diversa nell'ambito della stessa famiglia, dove la solidarietà familiare prevaleva sulle differenze nei riti praticati.

Il modo in cui venivano esercitate le pratiche religiose nei matrimoni misti, in quanto fatto privato, è registrato nelle fonti molto raramente. Alcune indicazioni le possiamo trovare nei panegirici funebri dedicati alle donne. Cercando di prendere le distanze dalla idealizzazione dei personaggi, propria di questo genere letterario, talvolta incontriamo alcuni particolari del tutto concreti sulla convivenza nelle famiglie i cui membri appartenevano ai riti diversi. Ad esempio, dall'elogio *post-mortem* della calvinista Marianna Leszczinska, seconda moglie del doppio convertito (prima ortodosso, poi calvinista e alla fine cattolico) principe Janusz Zaslavski, veniamo a sapere che la donna viveva la sua vita spirituale in maniera del tutto separata dal marito, nonostante avesse vissuto con lui per 18 anni (1611-1629). Come racconta l'autore del necrologio, il noto predicatore Andrzej Węgierski, essa «recitava preghiere personali e comuni con una grande attenzione», si isolava per leggere la Bibbia oppure pregava a casa assieme ai servitori, e a questo scopo manteneva un predicatore, oppure partecipava alle messe pubbliche in una chiesa limitrofa.¹⁵ Una situazione del tutto diversa per quanto concerne la convivenza dei riti osserviamo nella famiglia del principe ortodosso Oleksandr Ostrogski e della cattolica Anna Kostczanka: la principessa fu talmente ubbidiente e docile che, secondo il suo confessore, «frequentò quelle chiese che le indicava il principe».¹⁶

15. X. A. Węgierski, *Kazanie o wyznaniu wiary... na pogrzebie sl. pamieci ... Xieźny... Marianny z Leszna Zaslawskiej. Dnia 27 Maja RP 1642* [Il racconto del riconoscimento della fede ... in occasione del funerale della gloriosa memoria ... principessa ... Marianna Zaslawka da Leszno], s.d., s.l.

16. X. M. Hincza, *Złota korona abo kazanie na pogrzebie ... Xieźny Anny z Sztemberku Ostrogskiej ... dnia 7 Stycznia roku 1636* [Coronad'oro ovvero racconto

Bisogna notare, però, che la partecipazione alle messe nelle chiese di rito "altrui" non era qualcosa di eccezionale. L'apertura del *seim* (assemblea politica polacca) era accompagnata dalla liturgia cattolica, perciò vi partecipavano sia cattolici che ortodossi. Sul territorio ucraino si usava fare le riunioni dei *seim* locali nelle chiese di entrambe le confessioni, mentre dall'inizio del XVII secolo si diffusero le liturgie comuni dell'alta gerarchia uniate e cattolica, e in alcuni casi alle liturgie uniate si registrò persino la presenza di teste coronate (si può portare come esempio una solenne liturgia in onore della beatificazione di Josafat Kuncevicz, tenutasi nella cattedrale di S. Trinità a Vilno il 29 gennaio 1643 secondo "il rito greco" in presenza del re, della regina e dei dignitari della corte).¹⁷

Infine, sappiamo che in condizioni estreme oppure in assenza di una chiesa della propria confessione ad una distanza ragionevole, nelle pratiche religiose la gente non si faceva scrupoli né per l'appartenenza della chiesa ad un rito diverso, né per la fede dei parroci. Ad esempio, gli atti della corte di Lutsk degli anni 1634 e 1649 riportano notizie sugli spozalizi delle coppie cattoliche celebrati da un prete ortodosso. E' caratteristico che in entrambi i casi le cause non riguardavano spozalizi "sbagliati", ma conflitti del tutto laici: il primo matrimonio non era stato autorizzato dai genitori e il secondo era stato preceduto dal rapimento della ragazza già fidanzata.¹⁸ Troviamo un esempio ancora più convincente nella appena pubblicata statistica degli anni 1584-1688 relativa al battesimo dei figli di borghesi luterani di Varsavia nella cattedrale romano-cattolica di S. Jan (la più vicina chiesa luterana era troppo distante da Varsavia, a circa 90 km).¹⁹ Ancora meno rilievo si dava alla appartenenza della chiesa e del suo parroco durante le campagne militari, il che è testimoniato dai numerosi episodi di mescolamento dei riti descritti nei diari dei soldati come fatto del tutto normale e ordinario. Così, in un diario anonimo della campagna del re

