

PARTE OTTAVA

LE FRONTIERE

Dove finisce l'Europa?



CAPITOLO 24

ISTANBUL

Il ponte tra mondi

Il momento del Bosforo

Ci sono luoghi in cui la geografia diventa filosofia, in cui uno stretto d'acqua tra due rive smette di essere un dato fisico e diventa una domanda sull'identità. Il Bosforo è uno di questi luoghi. Largo in certi punti appena settecento metri, attraversato ogni giorno da migliaia di barche, navi da carico, traghetti e veloci motoscafi, questo stretto collega il Mar Nero al Mar di Marmara e divide – o unisce, a seconda della prospettiva – due continenti. La sponda occidentale è Europa; la sponda orientale è Asia. E Istanbul è la sola città al mondo che esiste su entrambe le sponde, che ha un piede in ciascun continente, che guarda al tempo stesso verso ovest e verso est.

Arrivi a Istanbul in traghetto, se sei intelligente – non in taxi né in metropolitana – perché il traghetto dal porto di Karaköy verso la riva asiatica di Kadıköy è uno dei percorsi più belli che si possano fare in questa città, e forse in Europa intera. Il traghetto parte, le acque grigio-verdi del Corno d'Oro si aprono davanti a te, e improvvisamente hai davanti il profilo della città antica: la cupola di Santa Sofia che si gonfia verso il cielo come un respiro trattenuto, il minareto aguzzo della Moschea Blu che le si affianca in una conversazione architettonica tra secoli, la massa compatta del Palazzo Topkapi arroccato sulla punta del promontorio, le torri di Galata sulla riva di Pera. È un paesaggio che ha qualcosa di improbabile, quasi di teatrale: troppo bello, troppo carico di storia per essere reale.

Ma Istanbul è così: la sua realtà eccede qualsiasi aspettativa. È la città più popolosa d'Europa – quindici, forse sedici milioni di abitanti, a seconda di come si contano i confini dell'area metropolitana – e insieme una delle più antiche, fondata più di duemilacinquecento anni fa come colonia greca di Megara sul Bosforo. Ha cambiato nome tre volte nella storia: fu Bisanzio la colonia greca, poi Costantinopoli la capitale dell'Impero romano d'Oriente, poi Istanbul la capitale dell'Impero ottomano e oggi la metropoli laica e religiosa, moderna e arcaica, europea e asiatica, che cerca ancora di capire cosa è diventata.

Il traghetto attracca. Scendi sul pontile e la città ti prende, ti avvolge, ti disorienta con la sua energia: il rumore dei mercanti, l'odore di pesce fritto che si mescola al profumo di spezie, le voci in turco che si sovrappongono a voci in inglese, arabo, greco, russo. Istanbul suona come un'orchestra dove ogni musicista suona in una tonalità diversa, eppure il risultato non è il caos ma qualcosa di più complesso: una polifonia che ha la sua logica, che produce un senso solo se si è disposti ad ascoltarla nella sua interezza.

È qui, in questa città che non sa scegliere tra Oriente e Occidente, che comincia la domanda più difficile del nostro viaggio: dove finisce l'Europa?

Bisanzio: la Nuova Roma sul Bosforo

Per capire Istanbul bisogna cominciare da un imperatore romano del IV secolo che ebbe il coraggio – o la follia – di spostare la capitale del mondo. Costantino il Grande, dopo aver riunificato l'Impero romano sotto la propria autorità e dopo aver adottato il Cristianesimo come religione favorita dello Stato con l'Editto di Milano del 313, decise che Roma non era più il centro adatto per governare un Impero che si estendeva dall'Atlantico alla Mesopotamia. Cercò una nuova capitale che fosse geograficamente più vicina alle frontiere orientali, più difendibile grazie alla sua posizione su una penisola, più accessibile via mare per i commerci.

Il 11 maggio dell'anno 330, Costantino inaugurò la sua nuova capitale sul sito dell'antica Bisanzio greca. La chiamò Costantinopoli – la città di Costantino – ma nei decenni e nei secoli successivi divenne più spesso "la Città" o "la Nuova Roma", perché Costantino aveva voluto che fosse davvero una seconda Roma: le aveva dato sette colli come Roma, le aveva costruito un Foro simile al Foro Romano, le aveva attribuito un Senato e i privilegi di cui godevano i cittadini romani. La scelta si rivelò profetica. Quando nel 476 l'Impero romano d'Occidente cadde sotto i colpi dei popoli germanici, Costantinopoli sopravvisse e prosperò. L'Impero romano d'Oriente – che i moderni chiamano "Impero bizantino", anche se i suoi abitanti si definivano sempre romani, *Rhōmaioi*, e si sentivano i legittimi continuatori dell'Impero – durò quasi mille anni in più dell'Occidente. Fino al 1453, per undici secoli, Costantinopoli rimase una delle città più grandi, più ricche e più colte del mondo conosciuto.

Cosa significa questo per la storia d'Europa? Significa che mentre l'Europa occidentale attraversava i secoli bui dell'Alto Medioevo – la frammentazione politica, la perdita della cultura scritta, la regressione economica – a Costantinopoli si conservava e si sviluppava la cultura greco-romana nella sua forma cristiana. I filosofi neoplatonici, i giuristi romani, i teologi cristiani, i poeti e i commentatori di Omero: tutto questo patrimonio continuava a vivere, a essere copiato, studiato, discusso nelle biblioteche e nelle accademie di Costantinopoli mentre in Occidente gli scriptoria dei monasteri lavoravano eroicamente per salvare quello che potevano dalla marea del dimenticatoio.

Bisanzio non è, quindi, una diramazione esotica della storia europea: è una delle sue correnti principali, quella che conservò il patrimonio antico e lo trasmise all'Occidente medievale attraverso traduzioni, ambasciatori, mercanti, monaci e – dopo il 1453 – attraverso i profughi che portarono con sé i manoscritti greci verso l'Italia e prepararono il terreno dell'Umanesimo. La cultura europea come la conosciamo sarebbe impensabile senza Bisanzio.

Eppure Bisanzio è quasi assente dalla memoria storica europea ordinaria. Si insegna la caduta di Roma nel 476 come la fine del mondo antico, e si salta a Carlomagno nell'800 come se nei mezzo non ci fosse nulla di rilevante per l'Europa. Questa lacuna non è innocente: riflette una visione

dell'Europa che identifica la civiltà europea con l'Europa latina e cattolica, escludendo l'Europa greca e ortodossa dal canone. Uno degli scopi di questo capitolo è riparare, almeno in parte, questa rimozione.

Santa Sofia: la cupola e il tempo

Entrare in Santa Sofia è una delle esperienze più intense che l'architettura umana sappia offrire. Non perché l'edificio sia semplicemente bello – lo è, in modo straordinario – ma perché è stratificato di significati nel modo in cui lo sono soltanto i luoghi che hanno attraversato i secoli senza essere mai abbandonati, che sono stati continuamente abitati dalla preghiera e dal senso, anche quando il nome e la forma di quella preghiera cambiavano.

Giustiniano I, il grande imperatore che regnò dal 527 al 565 e che tentò di riunificare l'Impero riconquistando l'Italia e il Nord Africa, volle che la sua capitale avesse una chiesa degna della grandezza di Dio e dell'Impero. Incaricò due ingegneri – Antemo di Tralle e Isidoro di Mileto – di costruire qualcosa che non era mai stato costruito prima: una cupola di dimensioni colossali che si posasse su una pianta rettangolare, sospesa nell'aria grazie a un sistema di archi e semidomi che distribuissero il peso lateralmente invece che verticalmente. Il problema architettonico era di proporzioni quasi impossibili con le tecniche del VI secolo.

La soluzione che trovarono fu geniale e rivoluzionaria: la cupola fu sostenuta da quaranta finestre alla sua base, che non indeboliscono l'anello su cui si regge ma – grazie a un sottile calcolo delle tensioni – lo rinforzano, e che inondano l'interno di una luce diffusa, dorata, che sembra venire da ogni direzione contemporaneamente. Quando Giustiniano inaugurò la chiesa nel 537, secondo una leggenda raccolta da cronisti successivi, esclamò rivolgendosi verso il cielo: "Salomone, ti ho superato". Fosse vera o apocrifamente costruita, la frase cattura qualcosa di reale: la consapevolezza che si era compiuto qualcosa di eccezionale, qualcosa che sfidava i limiti di ciò che l'uomo poteva costruire.

Per quasi mille anni, Santa Sofia fu la chiesa più grande della cristianità e il modello architettonico per tutta l'architettura sacra cristiana orientale. I mosaici che decoravano le pareti e le volte – rappresentazioni di Cristo Pantocrator, della Vergine, degli imperatori e delle imperatrici in posture di preghiera – erano di una qualità e di una bellezza che ancora oggi, nei frammenti sopravvissuti alle distruzioni successive, lasciano senza parole. Il linguaggio del mosaico bizantino, con il suo oro che trasforma la parete in luce, il suo modo di rappresentare il sacro attraverso la stilizzazione piuttosto che attraverso il naturalismo, è una delle più originali creazioni estetiche dell'umanità, e Santa Sofia era il suo tempio massimo.

Poi vennero i Crociati. Nel 1204, la Quarta Crociata – che avrebbe dovuto recarsi in Terrasanta – fu dirottata dai Veneziani su Costantinopoli, alleata cristiana, e la saccheggiò. Per quattro giorni i crociati latini razziarono la città, profanarono le chiese, portarono via reliquie, tesori, opere d'arte. Santa Sofia fu usata come luogo di baldoria e di scherno alla liturgia ortodossa. Niceta Choniates, uno storico bizantino contemporaneo, descrisse le scene con orrore e con una lucidità che fa ancora male a leggere: i soldati dell'Occidente cristiano che si avventavano sui tesori della chiesa, che portavano dentro cavalli e mule per caricare il bottino, che facevano sedere sul trono patriarcale una prostituta perché cantasse oscenità. L'evento lasciò una ferita nel rapporto tra cattolici e ortodossi che impiegò otto secoli a cominciare a rimarginarsi, e che ancora oggi, in certe aree della memoria storica, non è del tutto chiusa.

La Quarta Crociata aveva, per inciso, indebolito irrimediabilmente Costantinopoli. L'Impero non si riprese mai pienamente dalla distruzione e dal saccheggio del 1204, e quando i Turchi Ottomani premevano sempre più duramente sui suoi confini nel XIV e nel XV secolo, Costantinopoli era già una città ombra della sua grandezza precedente: un nucleo di palazzi e chiese splendidi circondati da terreni vuoti, con una popolazione decimata dalla Peste Nera e dalle guerre, che guardava al proprio destino con una rassegnazione malinconica che le cronache coeve descrivono con chiarezza.

Il 1453: la fine di un mondo e l'inizio di un altro

Il 29 maggio 1453 è una data che ogni europeo colto dovrebbe conoscere con la stessa familiarità con cui conosce il 476 o il 1789. Fu il giorno in cui l'Impero romano d'Oriente – quello stesso Impero che Costantino aveva fondato dodici secoli prima, che aveva resistito a Avari, Persiani, Arabi, Bulgari, Normanni, Crociati e molti altri – cessò di esistere. Il sultano ottomano Mehmed II, che aveva ventun anni e una mente militare e culturale di straordinaria potenza, completò l'assedio di Costantinopoli con una combinazione di superiorità numerica, innovazione tecnologica – le sue bombarde erano tra le più grandi mai costruite – e audacia tattica.

L'ultimo imperatore romano, Costantino XI Paleologo, morì combattendo sulle mura della città, solo e consapevole della sconfitta imminente, con una dignità che le cronache – sia greche che turche – descrivono con ammirazione. Quando comprese che tutto era perduto, tolse le insegne imperiali e si gettò nella mischia come semplice soldato; il suo corpo non fu mai identificato con certezza tra i caduti.

Mehmed II entrò a Costantinopoli il pomeriggio dello stesso giorno e si recò direttamente a Santa Sofia. Secondo le testimonianze del suo storico di corte Kritoboulos – fonte parziale ma diretta – il sultano rimase a lungo in silenzio nella chiesa, poi ordinò che fosse immediatamente convertita in moschea. Un imam fu chiamato a pronunciare l'adhan, il richiamo alla preghiera, dall'alto della cupola. I mosaici cristiani furono in parte distrutti, in parte coperti con intonaco. Si aggiunsero minareti all'esterno. L'edificio rimase moschea per quasi cinquecento anni.