in occasione del funerale ... della principessa Anna Ostrogska da Sztemberg], W Krakowie, w drukarni Fr. Cezarego RP 1636.

17. Si veda l'iscrizione relativa a questo fatto nel diario del cancelliere lituano Albricht Stanislav Radzywill (A. S. Radzywill, *Pamiętnik o dziejach w Polsce [Le memorie sugli eventi in Polonia]*, trad. e a cura di A. Przybos e R. Zelewski, Warszawa 1980, p. 369).

18. Le relative lamentele giuridiche sono pubblicate in *Archivio della Russia Meridionale e Occidentale*, p. 8, vol. 3. Kiev 1909, pp. 614-615.

19. M. Sierocka-Pospiech, *Chrzty różnowierców w Starej Warszawie w latach 1584-1688 na podstawie rejestracji metrzkalnej parafii Sw. Jana w Warszawie [Battesimi di credenti di varie confessioni nella vecchia Varsavia negli anni 1584-1688 in base alle registrazioni della parrocchia di S. Jan di Varsavia]*, in *Miscellanea Historico-Archivistica*, XI, Warszawa 2000, pp. 211-222.

Zigmunt III Waza a Smolensk del 1609 si racconta, senza alcun commento, di una solenne liturgia nella chiesa ortodossa russa:

Z piqtka na sobotq dwie godziny z polnocy zaczelo siq naboienstwo nasze w cerkwi Borysa-Hleba, moskiewskich patronow, [...] na ktorym w niedzielq i na mszej, i na niesporze byl Krol JM. [...] Wielka wojska liczbq przez cale dwa dni trwala na naboizenstwie, spowiedzi i communie odprawujac.²⁰

[Alle ore due dopo mezzanotte dal venerdì al sabato cominciò la nostra messa nella chiesa di SS. Boris e Gleb, padroni moscoviti, [...] alla quale era presente sia durante la liturgia che durante il vespro Sua Maestà il Re. [...] Molti soldati dell'esercito parteciparono alla messa, confessandosi e facendo la comunione.]

Ed ecco un episodio della guerra di Smolensk, dove in data 28 dicembre 1634 si racconta di un luterano di Gdansk, mercenario dell'esercito russo, che era stato catturato e che fu in seguito giustiziato come traditore:

Ten rem memorabilem uczynil, gdy przed smiercia prosil o ministra luterskiego, a powiedziano mu, ze niemasz, jeno calwinski. Nie chciai go przyjak, a prosil o ksiqdzq catholiciego, przed ktorzyn rewokowal i wyspowiedzawszy siq szedl na smierc.²¹

[Egli fece una cosa memorabile, quando prima della morte chiese di un prete luterano e gli risposero che non c'era, che c'era solo quello calvinista. Non volle accettarlo, ma chiese di un prete cattolico, gli si confessò e andò alla morte.]

Riporto un altro episodio delle missioni militari del colonnello polacco Sebastian Machowski nei pressi di Kiev, descritto sotto la data 25 dicembre 1663 nel diario di Joachim Jerlicz. Penso che non abbia bisogno di commenti:

Na samo Boie Narodzenie wziawszy wiadomosc **M** Pan Machowski, pulkownik, iz Moskwa chce nocq na nich uderzyc, skoro wysluchawszy sluzby Boiej u popa, bo ksiadza z sobqnie mieli, zjadiszoy biad ruszyli sie **ku** Kijowu.²²

[Giusto il giorno di Natale, avendo sua eccellenza il colonnello Machowski ricevuto la notizia che Mosca²³ voleva attaccarli di notte, ascoltarono la messa divi-

20. *Diariusz drogi Krola JMci Zygmunta III od szczeliwego wzjazdu z Wilna pod Smolensk w roku 1609 [Diario del viaggio di S.M Re Zigmunt III dalla felice partenza da Vilno per Smolensk nell'anno 1609]*, redatto da Janusz Bylinski, Wroclaw 1999, p. 89.

21. *Diariusz drogi JKM pod Smolensk r. 1634 [Il diario del viaggio di S.M.R. a Smolensk nel 1634]*, in Archiwum Glowne Aktow Dawnych w Warszawie, Archiwum Zamojskich, rps 3031, k. 30.

22. J. Jerlicz, *Latopisiec albo kroniczka [Il cronista]*, Warszawa 1853, II, p. 84 (nella fonte questo episodio è datato 25 X 1663, il che è un evidente errore di stampa, perché si tratta di Natale).

23. Cioè l'avamposto dell'esercito russo, collocato a Kiev.

na da un pope, perché non avevano un prete cattolico presso di loro, e dopo aver pranzato partirono per Kiev.]

I limiti delle confessioni non sono meno vaghi in quel pur apparentemente costante criterio di definizione dell'appartenenza ad una confessione che è il rito funebre, legato alle aspettative soteriologiche. La scelta del luogo della sepoltura nel XVI e ancora nel primo terzo del XVII secolo veniva dettata non tanto dalla appartenenza confessionale, quanto da una scelta esclusivamente individuale, oppure semplicemente dalle circostanze generali. Riporto solo alcuni dei tanti possibili esempi: il principe Roman Sanguszka, ortodosso, morto nel 1571 in Lituania, prima fu temporaneamente sepolto in una chiesa cattolica locale e solo più tardi il suo cadavere fu portato alla chiesa-sepolcro familiare al monastero Milecki in Volyn;²⁴ la principessa Olena Czortoryjska, che era ortodossa, seppellì suo marito Ostafij Gornostaj, calvinista, nel monastero ortodosso Peresopnicki, patronato dalla famiglia di Czortoryjski, dove in seguito fu sepolta lei stessa;²⁵ Nikolaj Sapieha, calvinista convertito (non si capisce se da uniate o da ortodosso), fu sepolto nel 1598 nel sepolcro familiare della chiesa cattolica di Koden, e non secondo il rito cattolico, ma secondo la volontà dello scomparso, «in accordo con la mia fede greca»;²⁶ Jan Sapieha, cattolico convertito dall'ortodossia, fu sepolto nel 1611 accanto agli antenati nella chiesa ortodossa a Leipuny (Lituania), così come era indicato nel testamento del defunto.²⁷

È importante sottolineare che i contemporanei non vedevano in tali funerali né una minaccia per la salvezza dell'anima, né un evento straordinario. Possiamo ricordare la relazione degli abitanti della città ceca Jaromir riguardante il funerale del principe Dmitro Sanguszka svoltosi nella cattedrale cattolica, dove troviamo molti particolari di quel dramma sanguinoso, dai dettagli del vestito di Dmitro al fatto che «la messa ceca gli fu cantata ... a quattro voci», ma non si fa nessuna

24. M. Machynia, *Sanguszko (Sanguszkowicz) Roman*, in *Polski Słownik Biograficzny [Dizionario biografico polacco]*, XXXIV, Wrocław 1993, p. 504.

25. T. J. Stecki, *Z boru i stepu. Obrazy ipamiętki. [Dalla foresta e dalla steppa. Immagini e testimonianze]*, Kraków 1888, p. 181.

26. H. Lulewicz, *Skład wyznaniowy senatorów Świeckich Wielkiego Księstwa Litewskiego za panowania Wazów [La composizione degli illustri senatori laici del Grande principato Lituano ai tempi dei Wasa]*, in «Przegląd Historyczny» [«Visione storica»], 68 (1977), 3, p. 430.