La cosa più sorprendente, però, non è la conquista in sé: è quello che Mehmed fece dopo. Il giovane sultano aveva una formazione intellettuale eccezionale: parlava greco e latino oltre al turco e all'arabo, aveva letto Omero e Livio, aveva studiato filosofia greca. Dopo la conquista, non distrusse la città ma la protesse, invitò le popolazioni greche e armene e ebraiche a restare, promise la protezione delle loro chiese e sinagoghe, accolse alla sua corte intellettuali greci. Fece dipingere il suo ritratto dal veneziano Gentile Bellini – un gesto straordinario per un sovrano musulmano dell'epoca. Si fece chiamare Kayser-i Rum, Cesare dei Romani, rivendicando esplicitamente la continuità con l'Impero che aveva sconfitto.

Questa complessità di Mehmed II è importante per capire l'Impero Ottomano che seguì: non fu un Impero di distruzione sistematica della cultura precedente, ma di incorporazione e trasformazione. I Turchi Ottomani erano eredi di Bisanzio nel senso che avevano assorbito elementi della sua cultura, della sua amministrazione, della sua arte e della sua architettura. Le moschee imperiali ottomane – prima fra tutte la Moschea Blu, costruita nel 1616 a pochi passi da Santa Sofia – riprendono esplicitamente il modello della grande cupola di Giustiniano e lo rimodellano secondo l'estetica islamica: stessa logica strutturale, diversa articolazione spirituale.

La caduta di Costantinopoli ebbe effetti profondi sull'Europa occidentale. Sul piano pratico, i mercanti italiani che commerciavano con l'Oriente attraverso Costantinopoli dovettero cercare nuove rotte: fu uno dei fattori che spinse la Spagna e il Portogallo a finanziare le esplorazioni oceaniche che avrebbero portato alla scoperta delle Americhe. Sul piano culturale, i profughi greci che fuggirono verso l'Italia portarono con sé manoscritti di autori antichi che in Occidente erano stati dimenticati – Platone integrale, Plutarco, Teofrasto – e contribuirono decisamente all'Umanesimo fiorentino. Il 1453, paradossalmente, è anche uno dei punti di partenza del Rinascimento europeo.

L'Impero Ottomano: grandezza, tolleranza e ombre

Per quattro secoli e mezzo – dal 1453 al 1918, con la dissoluzione post-bellica – Costantinopoli, ribattezzata Istanbul, fu la capitale di uno dei più grandi Imperi che la storia abbia conosciuto: al suo apice nel XVI secolo, l'Impero Ottomano controllava i Balcani, la Turchia, il Medio Oriente, il Nord Africa e le rive del Mar Nero, collegando in un solo sistema politico ed economico popolazioni di decine di religioni e lingue diverse.

Il sistema con cui l'Impero governò questa diversità si chiamava *millet* – che in turco significa "nazione" o "comunità religiosa". Ogni comunità religiosa non musulmana – i cristiani ortodossi, i cattolici armeni, gli ebrei – aveva il diritto di autogestirsi secondo le proprie leggi e tradizioni in materia di famiglia, educazione, culto. Il Patriarca Ecumenico di Costantinopoli, capo spirituale di tutti i cristiani ortodossi dell'Impero, era riconosciuto ufficialmente come interlocutore del sultano per la sua comunità. Non era, beninteso, una tolleranza nel senso moderno del termine: i non-musulmani pagavano tasse speciali, erano esclusi dall'esercito e dalla carriera diplomatica, erano soggetti a discriminazioni simboliche. Ma era, per i suoi tempi, un sistema straordinariamente sofisticato di gestione della diversità, che permetteva a Istanbul di essere contemporaneamente una capitale islamica e la sede del Patriarcato ecumenico cristiano, di avere le sinagoghe accanto alle moschee e alle chiese.

Quando gli ebrei sefarditi furono espulsi dalla Spagna di Ferdinando e Isabella nel 1492 – lo stesso anno della scoperta dell'America – il sultano Bayezid II li accolse nell'Impero Ottomano e ne facilitò l'insediamento a Salonicco, a Istanbul, a Smirne. Si racconta che Bayezid commentasse con ironia che il re di Spagna si fosse impoverito espellendo i propri sudditi più capaci e ricchi, arricchendo nel contempo l'Impero Ottomano. Le comunità ebraiche sefardite di queste città prosperarono per secoli, conservando la lingua spagnola – il ladino – che i loro discendenti parlavano ancora nel XX secolo come lingua madre, cinque secoli dopo l'esilio dalla Spagna. Ma l'Impero Ottomano ebbe anche le sue ombre, che il visitatore onesto non può ignorare. La più grave è il genocidio degli Armeni del 1915, uno degli episodi più oscuri del XX secolo europeo. Durante la Prima Guerra Mondiale, mentre l'Impero era in lotta su più fronti, il governo dei Giovani Turchi ordinò la deportazione di massa della popolazione armena dell'Anatolia orientale, accusata – con argomenti pretestuosi e strumentali – di collaborare con il nemico russo. Le deportazioni avvennero in condizioni di sterminio: marce forzate nel deserto siriano, massacri, violenze, morte per fame e sete. Il numero dei morti è stimato tra il milione e il milione e mezzo; la comunità armena dell'Anatolia, che aveva radici profonde di duemila anni, fu quasi interamente distrutta. Il governo turco ha rifiutato per decenni di riconoscere questi eventi come genocidio, preferendo terminologie eufemistiche che parlano di "tragedia" o di "tragici eventi della guerra". Questo rifiuto ha avvelenato le relazioni tra la Turchia e molti paesi europei, ha reso impossibile la riconciliazione con la diaspora armena, e ha impedito alla società turca di fare i conti onestamente con il proprio passato. La vicenda del genocidio armeno è uno degli esempi più chiari di quello che succede quando una nazione non riesce o non vuole elaborare i propri crimini storici: la rimozione non guarisce la ferita, la mantiene infetta sotto la superficie.

L'Impero Ottomano iniziò il suo lungo declino nel XVIII e XIX secolo, pressato dall'espansione della Russia verso il Mediterraneo, dalle rivolte nazionaliste dei popoli balcanici, dall'indebolimento economico di fronte alla modernizzazione industriale dell'Europa occidentale. Il processo fu doloroso e lungo, e la questione di come l'Impero dovesse modernizzarsi – se guardando all'Occidente o mantenendo le proprie tradizioni – attraversò tutto il XIX secolo con una tensione irrisolta che non si è conclusa ancora oggi.

Atatürk e la nascita della Turchia moderna

Pochi uomini hanno cambiato un paese con la velocità e la radicalità con cui Mustafa Kemal – che avrebbe ricevuto il cognome Atatürk, "Padre dei Turchi" – trasformò i resti dell'Impero Ottomano nella Repubblica di Turchia. Generale militare che aveva salvato la Turchia dall'occupazione greca, britannica e francese dopo la Prima Guerra Mondiale attraverso la Guerra di Indipendenza del 1919-1922, Atatürk fondò la Repubblica nel 1923 con una serie di riforme che avevano la portata di una rivoluzione.

In pochi anni, tra il 1923 e il 1938, Atatürk abolì il Califfato ottomano – che era la più alta autorità religiosa islamica sunnita – separò la religione dallo Stato, chiuse le scuole religiose tradizionali, sostituì l'alfabeto arabo con quello latino per scrivere il turco, introdusse il calendario gregoriano al

posto di quello islamico lunare, vietò il velo nelle istituzioni pubbliche, concesse il voto alle donne nel 1934, aprì le università alle studentesse. Fu un programma di modernizzazione forzata, imposto dall'alto con metodi autoritari – il partito unico, la censura, la repressione delle opposizioni – ma che aveva una direzione chiara: avvicinare la Turchia all'Europa, fare della Turchia uno Stato laico e moderno sul modello degli Stati europei.

Atatürk era consapevole che questa trasformazione era culturale prima che istituzionale. Non si trattava solo di cambiare le leggi: si trattava di cambiare il modo in cui i turchi si rappresentavano e capivano se stessi. La scelta dell'alfabeto latino è, in questo senso, emblematica: non era solo una questione tecnica di sistema di scrittura, ma era la scelta di tagliare i legami visibili con il passato ottomano e islamico, di allineare graficamente il turco alle lingue europee, di rendere fisicamente difficile per le generazioni successive leggere i testi ottomani scritti in caratteri arabi. Era una scelta di identità, radicale e irreversibile.

Nel 1934, Atatürk prese una delle sue decisioni più significative dal punto di vista simbolico: convertì Santa Sofia da moschea in museo. Il gesto era chiaramente intenzionale: trasformare il più grande simbolo del passato ottomano-islamico di Istanbul in un patrimonio culturale neutro, accessibile a tutti, non appartenente a nessuna religione. Fu insieme un atto di laicismo – la Turchia non ha religioni di Stato – e un gesto di apertura verso l'Europa, che vedeva Santa Sofia come proprio patrimonio cristiano e romano.

Questa scelta durò ottantasei anni. Nel luglio del 2020, il presidente Recep Tayyip Erdoğan ha reconvertito Santa Sofia in moschea, con una decisione del Consiglio di Stato turco che annullava il decreto del 1934. La reazione internazionale fu immediata e critica: il Consiglio d'Europa, l'UNESCO, i patriarchi cristiani di ogni confessione, i governi greci e ciprioti protestarono. Erdoğan non si mosse. La riconversione in moschea di Santa Sofia non era soltanto una questione religiosa: era un segnale politico sul senso della distanza della Turchia dall'Unione Europea e dai valori che Atatürk aveva cercato di incarnare.

Orhan Pamuk e l'hüzün di Istanbul

C'è una parola turca che Orhan Pamuk – il più grande scrittore turco contemporaneo e premio Nobel per la Letteratura nel 2006 – ha messo al centro del suo libro più personale, "Istanbul: i ricordi e la città", pubblicato in turco nel 2003. La parola è *hüzün*, e non ha un equivalente preciso in italiano, anche se la si potrebbe avvicinare alla saudade portoghese o al concetto tedesco di Weltschmerz. È una malinconia collettiva, una tristezza che non appartiene a un singolo individuo ma a un'intera città, a un'intera civiltà; è il senso di qualcosa di grandioso che è stato perduto senza possibilità di recupero, che pesa sul presente come un'ombra dolce e soffocante al tempo stesso. Pamuk descrive l'hüzün come la qualità specifica di Istanbul: la malinconia di una città che è stata la capitale di un Impero grandioso e che ora è – o si sente – ai margini, guardando da lontano il centro del mondo moderno. È la malinconia dei palazzi ottomani in rovina sulle rive del Bosforo, dei Yalı – le magnifiche ville di legno dei pascià ottomani – che marciscono silenziosamente sull'acqua perché nessuno ha i soldi né la volontà di restaurarli. È la malinconia dei cimiteri ottomani tra i palazzi, dove le lapidi con le scritte in caratteri arabi – incomprensibili ai turchi moderni che usano l'alfabeto latino – stanno a testimoniare una continuità spezzata. È la malinconia di una città che porta addosso tre diversi passati – greco, romano, ottomano – senza che nessuno di essi sia pienamente vivo o pienamente dimenticato.

"Istanbul: i ricordi e la città" è, tra le altre cose, un'autobiografia intellettuale e sentimentale: Pamuk racconta la propria infanzia e adolescenza in una famiglia borghese di Nişantaşı, il quartiere europeo di Istanbul, attraverso il filtro della riflessione sulla città come entità quasi vivente. Descrive il modo in cui Istanbul si è formata nella sua immaginazione e nella sua sensibilità, come il paesaggio della città – i suoi vicoli, i suoi quartieri di legno che si incendiano e si ricostruiscono, il Bosforo che cambia colore con le stagioni – sia entrato nel suo modo di vedere il mondo.

Pamuk ha pagato un prezzo alto per la propria libertà intellettuale. Nel 2005, rilasciando un'intervista a un giornale svizzero, disse che in Turchia erano stati uccisi trentamila curdi e un milione di armeni, e che nessuno osava parlarne. Fu accusato di "insulto all'identità turca" ai sensi dell'articolo 301 del codice penale – una legge che punirebbe chi denigra la Turchia o le istituzioni turche davanti a uno straniero. Il processo fu alla fine archiviato, in parte grazie alla pressione internazionale, in parte perché era partita la campagna per il Nobel e una condanna sarebbe stata diplomaticamente devastante. Ma l'episodio illuminò la situazione della libertà di espressione in Turchia: uno dei più grandi scrittori del paese rischiava il carcere per aver detto la verità su eventi storici documentati.