27. A. Rachuba, *Sapieha Jan Piotr*, in *Polski Słownik Biograficzny*, XXXIV, p. 623.

menzione della fede "greca" del defunto, anche se al funerale assistevano i serventi ortodossi del principe.²⁸

La stessa naturalezza si nota anche nell'uso degli oggetti sacri "altrui" nelle pratiche religiose: il loro mescolamento reciproco, iniziato ancora nei XIV-XV secoli con la venerazione delle icone russe da parte dei cattolici, viene continuato anche nei tempi del cattolicesimo post-tridentino. Questo fatto si manifesta, in particolare, nella venerazione da parte dei cattolici delle piccole icone-amuleti ortodosse di S. Nicola²⁹ e nel loro rivolgersi per aiuto alle icone miracolose russe (come, ad esempio, all'icona della Madonna di Zyrovica: il suo Libro dei miracoli,³⁰ che si è conservato, racconta molti casi del genere; da un'altra fonte sappiamo di un pellegrinaggio all'icona del re Jan Kazimir nel 1651 – come scrive un cortigiano, «ad esecuzione di un voto»).³¹ Nell'estate del 1651, alla vigilia della decisiva battaglia con i cosacchi sotto Beresteczko, al campo dell'esercito polacco fu portata un'altra icona miracolosa russa, quella della Madonna di Cholm. L'icona fu depositata solennemente nella tenda del re, fu pregata dall'intero esercito prima della battaglia e dopo la vittoria il re ringraziò la Madonna, mettendo sull'altare davanti all'icona dei trofei simbolici "greci": una mitra e un Vangelo rivestito di pietre preziose, appartenenti al metropolita di Corinto Joasaf ucciso durante l'assalto del campo cosacco; lì accanto furono messe anche le bandiere cosacche prese nella battaglia.³²

La parte ortodossa pure non era esclusa dal dialogo tra riti diversi e oggi abbiamo un'immagine assai chiara dell'introduzione degli elementi cattolici e protestanti nelle sue pratiche religiose (prendiamo come esempio la predicazione a Kiev), nel sistema amministrativo clericale, nel campo educativo, nei discorsi polemici, nella architettura culturale, nell'iconografia, nel canto religioso. Il mescolamento delle sacralità nella vita quotidiana, invece, rimane del tutto fuori dagli stu-

28. Commentiamo la relazione del funerale quale è contenuta nella copia del 1835 dal libro municipale di Jaromir, in Biblioteka Jagiellonska, reparto manoscritti, nr. 3729, t. 2, k. 18-19.

29. Si veda il caso di Tomasz Zamojski, descritto nella lettera del 15 IV 1610 (S. Golebujowski, *Pamiętniki o Tomaszu Zamojskim [Testimonianze su Tomasz Zamojski]*, in «Biblioteka Warszawska», 4 (1853), p. 413).

30. *Kniga chud [Il libro dei miracoli]* è conservato presso la biblioteca di Lviv della Accademia Nazionale delle Scienze di Ucraina, reparto manoscritti, fondo Biblioteka vasylian u Lvov [Biblioteca dei basiliani a L'vov], MB-393.

31. Radzywiłł, *Pamiętnik*, III, p. 287.

32. *Ibidem*, III, p. 309.

di, anche se esso non poteva non avvenire, il che si evidenzia in maniera evidente: 1) per l'uso dei nomi di battesimo cattolici tra le persone di fede ortodossa (come Adam, Stanislav, Vojtech, Kazimir ecc.), che si nota non solo negli strati borghesi, ma anche tra i semplici cosacchi: il registro dell'esercito di Zaporizzhia (cosacco) del 1649 riporta dei cognomi popolari derivanti da quei nomi, tipo Adamenko, Kazimirenko, Jakubenko, Stasevich ecc.;³³ 2) per la presenza dei libri liturgici cattolici accanto a quelli ortodossi nelle piccole biblioteche private delle persone di fede ortodossa (ad esempio, nell'elenco dei libri della biblioteca di un avvocato di Volyn, Grigorij Chernik, dove nel 1614 accanto al *Psaltir* russo sono nominati il Vangelo e il *Chasoslov* polacchi³⁴); 3) per il fatto che monasteri e chiese ortodossi accettavano dai fedeli di altre confessioni, comprese quelle protestanti, doni in forma di libri liturgici, il che logicamente prevedeva un suffragio per l'anima del donatore (in particolare, è noto il fatto della donazione nel 1593 da parte del calvinista Ostafij Gornostaj al monastero Kiev-Pecherskij di un Vangelo preziosamente rivestito («coperto di seta nera... entrambe le tavole ricoperte d'argento e verniciate in oro»)).³⁵