Pamuk non è il solo. Hrant Dink, giornalista armeno-turco fondatore del settimanale bilingue *Agos*, fu condannato per gli stessi reati e poi assassinato davanti alla sede del suo giornale a Istanbul nel gennaio del 2007. Il suo assassinio scosse profondamente la società civile turca: ai suoi funerali sfilarono decine di migliaia di persone con il cartello "Siamo tutti Hrant Dink", in un gesto di solidarietà e di rivendicazione della libertà di stampa che era anche una delle più grandi manifestazioni di piazza nella storia recente della Turchia.

Elif Şafak, la scrittrice turca più letta nel mondo anglosassone, con romanzi come "Il bastardo di Istanbul" – in cui esplora apertamente il genocidio armeno attraverso una storia di famiglie intrecciate – è stata a sua volta processata per gli stessi articoli del codice penale, assolta ma con anni di incertezza legale. La sua parabola illustra qualcosa di fondamentale: che la questione della libertà di espressione in Turchia non è una questione astratta di diritti formali, ma tocca direttamente il nodo centrale dell'identità turca, la capacità del paese di fare i conti con il proprio passato.

Il Gran Bazar: l'Europa che incontra l'Asia

Prima di affrontare la domanda politica sul rapporto tra la Turchia e l'Europa, vale la pena fermarsi sulla dimensione concreta, sensoriale, quotidiana del modo in cui Istanbul vive il proprio ruolo di cerniera tra civiltà.

Il Grand Bazar – Kapalıçarşı in turco, il Bazar Coperto – è uno dei mercati più grandi del mondo: sessantamila metri quadrati, circa quattromila negozi, coprende un intero quartiere della città antica. Fu costruito nel XV secolo sotto Mehmed II e ampliato nei secoli successivi; la sua struttura è un labirinto di gallerie coperte, con cupole basse che filtrano la luce dall'alto, strade interne con negozi di oro e argento, di tessuti e tappeti, di spezie e ceramiche, di lanterne e lampade di vetro colorato. Il rumore è costante: i mercanti chiamano i clienti, le trattative si svolgono ad alta voce in tutte le lingue del mondo, il profumo delle spezie si mescola all'odore del caffè turco servito nei piccoli bar interni.

A pochi passi dal Grand Bazar si trova il Bazar delle Spezie – Mısır Çarşısı, il Bazar Egiziano – che nell'800 arrivava in questo centro delle spezie portate dall'Egitto e da più lontano ancora: cannella da Ceylon, pepe dalla Malabar, zafferano dall'Iran, sumac dall'Anatolia. I turchi usano le spezie in modi che mescolano influenze arabe, persiane, greche, caucasiche, mediterranee: la cucina ottomana è, in un senso preciso, la cucina dell'incrocio, il luogo in cui sapori di mondi diversi si sono incontrati, mescolati, trasformati in qualcosa di nuovo.

Il caffè – che gli europei conobbero attraverso i turchi – è un buon esempio di questo incrocio. La parola "caffè" viene dall'arabo *qahwa*, e la bevanda arrivò in Europa attraverso Costantinopoli e poi attraverso Vienna, dove i turchi la lasciarono nelle borse abbandonate dopo il fallito assedio del 1683. I caffè letterari viennesi – quei luoghi che abbiamo incontrato nel capitolo su Budapest come incubatori della cultura mitteleuropea – devono la propria esistenza a questo passaggio orientale. L'hamam – il bagno turco – è un altro luogo in cui si incrociano le civiltà. Le terme romane, gli hammam arabi, le tradizioni igieniche bizantine: l'hamam ottomano è la sintesi di tutto questo, e i grandi hamam di Istanbul – come il Cemberlitaş Hamamı costruito nel 1584 su progetto dell'architetto imperiale Sinan – sono capolavori di architettura in cui la pietra e l'acqua e il vapore

producono un'esperienza sensoriale che non ha equivalenti in Occidente. L'hamam è anche un luogo sociale: un luogo dove la gerarchia si sospende, dove si incontra il vicino, dove si parla e si tace, dove il corpo viene trattato con cura. È, in questo senso, una delle più belle eredità della civiltà ottomana alla vita quotidiana.

Passeggiare per il quartiere di Balat – l'antico quartiere ebraico e greco sulle rive del Corno d'Oro – o per Fener – dove ancora oggi ha sede il Patriarcato Ecumenico Ortodosso – è camminare in una stratificazione storica che ha pochi equivalenti in Europa. Le case di legno ottomane dai colori vivaci stanno accanto a chiese greche del XVII secolo, a sinagoghe sefardite con iscrizioni in ladino, a moschee ottomane, a palazzi veneziani di quando Venezia aveva qui i propri fondachi commerciali. È un paesaggio che parla di secoli di convivenza – non sempre pacifica, non sempre giusta, ma reale – di culture che si sono toccate, influenzate, mescolate.

La candidatura all'Unione Europea: la storia di un'attesa

La Turchia presentò domanda di associazione alla Comunità Economica Europea nel 1959 – due anni dopo i Trattati di Roma – e ottenne lo status di candidato ufficiale nel 1999, al Consiglio europeo di Helsinki. È la candidatura più lunga nella storia dell'Unione Europea: oltre sessant'anni dall'iniziale avvicinamento, oltre venticinque da quando il processo di candidatura è formalmente aperto, senza che si sia in vista un'adesione.

Le ragioni di questo stallo sono multiple e intrecciate. Alcune sono di ordine tecnico e procedurale: la Turchia non ha raggiunto i criteri di Copenaghen – lo Stato di diritto, l'indipendenza della magistratura, la libertà di stampa, il rispetto dei diritti delle minoranze – e in certi ambiti si è allontanata da essi invece di avvicinarsi. Il tentativo di colpo di Stato del luglio 2016 e la risposta di Erdoğan – decine di migliaia di arresti tra militari, giudici, accademici, giornalisti, chiusura di centinaia di media, concentrazione del potere nelle mani del presidente attraverso la riforma costituzionale del 2017 – hanno reso la prospettiva dell'adesione ancora più remota.

Altre ragioni sono di ordine politico: la questione di Cipro, divisa dal 1974 in seguito all'invasione militare turca e alla creazione di una Repubblica turca di Cipro del Nord riconosciuta solo dalla Turchia, è un ostacolo formale che blocca l'apertura di numerosi capitoli negoziali. Cipro è membro dell'UE dal 2004, e nessuno Stato membro può aderire all'Unione finché occupa militarmente il territorio di un altro Stato membro.

Ci sono infine ragioni di ordine identitario, che riguardano la questione di fondo su cui torna questo capitolo: l'Europa vuole che la Turchia entri? Una parte significativa dell'opinione pubblica e della classe politica europea risponde no, con argomenti che mescolano considerazioni legittime sullo Stato di diritto con posizioni più discutibili basate sull'identità religiosa. La Turchia è un paese a maggioranza musulmana – circa il 98% della popolazione – e c'è chi ritiene che questo la escluda per definizione dall'appartenenza a un'Europa che si definisce "cristiana" o "giudeo-cristiana". Questo argomento merita di essere esaminato seriamente, perché è al cuore di una delle questioni più difficili della politica europea contemporanea.

La domanda sull'identità: l'Europa è cristiana?

L'affermazione che l'Europa sia essenzialmente cristiana e che quindi la Turchia islamica non possa appartenervi suona, in prima battuta, come un argomento semplice. Ma si complica non appena si comincia a esaminarlo.

Innanzitutto, l'Europa ha sempre incluso popolazioni non cristiane: gli ebrei, presenti in Europa da due millenni, attraverso persecuzioni e massacri e il tentativo nazista di sterminarli non sono mai stati considerati "non europei" dalla definizione culturale prevalente. I musulmani bosniaci e albanesi sono europei da secoli. L'Europa era islamica in Spagna per sette secoli, prima della Reconquista. La questione dell'identità religiosa europea è molto più complessa di quanto l'argomento anti-turco presupponga.

In secondo luogo, la Turchia moderna è uno Stato costituzionalmente laico: la separazione tra Stato e religione – per quanto erosa dalle politiche di Erdoğan nell'ultimo decennio – è sancita nella Costituzione e ha radici nell'opera di Atatürk. La Turchia ha più in comune, sul piano istituzionale, con la Francia laica che con certi paesi dell'Europa orientale dove le chiese nazionali giocano un ruolo pubblico importante.

In terzo luogo, e questo è forse l'argomento più importante, l'Europa non ha mai definito se stessa come una comunità religiosa. I Trattati europei definiscono i valori dell'Unione in termini di democrazia, Stato di diritto, diritti umani, rispetto della dignità umana: non di religione. La nozione di "Europa cristiana" è una costruzione storica e politica, non una definizione giuridica. E se si applicasse coerentemente il criterio religioso, si dovrebbe chiedersi cosa fare della crescente popolazione musulmana europea – milioni di persone nate e cresciute in Europa, con passaporto europeo, che sono europee in tutti i sensi ma che sono di fede islamica.

La questione turca mette quindi in evidenza una tensione che attraversa il cuore del progetto europeo: è l'Europa una comunità di valori universali – democrazia, diritti, Stato di diritto – aperta a chiunque li rispetti? O è anche una comunità di identità – culturale, storica, religiosa – che ha confini non solo istituzionali ma antropologici? La risposta onesta è che queste due dimensioni coesistono in tensione, e che la Turchia è il caso in cui questa tensione si manifesta in modo più acuto.

Il Vaticano, che potrebbe sembrare il più convinto sostenitore dell'identità "cristiana" dell'Europa, ha invece avuto un atteggiamento più sfumato. Giovanni XXIII, che fu nunzio apostolico a Istanbul negli anni Quaranta e nutrì un profondo affetto per la Turchia e per l'islam, aprì nel Concilio Vaticano II una stagione di dialogo interreligioso che culminò nella dichiarazione *Nostra Aetate* del 1965: il primo documento ufficiale della Chiesa cattolica che riconosceva il valore spirituale delle altre religioni, incluso l'Islam, e rifiutava ogni spirito di superiorità. Francesco Bergoglio ha continuato questa linea con il documento di Abu Dhabi del 2019, firmato insieme al Grande Imam di Al-Azhar, che afferma la fraternità universale tra tutte le persone di fede diversa.

Vale la pena ricordare che la stessa eredità cristiana dell'Europa ha sempre contenuto al proprio interno una tensione irrisolta tra universalismo e particolarismo, tra l'apertura di Paolo di Tarso – "non c'è più né greco né giudeo, né libero né schiavo" nella Lettera ai Galati – e la tentazione di ogni istituzione di trasformare il messaggio universale in un'identità esclusiva. La storia europea delle Crociate, dell'Inquisizione, delle guerre di religione, della schiavitù e del colonialismo mostra dove può portare il Cristianesimo quando dimentica il proprio universalismo originario. L'Europa "cristiana" che ha perseguitato gli ebrei per secoli, che ha sterminato popolazioni indigene nel nome di Dio, non è evidentemente un modello di "valori cristiani" a cui appellarsi per escludere la Turchia. La questione dell'identità europea è molto più complessa e più onesta di quello che certe retoriche semplificatrici vorrebbero.

Ci sono anche ragioni geopolitiche per non chiudere definitivamente la porta alla Turchia. La Turchia è il secondo esercito più grande della NATO; è il paese che gestisce il principale corridoio migratorio dall'Asia Meridionale e dal Medio Oriente verso l'Europa; è un attore regionale fondamentale nei Balcani, nel Caucaso, nel Mediterraneo orientale. L'allontanamento della Turchia dall'orbita europea non produce stabilità: produce un vuoto che altri attori – la Russia, i paesi del Golfo, la Cina – si affrettano a riempire. Mantenere aperto il dialogo, anche nelle condizioni difficili dell'era Erdoğan, è nell'interesse dell'Europa quanto in quello della Turchia.

Le ferite aperte: i curdi e la libertà di stampa

Nessun racconto onesto di Istanbul può ignorare le questioni che oggi rendono difficile il cammino europeo della Turchia.