3. Secondo gli studiosi della cultura politica della Grande Polonia l'indifferenza religiosa della "borghesia" risulta consonante alla ideologia "borghese" delle "libertà dorate" e, in particolare, all'appello alla fratellanza ed alla uguaglianza dei "borghesi" "diversae religionis". Questo richiamo era in qualche maniera un argomento politico che procurava "l'accordo" nella società³⁶ avendo, in uno Stato pluriconfessionale, valore di diritto, costume e tradizione, fino alla fusione completa dei valori "borghesi" con il cattolicesimo alla fine del XVI-inizio del XVIII secolo. Tale carattere è largamente descritto nella letteratura relativa all'argomento,³⁷ perciò non necessita di ulteriori spiegazioni.

33. Si veda nella più recente edizione del testo *Rejestr Vijska Zaporoz'kogo 1649 roku. Transliterationsija tekstu [Registro dell'esercito di Zaporizzhya del 1649. Traslitterazione del testo]*, Kyjiv 1995, pp. 32, 52, 53, 64 etc.

34. Archivio storico statale centrale di Kiev, fondo 28, descrizione 1, causa 46, pp. 413-4 19.

35. *Arkhiv Jugo-Zapadnoj Rossiji*, p. 1, vol. 1, Kiev 1909, p. 378.

36. Per una spiegazione più dettagliata della concezione di "accordo" come concezione di base per la cultura politica borghese della Grande Polonia dei XVI-XVII secoli vedi E. Opalinski, *Kultura poliiyczna szlachy polskiej w latach 1587-1652, System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie [La cultura politica della borghesia polacca negli anni 1587-1652. Il sistema parlamentare e la società civile]*, Warszawa 1995, pp. 86-98.

37. Tra le numerose opere riguardanti questo argomento ricordo l'ormai classica

Bisogna aggiungere, invece, che a livello di massa la tolleranza nei confronti dell'altra fede si spiegava non solo razionalmente (come "diritto" di un borghese libero di praticare la propria fede), ma anche misticamente, come convinzione del fatto che la fede è un dono divino incomprensibile, perciò soggetto soltanto alla condanna e all'approvazione divina e quindi non correggibile da una persona di altra fede. Suppongo che si possa proporre a titolo d'ipotesi che tale modo di pensare si sia formato sotto l'influenza del protestantismo ed è comunque chiaro che esso entra in aspra contraddizione con le posizioni delle Chiese ortodosse e, in particolare, con i costanti richiami delle prediche dei preti cattolici e ortodossi sulla natura peccaminosa del mescolamento dei riti e dei contatti stretti con le persone di altro rito. Le fonti hanno conservato molte repliche di tono accusatorio o ironico provenienti da vari strati sociali riguardanti i tentativi di riconversione degli eterocredenti. Sono una indicazione convincente del fatto che la posizione della comunità laica a questo riguardo era ben diversa dalla posizione delle Chiese (propongo come esempio un solo caso del genere: la lettera di un borghese del 1629, in cui lo scrivente si giustifica davanti al padrone dalla voce circolante secondo la quale nella sua casa era stata introdotta «la nuova fede». «Ho davvero ingaggiato due Tedeschi per insegnare la loro lingua ai miei figli», scrisse, «ma dico sinceramente che finora non so qual è la loro fede. [...] Non cerco di convertire nessuno, perché sono un uomo e non un apostolo»³⁸).