La questione curda è una delle più antiche e più gravi. I curdi – un popolo di circa trentacinque milioni di persone distribuiti tra Turchia, Iraq, Siria e Iran, senza uno Stato proprio – costituiscono circa il 20% della popolazione turca. Per decenni, lo Stato turco ha negato l'esistenza di un'identità

curda distinta da quella turca, ha vietato l'insegnamento del curdo nelle scuole, ha perseguito chi affermava pubblicamente la propria identità curda. Il conflitto armato tra lo Stato turco e il PKK – il Partito dei Lavoratori del Kurdistan, designato organizzazione terroristica da Turchia, UE e USA – ha causato decine di migliaia di morti dagli anni Ottanta in poi, e ha prodotto una delle più gravi crisi di diritti umani nella storia recente della Turchia.

Ci sono stati momenti di apertura: sotto i governi dell'AKP di Erdoğan nei primi anni Duemila, ci furono significativi passi verso il riconoscimento della lingua e della cultura curda, apertura di negoziati con il PKK, trasmissioni televisive in lingua curda. Poi, dopo il 2015 e la ripresa del conflitto armato, quella stagione di dialogo si chiuse. Oggi la Turchia ha in carcere, tra gli altri, HDP – il partito democratico filocurdo – compreso l'ex presidente del partito Selahattin Demirtaş, detenuto dal 2016 nonostante le sentenze della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo che ne richiedono il rilascio.

La libertà di stampa è un altro indicatore problematico. La Turchia è costantemente ai posti di coda negli indici internazionali di libertà di stampa: nel 2023, Reporter Senza Frontiere la collocava al 165° posto su 180 paesi. Centinaia di giornalisti sono stati processati o imprigionati; decine di testate sono state chiuse o acquistate da gruppi legati al governo; la pressione economica sull'informazione indipendente è sistematica. Questa non è una questione astratta di libertà formali: incide direttamente sulla capacità dei cittadini turchi di formarsi un'opinione informata e di partecipare consapevolmente alla vita pubblica.

Sarebbe sbagliato però ridurre la Turchia a queste sue ombre. La società civile turca è vivace e coraggiosa: i movimenti di protesta di Gezi Park nel 2013 – quando una manifestazione contro la cementificazione di un parco di Istanbul si trasformò in un moto di resistenza civile che coinvolse milioni di persone in tutto il paese – hanno mostrato che esiste nella Turchia contemporanea un desiderio profondo di democrazia autentica, di Stato di diritto, di libertà civili. Le università, le associazioni professionali, i sindacati, le organizzazioni per i diritti umani continuano a lavorare in condizioni difficili ma non si arrendono. La Turchia non è solo Erdoğan, come nessun paese è riducibile al suo governo del momento.

Il Patriarcato Ecumenico: un'istituzione cristiana in un paese islamico

In una piccola via del quartiere di Fener, sulla riva del Corno d'Oro, si trova uno dei luoghi più storicamente significativi del Cristianesimo mondiale: la sede del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli. Il Patriarca Ecumenico è il primus inter pares tra i patriarchi delle Chiese ortodosse di tutto il mondo – greco, russo, serbo, romeno, bulgaro, georgiano e molte altre – e la sua sede è Istanbul dal IV secolo.

Il complesso del Patriarcato è modesto nell'aspetto: una chiesa del XVIII secolo, la Cattedrale di San Giorgio, un palazzo patriarcale, alcuni edifici annessi, tutto circondato da mura alte e sorvegliato discretamente dalla polizia turca. Non corrisponde in nulla alla grandiosità istituzionale che ci si aspetterebbe dalla sede di una delle autorità spirituali più antiche e più vaste del Cristianesimo. La modestia è imposta: la Turchia riconosce il Patriarca come capo religioso dei cittadini turchi ortodossi – rimasti poche migliaia, contro i centomila di inizio Novecento e contro le cifre ancora più alte di alcuni decenni prima – ma non come un'autorità internazionale. L'apertura della scuola teologica di Heybeliada – chiusa dal governo turco nel 1971 e mai riaperta malgrado le ripetute richieste – è diventata un simbolo delle tensioni tra Turchia e comunità cristiana internazionale: senza una scuola dove formare il clero in Turchia, il Patriarcato è costretto a un lento deperimento istituzionale.

Il Patriarcato Ecumenico rappresenta una sfida e un'opportunità per la Turchia. La sfida è di riconoscere che uno Stato laico e moderno non può perseguitare le minoranze religiose né negare loro il diritto di esistere e di formare i propri ministri. L'opportunità è quella di mostrare al mondo che una Turchia rispettosa dei diritti delle minoranze cristiane può essere un modello di convivenza

islam-cristianesimo in un'epoca di polarizzazione crescente. Finora, la Turchia ha più spesso rinunciato all'opportunità che accettato la sfida.

La preghiera nella città: l'Islam come ordine del tempo

C'è un'esperienza che il visitatore di Istanbul vive almeno cinque volte al giorno, e che non può essere ignorata né ridotta a folklore: l'adhan, il richiamo alla preghiera che i muezzin intonano dai minareti delle centinaia di moschee sparse per la città. A Costantinopoli si possono contare da alcune colline oltre tremila moschee, dai piccoli luoghi di preghiera di quartiere alle grandi moschee imperiali, e quando all'alba i muezzin iniziano il loro canto – uno dietro l'altro, sfasati nel tempo da pochi secondi, così che il suono arriva da ogni direzione come un'eco moltiplicata – la città assume una qualità sonora che non ha equivalenti in Europa.

L'adhan non è un'interruzione della vita quotidiana: è il suo ritmo. L'Islam è, tra le grandi tradizioni religiose mondiali, quella che ha strutturato più esplicitamente la giornata attorno alla preghiera: cinque volte nelle ventiquattr'ore, in momenti legati al moto del sole – l'alba, il meriggio, il pomeriggio, il tramonto, la notte – il credente è chiamato a fermarsi, a orientarsi verso La Mecca, a ricordare davanti a Dio che il lavoro e il commercio e il piacere non esauriscono il significato dell'esistenza. Questo ritmo obbligatorio di pausa ha una sua saggezza pedagogica che le tradizioni contemplative cristiane – con l'Ora, con il campanile che segnava il tempo del villaggio – hanno conosciuto in forme diverse: la consapevolezza che il tempo non appartiene interamente a noi, che c'è una dimensione verticale nell'esistenza che la vita orizzontale del lavoro e delle relazioni da sola non riesce a toccare.

La moschea è, nell'Islam sunnita, uno spazio pubblico in senso radicale: non ha panche né altare né barriere tra i fedeli, non ha una gerarchia di posti che rifletta la gerarchia sociale. Quando si prega insieme, si è eguali davanti a Dio in modo fisicamente visibile: si stanno gli uni accanto agli altri in fila, le spalle si toccano, i piedi si toccano, il ricco e il povero si prosternano sulla stessa stuoia. È un'eguaglianza rituale che non elimina le disuguaglianze sociali – l'Islam storico ne ha conosciute di enormi – ma che le sospende per il tempo della preghiera, ricordando che c'è un ordine di valori in cui esse non contano.

Questo non è esotismo né apologia: è il tentativo di comprendere dall'interno una tradizione che milioni di europei praticano e che l'Europa incontra ogni giorno nelle sue strade, nelle sue scuole, nei suoi luoghi di lavoro. Capire l'Islam non come nemico né come oggetto di curiosità folklorica, ma come tradizione religiosa con la sua logica interna e la sua spiritualità propria, è una delle competenze di cittadinanza più urgenti nell'Europa contemporanea. Istanbul, dove quell'incontro si verifica da secoli in forma intensa e continuativa, è uno dei luoghi migliori per cominciare a costruirla.

Nessun racconto di Istanbul sarebbe completo senza parlare di chi ha dato alla città la sua forma architettonica definitiva: Mimar Sinan, l'architetto imperiale che lavorò per tre sultani – Solimano il Magnifico, Selim II e Murad III – e costruì nel corso di una vita che sfiorò il secolo almeno trecento edifici tra moschee, ponti, acquedotti, caravanserragli, scuole. Fu il Michelangelo dell'architettura islamica, nel senso che sintetizzò in un'opera di grandezza ineguagliata una tradizione secolare e la portò a una perfezione formale che nessuno ha superato.

Sinan nacque intorno al 1490 – la data esatta non è certa – in una famiglia cristiana dell'Anatolia centrale, probabilmente di etnia greca o armena. Fu reclutato tramite il sistema del devşirme – la leva dei giovani cristiani che venivano convertiti all'Islam ed educati al servizio dell'Impero – e seguì una lunga carriera militare come ingegnere militare prima di diventare architetto imperiale nel 1539, a quasi cinquant'anni. Costruì la sua opera più importante, la Moschea di Selimiye a Edirne, a quasi ottant'anni. Morì nel 1588, probabilmente intorno ai cento anni.

Il suo capolavoro riconosciuto tra gli specialisti non è a Istanbul ma a Edirne, l'antica Adrianopoli: la Moschea di Selimiye, con la sua cupola che Sinan progettò esplicitamente come risposta alla

sfida di Santa Sofia – più larga, tecnicamente più audace, sostenuta da otto pilastri invece di quattro, liberando lo spazio interno da qualsiasi ostruzione. Sinan aveva studiato Santa Sofia con la cura di un ingegnere che comprende i limiti del proprio modello e cerca di superarli. Il risultato è diverso da Santa Sofia nella sua essenza spirituale – più geometrico, meno misterioso, con la luce che entra con più chiarezza e regolarità – ma ugualmente straordinario.

A Istanbul, la moschea più importante di Sinan è quella di Solimano il Magnifico – la Süleymaniye – costruita tra il 1550 e il 1558 su uno dei colli della città antica, con una prospettiva sul Corno d'Oro e sul porto che è tra le più belle della città. Circondata da un complesso di edifici che comprendeva una scuola teologica, una biblioteca, un ospedale, cucine per i poveri, un bagno pubblico – l'intero sistema di welfare ottomano reso architettura – la Süleymaniye è un monumento alla visione islamica della giustizia sociale come obbligo comunitario.

Sinan era cristiano di nascita e musulmano per fede; costruì moschee, ma la sua formazione includeva la tradizione architettonica bizantina che aveva plasmato l'Anatolia in cui era cresciuto. Nel suo lavoro si fondono le due tradizioni in modo che non è sincretismo superficiale ma sintesi profonda: la logica strutturale della cupola su pendenti che Giustiniano aveva inventato, tradotta nel linguaggio formale dell'Islam, con la calligrafia araba al posto dei mosaici cristiani, con il mihrab orientato verso La Mecca al posto dell'abside orientata verso Gerusalemme. È una delle illustrazioni più belle del modo in cui le civiltà si nutrono le une delle altre anche quando sono in conflitto.

Il fatto che Sinan fosse nato cristiano e abbia costruito i più grandi capolavori dell'architettura islamica ottomana dice qualcosa di importante sull'Impero che lo impiegò: un Impero capace di riconoscere il talento indipendentemente dall'origine e dalla fede, capace di formare e valorizzare uomini di diverse provenienze. Non era, beninteso, un sistema egualitario nel senso moderno: la conversione forzata dei giovani cristiani attraverso il devşirme era una violenza, non una liberazione. Ma produceva una cultura ibrida, mista, plurale che aveva la sua vitalità specifica.

Il Grande Scisma: la frattura che ha diviso il Cristianesimo

Per capire perché Istanbul sia ancora oggi così importante per la storia cristiana – e per capire una delle tensioni più profonde nella storia europea – bisogna parlare di un evento che accadde il 16 luglio del 1054 in questa stessa città: il Grande Scisma tra la Chiesa di Roma e la Chiesa di Costantinopoli.

Il 16 luglio di quell'anno, il cardinale Umberto da Silva Candida, legato del papa Leone IX, depose sull'altare di Santa Sofia un documento di scomunica contro il Patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario. Il Patriarca rispose con una controscomunica contro il cardinale. Formalmente, erano reciproche scomuniche personali, non una rottura definitiva tra le chiese. Ma nella realtà storica, quella giornata di luglio del 1054 segnò l'inizio di una separazione che dura ancora oggi, anche se le scomuniche reciproche furono revocate nel 1964 dall'incontro tra papa Paolo VI e il Patriarca Atenagora a Gerusalemme – il primo incontro tra un papa romano e un patriarca ecumenico in cinque secoli.

Le ragioni dello Scisma erano teologiche, politiche e culturali al tempo stesso. Sul piano teologico, la questione più famosa era quella del Filioque: i latini avevano aggiunto al Credo niceno la clausola secondo cui lo Spirito Santo procede dal Padre "e dal Figlio" (in latino, filioque), mentre i greci sostenevano che lo Spirito procede solo dal Padre, e che la modifica unilaterale del Credo da parte di Roma era illegittima. Sul piano politico, c'era la questione dell'autorità del papa: Roma rivendicava una giurisdizione universale su tutta la Chiesa, mentre Costantinopoli riconosceva al papa solo un primato d'onore tra patriarchi ugualmente autorevoli. Sul piano culturale, c'era la crescente distanza tra l'Occidente latino e l'Oriente greco: due tradizioni teologiche, liturgiche, spirituali che si erano sviluppate in parallelo per secoli, nutrendo le proprie differenze.

Le conseguenze dello Scisma furono immense per la storia europea. Creò una divisione duratura tra l'Europa cattolica occidentale e l'Europa ortodossa orientale – Grecia, Bulgaria, Serbia, Romania, Russia – che ha avuto conseguenze politiche, culturali, identitarie fino ai giorni nostri. Ha

contribuito alla difficoltà dei paesi ortodossi di integrarsi nell'UE, non perché ci sia un criterio confessionale esplicito, ma perché ha creato storie diverse, sensibilità diverse, modi diversi di intendere il rapporto tra autorità religiosa e autorità civile.

Costantinopoli – Istanbul – è al centro di questa storia. Il Patriarcato Ecumenico è qui, in mezzo a una città musulmana, con poche migliaia di fedeli locali ma con un'autorità spirituale su decine di milioni di ortodossi nel mondo. La sua presenza in Turchia è insieme una testimonianza di sopravvivenza e un segno di tensione irrisolta: un'istituzione cristiana che esiste per volontà di un governo laico, in condizioni di limitata libertà di azione, come reliquia vivente di una storia di cui la città porta addosso i segni.

Il Sufismo: la mistica islamica e Rumi

C'è un'altra dimensione dell'Islam che Istanbul custodisce e che il visitatore europeo incontra con sorpresa: la tradizione mistica del Sufismo, e soprattutto la straordinaria figura di Jalāl ad-Dīn Rumi, il poeta mistico persiano che nacque nel 1207 a Balkh – oggi Afghanistan – e visse e morì a Konya, nell'Anatolia centrale, nel 1273.

Rumi non è strettamente un personaggio di Istanbul, ma la tradizione sufi che lui incarnò è parte dell'eredità culturale ottomana e dell'identità turca moderna. I dervisci mevlevi – i "dervisci rotanti" fondati dalla sua confraternita – si esibiscono ancora a Istanbul e a Konya nel loro rito della *semā*, la danza rotatoria meditativa in cui il corpo diventa asse cosmico, in cui il girare su se stessi è un'immagine dell'anima in moto verso Dio. Il rito fu dichiarato patrimonio immateriale dell'umanità dall'UNESCO nel 2008.

Rumi scrisse in persiano, ma le sue opere – soprattutto il *Masnavi*, un poema mistico di sessantacinquemila versi, e il *Dīvān-e Shams* – sono state tradotte in quasi tutte le lingue del mondo e hanno raggiunto un pubblico universale che va ben oltre l'Islam. In Occidente, Rumi è diventato uno degli autori più letti di poesia mistica: la sua immagine del flauto di canna (*nay*) che piange la propria separazione dalla canna da cui fu tagliato come metafora dell'anima che piange la propria separazione da Dio è diventata uno dei temi poetici più riconoscibili della tradizione mondiale. Il Sufismo è una tradizione che sfida la facile identificazione dell'Islam con rigidità dottrinale e normatività giuridica. È l'Islam dell'interiorità, dell'esperienza diretta di Dio al di là delle forme esteriori, dell'amore come forza spirituale che trasforma. Quando Rumi descrive Dio come l'amato verso cui l'anima si muove irresistibilmente come il ferro verso la calamita, sta usando un linguaggio che qualsiasi mistica cristiana – da Meister Eckhart a Giovanni della Croce – potrebbe riconoscere come proprio.

Questo non significa che le differenze tra le tradizioni religiose non esistano: esistono, e sono reali, e meritano rispetto nella loro specificità. Ma significa che nella storia dell'Islam come nella storia del Cristianesimo c'è una corrente mistica che ha cercato di andare al di là delle differenze confessionali verso l'esperienza universale del sacro, e che Rumi ne è uno dei testimoni più eloquenti. Il dialogo interreligioso autentico non comincia dalle questioni dottrinali controverse – che sono reali ma che non esauriscono il fenomeno religioso – ma da questo livello profondo dell'esperienza spirituale dove le tradizioni si riconoscono fraternamente.

Istanbul custodisce entrambi: la grande moschea imperiale con la sua teologia dell'ordine e della potenza, e il tekkē sufi con la sua ricerca dell'interiorità e dell'estasi. Sono due Islam diversi che hanno coesistito per secoli, talvolta in tensione, talvolta in dialogo, producendo una civiltà di straordinaria ricchezza.

Testimonianze

Elif Şafak (nata nel 1971) è la scrittrice turca più tradotta nel mondo anglosassone. Nei suoi romanzi – "Il bastardo di Istanbul" (2006), "L'architetto del tempo" (2020), "La musicista dell'isola dell'Orso" (2021) – esplora le identità multiple, le frontiere culturali, i traumi storici con una

narrativa che intreccia il passato e il presente, il personale e il collettivo. Il suo romanzo "Il bastardo di Istanbul" fu il primo romanzo turco a portare in scena apertamente la questione armena attraverso personaggi di famiglie armene e turche il cui destino si intreccia a Istanbul. Processata per "insulto all'identità turca", fu assolta nel 2006. Oggi vive prevalentemente tra Londra e Istanbul. La sua posizione è quella di chi crede nel valore dell'appartenenza molteplice: dichiara di sentirsi al tempo stesso turca, mediorientale, europea, e rifiuta di scegliere tra queste identità come se fossero incompatibili.

Ahmet Altan (nato nel 1950) è uno dei più noti scrittori e giornalisti turchi. Fondatore del quotidiano *Taraf*, che per anni ha svolto un giornalismo investigativo coraggioso su corruzione, violazioni dei diritti umani, questione curda, è stato arrestato nel settembre del 2016 – poche settimane dopo il fallito colpo di Stato – con l'accusa di aver trasmesso "messaggi subliminali" attraverso una trasmissione televisiva per sostenere i golpisti. Fu condannato all'ergastolo. Dalla prigione, riuscì a far uscire attraverso i propri avvocati dei testi – racconti, note, lettere – che dimostravano che il pensiero e la scrittura possono resistere anche all'isolamento fisico. Una sentenza della Corte Costituzionale turca nel 2019 riconobbe che i suoi diritti erano stati violati; fu rilasciato, poi nuovamente arrestato, poi rilasciato definitivamente nel 2021 sotto libertà vigilata. La sua vicenda è diventata un simbolo internazionale della lotta per la libertà di stampa.

Hrant Dink (1954-2007) era un giornalista armeno-turco, fondatore e direttore del settimanale bilingue turco-armeno *Agos*. Aveva dedicato la sua vita a costruire ponti tra la comunità armena e quella turca, a promuovere il riconoscimento del genocidio armeno come premessa necessaria per una riconciliazione autentica, a mostrare che essere armeni e turchi al tempo stesso non era una contraddizione ma una ricchezza. Aveva scritto con ironia e affetto della propria identità doppia, della propria appartenenza a due popoli che la storia aveva messo in conflitto. Nel 2007, fu assassinato da un nazionalista turco diciassettenne davanti alla sede del suo giornale, a pochi passi dalla fermata della metropolitana di Şişli. I suoi funerali a Istanbul, con centomila persone che sfilavano silenziosamente con i cartelli "Siamo tutti Hrant Dink", restano uno dei momenti più commoventi della storia civile turca recente.

Dove finisce l'Europa? La domanda senza risposta

Stai guardando il Bosforo dall'alto, dalla fortezza medievale di Rumeli Hisarı costruita da Mehmed II sulla sponda europea prima dell'assalto finale a Costantinopoli. La luce del tardo pomeriggio trasforma l'acqua in oro; un tanker passa lentamente verso il Mar Nero, con bandiera liberiana; a cinquecento metri, la sponda asiatica sembra vicinissima, raggiungibile a nuoto in un giorno di buon vento.

Dove finisce l'Europa? Se il criterio è geografico, la risposta è su questo stretto: la sponda occidentale è Europa, quella orientale è Asia. Ma allora Istanbul è in Europa a metà – e metà della sua popolazione vive in Asia, e il centro storico con Santa Sofia è in Europa, e i quartieri residenziali più moderni sono spesso in Asia. La geografia non risponde alla domanda, la complica. Se il criterio è culturale, la risposta è ancora più difficile. Bisanzio è una delle radici dell'Europa: la sua arte, la sua filosofia, il suo diritto, la sua teologia hanno plasmato l'Europa medievale e moderna. Istanbul custodisce questo patrimonio in modo fisicamente tangibile, nei suoi monumenti, nei suoi musei, nelle sue tradizioni. Il Patriarcato Ecumenico è qui. L'arte ottomana ha influenzato l'arte europea. La cucina turca, la musica turca, il cinema turco sono parte della cultura del Mediterraneo che è la cultura più prossima al cuore dell'Europa.

Se il criterio è politico – i valori dell'Unione Europea: democrazia, Stato di diritto, diritti umani, libertà di stampa – la risposta attuale è negativa: la Turchia di Erdoğan non soddisfa questi criteri. Ma questo vale per la Turchia di oggi, non per la Turchia di sempre. E ci sono paesi all'interno dell'Unione Europea – l'Ungheria di Orbán, per fare l'esempio più evidente – che stanno erodendo gli stessi valori su cui si fonda l'Unione, senza che ciò porti a parlare di esclusione.

Se il criterio è religioso – e questo è l'argomento che ritorna più spesso nel dibattito popolare, anche se nessun documento ufficiale europeo lo utilizza – si apre un baratro logico ed etico. I diritti umani, la democrazia, la dignità della persona non sono valori cristiani nel senso in cui siano esclusivi del Cristianesimo: sono valori universali che il Cristianesimo, tra le altre tradizioni, ha contribuito a forgiare nella storia europea, ma che appartengono all'umanità intera. Definire l'Europa come "club cristiano" sarebbe tradire la propria vocazione universalistica.

La risposta onesta alla domanda "la Turchia è Europa?" è: non lo sappiamo ancora. Dipende da cosa diventa la Turchia, e dipende da cosa diventa l'Europa. Se la Turchia ritrova il cammino della democrazia, dello Stato di diritto, della libertà di stampa, del rispetto delle minoranze, la porta dell'Europa non può essere chiusa in faccia a una grande nazione di ottantacinque milioni di abitanti con tremila anni di storia sul confine orientale del continente. Se l'Europa decide invece di definirsi come una comunità identitaria piuttosto che come una comunità di valori, allora probabilmente non c'è posto per la Turchia – ma in quel caso l'Europa avrebbe tradito se stessa.

Il filosofo turco-tedesco Seyla Benhabib, che ha insegnato a lungo all'Università di Yale, ha proposto una distinzione utile tra "Europa come progetto" e "Europa come identità". L'Europa come progetto è aperta: è la costruzione di istituzioni democratiche, di diritti garantiti, di spazi di libertà che possono in linea di principio estendersi sempre più ampiamente. L'Europa come identità è chiusa: è la difesa di un'eredità culturale specifica che per definizione esclude chi non la condivide di nascita o di tradizione. La tensione tra queste due visioni è al cuore del dibattito turco, ma è anche al cuore delle tensioni interne dell'Unione Europea sulle migrazioni, sulle minoranze, sull'identità.

Riflessione conclusiva: la soglia e l'ospitalità

Quando scendi dalla fortezza di Rumeli Hisarı verso il bordo dell'acqua, il Bosforo è così vicino che potresti quasi toccarlo. Dalla sponda asiatica arriva il suono dell'adhan, il richiamo alla preghiera islamica, con quella melodia che sale e scende in arabesco come un uccello su correnti d'aria. Dalla sponda europea, da qualche finestra del quartiere di Bebek, arriva invece musica occidentale – non si capisce cosa, una canzone pop, forse jazz. Tutto questo suona insieme per un momento, mescolato dal vento del Bosforo, e poi ognuno torna nella propria direzione.

Istanbul è la soglia. Non la frontiera che divide – quella è una metafora sbagliata, che riduce il confine a un muro – ma la soglia che mette in comunicazione due spazi diversi pur mantenendone la differenza. La soglia è un luogo di passaggio, un luogo abitato da chi viene e da chi va, un luogo dove l'identità si mette alla prova perché si incontra con qualcosa di diverso da sé.