Questo secondo aspetto, mistico, della tolleranza religiosa lasciava il diritto di giudizio sul rito "giusto/non giusto" alla corte celeste, non influenzando in nessun modo le relazioni sociali della vita quotidiana dei fedeli delle varie confessioni, i quali facevano amicizia e si sposavano, festeggiavano insieme e andavano a fare la guerra, senza dare alcun rilievo alle differenze religiose. Sul piano quotidiano questo creava una confortevole situazione di tolleranza religiosa in uno Stato pluriconfessionale, il che permetteva al semplice borghese di conservare la propria identità confessionale fuori degli ambiti dei suoi correligionari – cattolici, ortodossi o protestanti –, e non gli impediva di trovare un lavoro nell'esercito, nell'avvocatura o nei servizi amministrativi.

opera di Janusz Tazbir, dove per la prima volta è stata formulata la definizione di tolleranza religiosa quale uno degli elementi della cultura politica della Grande Polonia: J. Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVII wieku* [Lo Stato senza incendi. Schizzi sulla storia della tolleranza in Polonia del XVII secolo], Warszawa 1958 (2^a ed. Warszawa 2000).

38. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie [Archivio principale degli atti antichi a Varsavia], Archiwum Zamojskiego, nr 2778, k. 174.

Per finire dobbiamo aggiungere che il bilancio interconfessionale nella Grande Polonia, come si sa, gradualmente peggiorò, man mano che la Riforma cattolica e la "Controriforma ortodossa" che la accompagnava andavano rafforzandosi, e alla fine l'equilibrio fu del tutto rotto dalle burrasche delle guerre della seconda metà del XVII secolo. E nonostante che la tolleranza confessionale continuasse ad essere presente a livello di vita quotidiana (purtroppo, non studiato in maniera dettagliata), i temi antagonistici, prima caratteristici quasi solo della propaganda religiosa, entrarono nella letteratura laica in modo veloce e deciso. Le relazioni dei cattolici con gli ortodossi presero la forma tra l'altro di una "nazionalizzazione" agguerrita delle Chiese. Da allora ciascuna di loro si presentò all'oppositore non come una società di un diverso rito cristiano (evidentemente "errato"), ma come l'incorporazione dell'appartenenza etnica del nemico mortale polacco-cattolico oppure russo-ortodosso. Dunque, prendendo a prestito le metafore di allora, "la guerra dei popoli" comincia ad essere percepita come "la guerra delle fedi" e proprio così viene descritta dagli autori della seconda metà del XVII secolo. Questi avvenimenti, però, e le strategie di comportamento da loro determinate già stanno al di là della rottura conseguente alla grande guerra ucraino-polacca. L'epoca precedente questa guerra, invece, rappresenta ancora il mondo delle discussioni e non delle battaglie attorno alla fede e alle Chiese, il mondo in cui i partecipanti alla "disputa dei riti" lasciano l'ultima parola non a sé, ma al verdetto della corte celeste. Finirò con le parole di un contemporaneo a quei fatti, scritte giusto alla confine di due "mondi", nel 1654:

Zmarł w Brześciu Kisiel, wojewoda kijowski, schizmatyk; jednak przed śmiercią, kiedy byli przy nim oo. Towarzystwa, na ich pytania, czy umiera w dobrej wierze, rękę im uściśnął. Dzwoniono i u nas, i u schizmatyków, bowiem jedni i drudzy stali przy umierającym pozostawiając sąd Bogu.³⁹

[Morì a Brest Kisiel, condottiero di Kiev, scismatico. Ma prima di morire, quando vennero da lui i padri della Società [gesuiti], alla loro domanda se moriva nella buona fede rispose stringendo loro le mani. Suonarono le campane sia da noi che dagli scismatici, perché sia gli uni che gli altri stavano accanto al moribondo, lasciando il verdetto a Dio.]

39. Radzywiłł, *Pamiętnik*, III, p. 392 (iscrizione del 3 V 1654).