L'Europa che arriva a Istanbul e si ferma sulla soglia apprende qualcosa di fondamentale sulla propria identità: che essa non è mai stata pura, mai soltanto greco-latina, mai soltanto cristiana, mai soltanto occidentale. L'Europa è anche Bisanzio, è anche il Mediterraneo islamizzato, è anche i caffè viennesi che devono la propria esistenza ai turchi, è anche i sapori e i profumi che arrivano dall'Oriente attraverso secoli di commercio e di contatto. Rimuovere Istanbul dalla storia europea è come rimuovere la propria ombra: non la si elimina, si perde soltanto la consapevolezza di essa. Nella tradizione filosofica greca – quella tradizione che è nata a Atene ma si è sviluppata anche a Costantinopoli – c'è un concetto che i teologi cristiani successivi ripresero e approfondirono: la *philoxenia*, l'amore per lo straniero. Non la semplice tolleranza dello straniero, che è già una posizione superiore alla paura, ma l'amore per lo straniero come tale, il riconoscimento che lo straniero porta con sé qualcosa che manca a chi lo accoglie, che l'incontro con la differenza è arricchimento, non minaccia.

Istanbul insegna questa lezione in modo fisico, viscerale: non attraverso un argomento filosofico ma attraverso il fatto di esistere, di essere da millenni il luogo in cui civiltà diverse si incontrano sulle acque del Bosforo e trovano, malgrado tutto, un modo di coesistere. Il modo non è sempre stato giusto né sempre pacifico. Ma ha prodotto, nel corso dei secoli, Santa Sofia, il Grand Bazar, la musica che mescola maqam orientale e armonia occidentale, la cucina che unisce Mediterraneo e

Asia Minore, la letteratura di Pamuk e di Dink e di Şafak che porta dentro di sé le contraddizioni di un'identità doppia senza per questo rompersi.

Dalla soglia del Bosforo, il giovane europeo porta via una domanda che non può avere risposta immediata ma che vale la pena custodire: cosa significa aprire la porta? Non solo la porta dell'Unione Europea alla Turchia, ma la porta della propria identità a ciò che è diverso, a ciò che non si capisce subito, a ciò che mette in discussione le certezze. Aprire la porta, nella tradizione che abbiamo chiamato europea, non è debolezza: è il gesto con cui la civiltà riconosce i propri limiti e sceglie di superarli.

C'è in questa idea della soglia una categoria pedagogica importante. L'educazione autentica non consiste nell'acquisire certezze ma nell'imparare a stare nelle domande difficili senza fuggire verso risposte facili. Istanbul è maestra di questa disciplina: è una città che non lascia risposte semplici, che complica ogni affermazione, che mostra che la realtà è sempre più ricca e più contraddittoria di qualsiasi schema. Chi visita Istanbul con occhi davvero aperti torna cambiato non perché abbia trovato risposte ma perché ha imparato a formulare domande più precise.

Il filosofo tedesco Hans-Georg Gadamer, che ha scritto pagine fondamentali sull'ermeneutica come arte dell'interpretazione, sosteneva che il dialogo autentico richiede la disponibilità a lasciarsi mettere in discussione dall'altro, a non portare nel dialogo solo ciò che si vuole confermare ma a portarsi nella vulnerabilità dell'apertura. L'incontro con Istanbul richiede questa vulnerabilità: di chi è europeo di fronte a una civiltà che ha nutrito l'Europa senza essere riconosciuta come tale, di chi è cristiano di fronte a una città in cui il Cristianesimo e l'Islam si sono confrontati per secoli in modi che vanno dal conflitto alla sintesi. La vulnerabilità dell'apertura non è rinuncia alla propria identità: è il riconoscimento che l'identità si forma nell'incontro, non nell'isolamento.

Salomone, ti ho superato, disse Giustiniano davanti alla cupola di Santa Sofia. Ma forse la grandezza più difficile non è costruire la cupola più bella del mondo: è tenere aperta la porta sotto quella cupola per chiunque voglia entrarvi in pace. Istanbul, con tutta la sua complessità, con tutte le sue ombre e le sue luci, rimane uno dei luoghi in cui l'Europa si capisce meglio guardando a ciò che la circonda e la precede, a ciò che le è prossimo senza appartenere del tutto, a ciò che la interroga dalla soglia aspettando una risposta degna della propria storia.

CAPITOLO 25

MOSCA

L'altro necessario

La vastità come prima impressione

Ci sono città che si capiscono subito, che si lasciano leggere come un libro aperto: Bruges, Lisbona, Salisburgo. E ci sono città che resistono alla comprensione, che oppongono alla curiosità del visitatore una presenza massiccia, quasi ostile, che dice: non basta una settimana, non basta un mese, forse non basta una vita. Mosca è di questo secondo tipo.

Arrivi in treno – se vieni da Berlino attraverso la Polonia e la Bielorussia, o da Kiev in tempi in cui questo era possibile – e la città si annuncia da lontano attraverso i suoi satelliti: paesi operai di case grigie che si estendono per decine di chilometri, fabbriche abbandonate, depositi di ferrovia, capannoni industriali. Poi la periferia cede lentamente al centro, e il centro ti rivela qualcosa che nessuna fotografia riesce a restituire pienamente: la scala. Mosca non è grande come Parigi o come Londra. Mosca è immensa in un modo qualitativamente diverso, nel senso che l'immensità non è solo orizzontale – la città si estende per settecento chilometri quadrati, quasi il doppio di Londra –

ma verticale e psicologica. Il Cremlino non è solo un edificio: è una fortezza all'interno di una città all'interno di un'altra città ancora più grande, come una matrioska di potere e di storia stratificata su se stessa.

La Piazza Rossa – Krasnaya Ploshchad', dove il nome non significa "rossa" in senso politico ma "bella" nell'antico russo, perché in quella lingua i due concetti si sovrapponevano – è uno dei luoghi di cui si dice che toglie il fiato, e il luogo comune si rivela vero. Stai in piedi sul selciato di porfido scuro, nel freddo pungente di un mattino di novembre, e guardi: alla tua sinistra le mura rosse del Cremlino, con le loro torri merlate che si moltiplicano lungo il perimetro; di fronte la Cattedrale di San Basilio, con le sue cupole a cipolla di colori diversi – giallo, verde, rosso, azzurro, bianco con motivi geometrici – che sembrano uscite dall'immaginazione di un pittore impossibilmente esuberante; alla tua destra i portici del Grande Magazzino GUM, costruito in stile eclettico a fine Ottocento come un Galleria milanese sul Bosforo della pianura russa. In mezzo alla piazza, lungo la muraglia del Cremlino, il Mausoleo di Lenin: una costruzione bassa di granito rosso e nero, sobria e severa, dentro la quale il corpo imbalsamato del fondatore dello Stato sovietico è esposto al pubblico da quando morì nel 1924.

Il Mausoleo di Lenin sulla Piazza Rossa è uno dei simboli più carichi di senso e di contraddizione di tutta la storia europea del Novecento. È il luogo in cui un regime che si era autoproclamato il più moderno e il più progressista della storia umana ha praticato, nei confronti del proprio fondatore, un rito di culto delle reliquie degno del Medioevo più devoto. Lenin, che aveva combattuto strenuamente contro la religione come "oppio dei popoli", è finito lui stesso in un'urna di culto, oggetto di pellegrinaggio laico, con il corpo trattato chimicamente perché resistesse al tempo come una santità. Il paradosso non è sfuggito agli osservatori: il marxismo, rivoluzione del materialismo contro il soprannaturale, produceva la sua propria liturgia funebre.

Da questa città e da questa piazza parte il nostro racconto della Russia come "altro necessario" dell'Europa: non interno, non esterno, ma sempre presente alla periferia della coscienza europea come interlocutore ingombrante, minaccioso, incomprensibile e imprescindibile.

La Terza Roma: l'orthodossia e l'eredità di Bisanzio

Quando Costantinopoli cadde nel 1453, come si è raccontato nel capitolo precedente, il mondo cristiano ortodosso perse il suo centro. Il Patriarcato Ecumenico sopravvisse nella città conquistata, ma la capitale politica dell'Ortodossia era perduta. La domanda che si pose immediatamente fu: chi avrebbe preso il posto di Bisanzio come custode e difensore del Cristianesimo ortodosso?

La risposta la diede, con straordinaria lucidità strategica e teologica, un monaco russo di nome Filofeo di Pskov in una lettera al granduca di Mosca Vasily III, scritta intorno al 1510. In quel testo – la cui influenza sulla storia russa è difficile esagerare – Filofeo formulò per la prima volta la teoria che sarebbe diventata uno dei miti fondativi dell'identità russa: la dottrina della Terza Roma.

La prima Roma – scriveva Filofeo – era caduta nell'eresia del paganesimo, poi nell'eresia cattolica che si era separata dall'Ortodossia; la seconda Roma, Costantinopoli, era caduta per mano degli infedeli turchi. Ma "la terza Roma è in piedi, e una quarta non ci sarà mai". La terza Roma era Mosca. Il granduca di Mosca era il legittimo erede degli imperatori romani e dei basileis di Costantinopoli, il protettore di tutta la cristianità ortodossa, il sovrano unto di Dio per difendere la vera fede in un mondo di eresie e di apostasie.

La dottrina della Terza Roma non era solo teologica: era geopolitica. Legittimava l'espansione del principato di Mosca come atto di restaurazione di un ordine sacro; trasformava la vocazione imperiale della Russia in un dovere religioso; dava alla dimensione universalistica del potere russo un fondamento che non era la conquista ma la missione. I zar russi – da Ivan il Terribile in poi, che fu il primo a portare formalmente il titolo di zar, cioè cesare – si videro come continuatori dell'Impero romano in senso proprio, non come re feudali tra altri re ma come reggenti del mondo in nome di Dio.

Questa eredità spirituale e politica si vede fisicamente nella Cattedrale della Dormizione all'interno del Cremlino – dove i patriarchi di Mosca venivano incoronati e dove i zar venivano consacrati – e nella Cattedrale dell'Annunciazione, il luogo della preghiera privata dello zar, con i suoi mosaici dorati che riproducono le icone bizantine in una tradizione di continuità stilistica di mille anni. Entrare nel Cremlino – che è una fortezza, una città sacra, un palazzo imperiale, un museo e la sede del governo russo tutto insieme – è entrare in uno spazio dove la storia ha il peso fisico del granito e dell'oro, dove ogni pietra racconta di dominazione e di sacro intrecciate inestricabilmente.

L'Ortodossia russa ha avuto una storia diversa da quella delle altre Chiese cristiane europee. Non ha conosciuto la Riforma protestante, che avrebbe introdotto il principio della coscienza individuale come tribunale ultimo della fede; non ha conosciuto la separazione illuminista tra ragione e fede nella forma in cui l'ha vissuta l'Europa occidentale; non ha sviluppato, nella sua forma istituzionale, la tradizione della teologia speculativa scolastica che in Occidente ha prodotto Tommaso d'Aquino e poi la teologia moderna. Ha sviluppato invece una mistica dell'icona e del silenzio, una teologia del divino che si manifesta nella bellezza, una liturgia così elaborata da essere essa stessa teologia – i Russi dicono che si impara l'Ortodossia prima di tutto stando nella chiesa durante la liturgia, immersi nel canto polifonico, nelle nuvole di incenso, nella luce dorata delle candele sulle icone. C'è in questa tradizione una figura che ha avuto un'influenza enorme sulla spiritualità russa e che non ha equivalenti nelle altre tradizioni cristiane: quella dello *starets* (al plurale *startsy*), l'anziano spirituale, il monaco o l'eremita che attraverso una vita di preghiera e di ascesi ha acquisito una saggezza che non è dottrinale ma esperienziale, una capacità di leggere le anime e di guidarle che i fedeli russi si recavano a cercare da migliaia di chilometri. Il più famoso degli *startsy* dell'Ottocento fu Serafim di Sarov (1754-1833), monaco del convento di Sarov che trascorse molti anni come eremita nel bosco vicino al convento, e che accolse i pellegrini con una gentilezza e una gioia che le testimonianze dell'epoca descrivono come soprannaturali. La sua formula di saluto – "Gioia mia!" con cui accoglieva ogni pellegrino che lo visitava – è diventata uno dei più citati nell'iconografia spirituale ortodossa: l'idea che ogni incontro umano possa essere vissuto come gioia, come dono, come epifania dell'altro.

Dostoevskij si ispirò agli *startsy* reali che aveva incontrato per creare il personaggio di Zosima ne "I fratelli Karamazov" – il vecchio monaco che è il contraltare spirituale del Grande Inquisitore, colui che risponde alla mente fredda e al potere con la bontà attiva e il perdono. La catena di trasmissione è lunga e reale: da Serafim di Sarov agli *startsy* di Optina Pust'yn' che Dostoevskij visitò, alle pagine dei "Karamazov", alla dottrina sociale della Chiesa ortodossa che continua a fare riferimento a questa tradizione. È uno dei punti in cui la spiritualità russa tocca qualcosa di universalmente riconoscibile: l'idea che la santità non si misura con la dottrina ma con la capacità di amare, e che l'amore – quando è autentico – trasforma chi lo riceve.

Questa specificità dell'Ortodossia russa ha contribuito a formare una sensibilità religiosa e culturale che i pensatori russi stessi hanno sempre descritto come diversa da quella occidentale: più mistica e meno razionale, più comunitaria e meno individualista, più paziente nella sofferenza e meno attiva nel riformare il mondo. Se queste caratterizzazioni contengano verità o siano stereotipi identitari costruiti a posteriori è una questione che attraversa tutta la storia intellettuale russa, ed è una questione che ancora oggi non ha risposta univoca.

Pietro il Grande: la finestra sull'Europa

Il 28 gennaio del 1725 morì a San Pietroburgo Pietro il Grande, lo zar che aveva tentato – con metodi brutali, con una volontà di ferro che non si fermava davanti a nulla, nemmeno davanti alla vita del proprio figlio Aleksej che fece processare e uccidere per alto tradimento – di trasformare la Russia in una potenza europea nel senso più completo del termine: non solo militarmente e politicamente, ma culturalmente e istituzionalmente.

Pietro era salito al trono nel 1682 e aveva compreso, nei suoi anni di formazione e nel suo viaggio in Europa del 1697-1698 – il cosiddetto "Grande Viaggio" in cui si travestì da semplice marinaio

per studiare anonimamente i cantieri navali olandesi e inglesi – che la Russia era indietro rispetto all'Europa occidentale in quasi tutti i campi che contavano nel mondo moderno: la tecnologia militare navale, la manifattura, la scienza, la medicina, la burocrazia statale. Decise di colmare questo divario con una velocità che non avrebbe ammesso resistenze.

Le sue riforme furono rivoluzionarie e spietate. Costruì dal nulla una nuova capitale sul delta del fiume Neva, sul territorio strappato agli svedesi con la Grande Guerra del Nord: San Pietroburgo, fondata nel 1703, sul modello di Amsterdam e di Versailles, con i suoi canali e i suoi palazzi barocchi che ancora oggi la rendono la città più "europea" della Russia. Obbligò la nobiltà russa a tagliarsi le barbe, ad adottare l'abbigliamento europeo, a mandare i figli a studiare in Europa, a imparare il tedesco e il francese. Riformò l'amministrazione dello Stato sul modello svedese. Fondò l'Accademia delle Scienze. Sostituì il calendario giuliano con quello gregoriano. Ridusse il Patriarcato di Mosca a un organo di Stato, controllato dalla corona: fu l'atto con cui la Riforma russa – se si può chiamarla così – non liberò la coscienza individuale, come aveva fatto la Riforma luterana, ma sottomise la Chiesa allo Stato.

La figura di Pietro il Grande è rimasta al centro del dibattito sull'identità russa per tre secoli, e probabilmente ci resterà ancora. I suoi ammiratori vedono in lui il padre della Russia moderna, colui che aprì la "finestra sull'Europa" – la metafora è sua, anche se non è certo che abbia usato esattamente questa espressione, che appartiene piuttosto alla tradizione poetica e critica successiva – e portò la Russia nel novero delle potenze europee. I suoi critici vedono in lui il padre di un modernismo trapianto dall'esterno senza radici, che ha creato una Russia strutturalmente divisa tra una élite europeizzata e una massa popolare rimasta fedele alle tradizioni, una Russia in cui la modernizzazione è sempre stata imposta dall'alto invece di crescere dal basso.

Questa divisione – tra chi vuole la Russia come parte dell'Europa e chi la vuole come civiltà autonoma e alternativa – è la tensione fondamentale della storia intellettuale russa e il filo che collega Pietro il Grande a Lenin, a Gorbaciov e a Putin.

Slavofili e occidentalisti: il grande dibattito

Nel XIX secolo, la questione di cosa fosse la Russia e dove si collocasse rispetto all'Europa divenne il tema centrale del pensiero russo, alimentando uno dei dibattiti intellettuali più fertili della storia culturale europea: il confronto tra gli *slavofili* e gli *occidentalisti*.

Gli occidentalisti – tra cui Vissarion Belinskij, Aleksandr Herzen, poi i liberali e i socialisti di fine Ottocento – sostenevano che la Russia era fondamentalmente parte della civiltà europea, che aveva semplicemente un ritardo storico rispetto all'Occidente, e che il compito del pensiero russo era accelerare la modernizzazione, abbracciare il razionalismo illuminista, sviluppare le istituzioni liberali. Belinskij, il più grande critico letterario russo del primo Ottocento, leggeva la letteratura come strumento di emancipazione sociale e guardava all'Europa come al modello di una società fondata sulla ragione e sulla libertà.

Gli slavofili – tra cui Aleksej Khomyakov, Ivan Kireevskij, Konstantin Aksakov, poi Nikolaj Danilevskij – sostenevano invece che la Russia era essenzialmente diversa dall'Europa occidentale, e che questa diversità non era un ritardo ma una specificità preziosa che andava custodita e sviluppata. L'Europa occidentale era individualista, razionalista, materialista, protestantizzata o cattolizzata; la Russia ortodossa aveva invece la *sobornost'* – un termine di difficile traduzione che indica una forma di comunione spirituale collettiva, una solidarietà organica della comunità che non sacrifica l'individuo ma lo realizza nel tutto – e aveva conservato nell'istituzione della *mir*, la comunità contadina, un modo di organizzare la vita sociale fondato sulla cooperazione invece che sulla competizione. La Russia non doveva diventare come l'Europa: doveva diventare pienamente se stessa.

Il dibattito tra slavofili e occidentalisti non era solo teorico: aveva implicazioni politiche immediate sulle domande più urgenti – come abolire la servitù della gleba, se e come riformare l'autocrazia zarista, come organizzare l'educazione del popolo. E aveva implicazioni psicologiche profonde per

gli intellettuali russi che lo animavano: era il dibattito su chi erano, su dove appartenevano, su se la loro identità fosse definita dall'essere parte dell'Europa o dall'esserne diversi.

Fëdor Dostoevskij incarnò questa tensione in modo forse più acuto di qualsiasi altro intellettuale russo. Nei suoi anni giovanili aveva simpatie occidentaliste, aveva frequentato circoli socialisti utopistici, era stato arrestato e quasi fucilato – graziato all'ultimo secondo in un gesto teatrale zarista, con i condannati già legati ai pali di fronte al plotone d'esecuzione – e deportato in Siberia. L'esperienza del lager siberiano, degli anni di reclusione e poi di servizio militare forzato, trasformò profondamente la sua visione del mondo: lo avvicinò alla fede ortodossa, lo allontanò dall'utopismo razionalista, lo fece credere che la salvezza dell'uomo non veniva dalla riforma delle istituzioni ma dalla trasformazione interiore dell'anima.

Nei suoi grandi romanzi – "Delitto e castigo", "L'idiota", "I fratelli Karamazov" – Dostoevskij esplorò le domande ultime dell'esistenza umana con un'intensità che non ha equivalenti nella letteratura europea: la libertà e la responsabilità, il male e la redenzione, la sofferenza come possibile via di purificazione, il rapporto tra fede e ragione, il peso dell'orgoglio e la grazia dell'umiltà. Il Principe Myškin de "L'idiota", con la sua innocenza paradossalmente scandalosa in un mondo di calcolo e di ipocrisia; Ivan Karamazov e il suo rifiuto di Dio in nome della sofferenza dei bambini innocenti; Alëša Karamazov e la sua fede semplice e luminosa di fronte all'oscurità del mondo: questi personaggi sono tra le creazioni più potenti della letteratura universale, e fanno di Dostoevskij uno degli autori più letti e più tradotti al mondo ancora oggi.

Tolstoj: la semplificazione come rivoluzione interiore

Accanto a Dostoevskij – con lui, in una tensione che è l'opposto speculare di una complicità – Lev Tolstoj è l'altro grande polo della letteratura russa del XIX secolo, e una delle figure più straordinarie che la cultura europea abbia prodotto.

Tolstoj nacque nel 1828 in una famiglia aristocratica, e la sua vita stessa fu un romanzo impossibile: giovane ufficiale che partecipò alla Guerra di Crimea, poi contadino sedicente che lavorava la terra accanto ai suoi mužik, poi moralista che rifiutò il Nobel per la Letteratura e cedette i diritti d'autore perché la proprietà intellettuale gli sembrava incompatibile con la sua predicazione della rinuncia al possesso, poi vecchio ottuagenario che fuggì di casa a ottantadue anni per morire nella stazione di Astapovo, inseguito dai fotografi e dagli ammiratori, in un esodo finale che aveva la grandiosità sconsolata di un'opera lirica.

Nei suoi romanzi di gioventù e di maturità – "Guerra e Pace", "Anna Karenina" – Tolstoj raggiunse una forma di rappresentazione della realtà umana che i critici, da Henry James a Isaiah Berlin, hanno riconosciuto come unica: la capacità di tenere insieme il tutto e la parte, il grande affresco storico e il dettaglio psicologico minuto, la vastità della pianura russa e il battito del cuore di un personaggio in un momento di crisi. "Guerra e Pace" è il romanzo più ambizioso mai scritto, un affresco che copre quindici anni di storia russa dall'invasione napoleonica del 1812, con centinaia di personaggi che si muovono tra Mosca, San Pietroburgo e i campi di battaglia, e che al suo centro porta una meditazione profonda sul senso della storia, sulla libertà individuale di fronte alle forze collettive, sul ruolo della Provvidenza negli eventi umani.

Nella seconda metà della sua vita, Tolstoj abbandonò progressivamente la letteratura per una predicazione morale e religiosa. Sviluppò una forma di Cristianesimo radicale, depurato di ogni elemento istituzionale e dogmatico, fondato sull'insegnamento etico del Vangelo – la nonviolenza, l'amore per il prossimo, la povertà volontaria – e sulla critica implacabile di tutte le istituzioni che perpetuavano l'ingiustizia: lo Stato, la Chiesa, la proprietà privata, l'esercito. Fu scomunicato dalla Chiesa ortodossa nel 1901, in un atto che dimostrò quanto i suoi attacchi alle istituzioni facessero male.

Tolstoj è il precursore intellettuale di Gandhi – che lo cita esplicitamente come uno dei suoi maestri – e attraverso Gandhi di tutta la tradizione della resistenza nonviolenta che nel Novecento ha prodotto Martin Luther King, Solidarność e la Rivoluzione di Velluto. La sua idea che il male si

può vincere senza sparare, che la forza morale è più forte della forza militare, che il cambiamento del mondo comincia dalla trasformazione dell'individuo: è un'idea che ha avuto una storia europea e mondiale straordinaria, che ha nutrito movimenti di liberazione in ogni continente.

Di fianco a Dostoevskij e Tolstoj – figure di tale grandiosità da oscurare tutto il resto – è necessario ricordare Anton Čechov (1860-1904), il grande scrittore della quotidianità russa, che ha forse più di ogni altro insegnato alla narrativa mondiale come guardare alla vita ordinaria delle persone ordinarie con uno sguardo di amore limpido e senza sentimentalismo. Nei suoi racconti – tra i più tradotti e più letti nel mondo – e nelle sue commedie – "Il giardino dei ciliegi", "Il gabbiano", "Le tre sorelle", "Zio Vanja" – Čechov mette in scena la Russia profonda: quella dei proprietari terrieri che perdono i loro possedimenti, dei medici di campagna che si consumano nel lavoro e nella solitudine, delle sorelle che sognano di andare a Mosca e non ci arriveranno mai, dei personaggi che rimandano la vita per domani e poi non arriva mai il domani. Non c'è grandiosità dostoevskijana in Čechov: c'è invece quella malinconia dolce della vita che non riesce a essere all'altezza delle proprie aspirazioni, quella tristezza gentile di chi guarda il tempo che passa senza poterlo fermare. È una Russia diversa da quella degli zar e delle rivoluzioni: è la Russia delle steppe, dei samovar, delle conversazioni a tarda notte che si concludono con la promessa di cambiare vita senza che nessuno poi cambi nulla.

Il 1917: la rivoluzione che ha cambiato l'Europa

La notte del 6 novembre 1917 – il 25 ottobre secondo il calendario giuliano ancora in uso in Russia, da cui il nome di "Rivoluzione d'Ottobre" – bande armate di bolscevichi prendono il controllo dei punti strategici di Pietrogrado: la stazione telegrafica, le banche, i ponti sul Neva. All'alba, i commissari del popolo si insediano al Palazzo Smolny. In serata, le Guardie Rosse prendono il Palazzo d'Inverno, sede del Governo Provvisorio. L'insurrezione armata è completata. Il potere è nelle mani del partito comunista di Vladimir Lenin.

L'evento è di una portata storica che sarebbe difficile esagerare. La Rivoluzione bolscevica del 1917 non fu solo il cambiamento politico della Russia: fu uno dei due grandi cambiamenti di paradigma del XX secolo europeo – l'altro fu il nazismo – che hanno definito il mondo in cui siamo vissuti fino al 1989 e che continuano a strutturare, in modi spesso non riconosciuti, il mondo in cui viviamo oggi. Creò il primo Stato comunista della storia, tentando di realizzare nella pratica politica le teorie di Marx e Engels; diede vita a un nuovo tipo di Stato – lo Stato a partito unico, con la polizia politica, il terrore come strumento di governo, la pianificazione centralizzata dell'economia – che avrebbe trovato imitatori su ogni continente nel corso del Novecento; produsse una guerra civile di straordinaria violenza che costò milioni di morti; e generò la paura e la risposta che in Europa occidentale avrebbe alimentato l'ascesa dei fascismi.

Lenin, figlio di un funzionario statale russo e di una madre di origini in parte ebraiche e tedesche, aveva letto Marx in Svizzera e in Finlandia e in Siberia durante i suoi anni di esilio e di carcere, e aveva sviluppato una teoria del partito rivoluzionario – il partito di avanguardia, composto di rivoluzionari professionali disciplinati e capaci di guidare le masse verso la rivoluzione – che era originale rispetto a Marx e che avrebbe avuto conseguenze enormi. La sua idea che la coscienza politica non si sviluppa spontaneamente nelle masse ma deve essere portata loro dall'esterno da un'avanguardia intellettuale è una delle idee più pericolose del Novecento: legittima la sostituzione della democrazia con la tutela illuminata di chi "sa" cosa vogliono davvero le masse, anche quando le masse sembrano volere qualcosa di diverso.

Nel 1922, la Russia sovietica si trasformò nell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche, un progetto di federazione multinazionale che univa la Russia con l'Ucraina, la Bielorussia, e le repubbliche del Caucaso. L'ideologia ufficiale era l'internazionalismo proletario – la solidarietà tra i lavoratori di tutti i paesi al di là delle frontiere nazionali – ma la realtà del potere era la centralizzazione a Mosca, la predominanza del partito comunista russo, la subordinazione delle culture e delle lingue nazionali al russo come lingua franca dell'Unione.

Stalin: il terrore come sistema

Quando Lenin morì nel 1924, la lotta per la successione fu vinta da Iosif Stalin, un georgiano dal carattere duro e dalla pazienza strategica implacabile che aveva eliminato uno dopo l'altro tutti i rivali – Trotskij mandato in esilio e poi assassinato in Messico nel 1940, Zinov'ev e Kamenev processati e fucilati, Bucharin processato e fucilato, decine di migliaia di quadri del partito processati, condannati, inviati nei campi o fucilati.

Il Grande Terrore del 1936-1938 fu l'apice di un sistema di violenza che non aveva precedenti nella storia moderna: arresti di massa basati su confessioni estorte sotto tortura, processi farsa in cui gli imputati si autoaccusavano di crimini che non avevano commesso per ragioni che gli storici discutono ancora oggi – forse credevano ancora nell'ideologia e pensavano di fare un ultimo servizio al partito, forse erano stati spezzati psicologicamente, forse speravano di salvare i propri familiari. Le cifre sono difficili da stabilire con certezza, ma le stime più attendibili parlano di circa 750.000 fucilazioni nei due anni del Grande Terrore, e di milioni di deportazioni nel Gulag, il sistema di campi di lavoro forzato che si estendeva dalla Siberia al Kazakistan all'estremo nord dell'Artico.

Il Gulag – acronimo russo per l'istituzione statale che gestiva i campi – è diventato famoso in Occidente soprattutto attraverso i libri di Aleksandr Solženicyn: "Una giornata di Ivan Denisovič", pubblicato nel 1962 durante il disgelo krusheviano, e il massiccio "Arcipelago Gulag", scritto clandestinamente e pubblicato in Occidente nel 1973. Solženicyn aveva vissuto lui stesso nel Gulag – arrestato nel 1945 per aver scritto in una lettera privata un commento ironico su Stalin, condannato a otto anni di campo e poi a tre anni di esilio – e ne aveva fatto la materia di un'opera che è insieme testimonianza storica, denuncia morale e documento umano di prima importanza. L'esistenza del Gulag era nota in Occidente molto prima di Solženicyn – Margaret Bourke-White, Victor Kravchenko, David Rousset e molti altri lo avevano documentato negli anni Quaranta e Cinquanta – ma era stata sistematicamente minimizzata, ignorata o addirittura negata da molti intellettuali di sinistra europei che non volevano sacrificare la propria fede nel socialismo sovietico alle scomode testimonianze di dissidenti e transfughi. Questo capitolo della storia intellettuale europea – il rifiuto di vedere quello che era visibile – è stato analizzato da Raymond Aron, da François Furet, da Tony Judt con una lucidità che ancora brucia: come è possibile che menti acute e persone di buona volontà abbiano chiuso gli occhi su crimini di quella portata?

La risposta è complessa, ma ha un nucleo di verità che riguarda non solo il comunismo ma ogni ideologia che ha preteso di sapere dove stava andando la storia: la tentazione di credere che i mezzi, per quanto brutali, siano giustificati dai fini, quando i fini sono abbastanza grandi e abbastanza nobili. È la tentazione che Dostoevskij aveva esplorato ne "I fratelli Karamazov" attraverso il Grande Inquisitore: il potere che si arroga il diritto di fare il bene dell'umanità contro la volontà dell'umanità stessa. Il Novecento europeo ha mostrato dove porta.

La vittoria sul nazismo e il dopoguerra

La Seconda Guerra Mondiale – che in Russia si chiama "Grande Guerra Patriottica" e che inizia per i Russi nel giugno del 1941, quando Hitler lanciò l'Operazione Barbarossa in aperta violazione del patto Molotov-Ribbentrop – è l'evento fondativo dell'identità collettiva russa moderna nel senso in cui la Shoah lo è per gli ebrei europei: un trauma, una catastrofe di proporzioni difficilmente comprensibili, e al tempo stesso il momento di una coesione nazionale e di un eroismo collettivo che nessuna propaganda successiva ha dovuto inventare perché era reale.

Le cifre delle perdite sovietiche durante la Seconda Guerra Mondiale sfidano la comprensione: circa ventisette milioni di morti, tra militari e civili – una cifra che è più del triplo di tutte le perdite degli altri Paesi alleati messi insieme. Villaggi interi distrutti, città come Stalingrado o Leningrado ridotte a macerie dopo assedi di mesi o di anni, deportazioni di massa di popolazioni accusate di

collaborazionismo – i Ceceni, i Tatars di Crimea, i Tedeschi del Volga. Il sacrificio fu enorme, e il senso che la Russia lo abbia sopportato quasi da sola – mentre l'Occidente esitava ad aprire un secondo fronte – è rimasto una componente profonda della psicologia collettiva russa che i successori di Stalin hanno continuato a usare politicamente fino ai giorni nostri.

La vittoria sul nazismo fu usata da Stalin per estendere il controllo sovietico sull'Europa orientale, trasformando i paesi liberati dall'Armata Rossa in satelliti sottoposti alla supervisione di Mosca. La Guerra Fredda che seguì – la divisione dell'Europa in due blocchi contrapposti con l'equilibrio del terrore nucleare come garanzia della pace – è stata l'esperienza formativa dell'Europa della seconda metà del Novecento. Per quarant'anni, ogni questione politica, culturale, filosofica in Europa è stata attraversata dalla tensione Est-Ovest, dalla domanda su quale dei due sistemi fosse più giusto, più efficiente, più capace di garantire la dignità umana.

Il 1991: il crollo dell'URSS e le speranze tradite

L'8 dicembre 1991, in una foresta della Bielorussia, i presidenti di Russia, Ucraina e Bielorussia firmarono l'accordo di Belovežskaja Pušča che scioglieva l'Unione Sovietica e la sostituiva con la Comunità di Stati Indipendenti. Tre settimane dopo, il 25 dicembre 1991, Mikhail Gorbaciov si dimise dalla presidenza di uno Stato che aveva già cessato di esistere. La bandiera rossa con la falce e il martello ammainata dal Cremlino fu sostituita dal tricolore russo. L'URSS era finita.

Il crollo dell'Unione Sovietica fu accolto in Occidente con euforia: era la fine della Guerra Fredda, la vittoria della democrazia liberale e dell'economia di mercato, il segnale – come scrisse il politologo Francis Fukuyama in un saggio diventato subito celebre – della "fine della storia" nel senso hegeliano del termine, del raggiungimento della forma definitiva di organizzazione politica umana nella democrazia liberale. La Russia sembrava avviata verso la democrazia: Boris El'cin, il primo presidente eletto della Russia, fu accolto come il garante della transizione democratica. Quelle speranze si rivelarono premature. La transizione economica dal socialismo al capitalismo fu gestita attraverso le cosiddette "terapie d'urto" raccomandate dagli economisti occidentali – privatizzazioni rapide, liberalizzazione dei prezzi, riduzione della spesa pubblica – con effetti devastanti per la maggioranza della popolazione russa. Le fabbriche di Stato chiusero o furono trasferite in poche settimane a oligarchi che le comprarono a prezzi irrisori. Il PIL russo si contrasse di quasi il 50% tra il 1990 e il 1998. L'aspettativa di vita maschile scese di quasi cinque anni in un decennio. La corruzione diventò sistemica. La promessa di una transizione verso la prosperità democratica si trasformò, per la maggioranza dei russi, nell'esperienza di un impoverimento brusco e di un'umiliazione nazionale.

Fu in questo contesto – di speranze deluse, di caos economico, di senso di umiliazione da parte di un'Occidente che sembrava festeggiare la sconfitta russa invece di aiutare la transizione – che Vladimir Putin emerse. Apparso sulla scena politica nazionale nel 1999 come primo ministro nominato da El'cin, assunse la presidenza nel 2000 e non l'ha più lasciata, con l'unico intermezzo del mandato presidenziale di Dmitrij Medvedev (2008-2012) durante il quale Putin era formalmente primo ministro ma sostanzialmente al potere.

Putin e l'autoritarismo: la svolta

La transizione dal caos democratico degli anni El'cin all'ordine autoritario putiniano non fu percepita immediatamente come la rottura che storicamente rappresentava. Nei suoi primi anni di presidenza, Putin beneficiò del boom dei prezzi del petrolio che riempì le casse dello Stato e permise di finanziare un miglioramento reale degli standard di vita per molti russi. L'ordine che portava – dopo la disinvoltura caotica degli anni Novanta – fu accolto da una parte significativa della popolazione con sollievo. "Siete fortunati ad avere qualcuno come lui," disse uno dei capi di Stato europei a Putin all'inizio degli anni Duemila, in una frase che imbarazza chi la pronunciò ma che catturava lo spirito del tempo.

La svolta autoritaria fu progressiva. I media televisivi nazionali furono messi progressivamente sotto controllo del governo o di oligarchi fedeli al Cremlino. I partiti di opposizione furono marginalizzati attraverso una combinazione di pressioni legali, manipolazione elettorale e violenza fisica contro i loro leader. Le elezioni continuarono ad avere luogo ma i risultati erano ampiamente predeterminati. La Corte Costituzionale e la magistratura persero la loro indipendenza. La "democrazia sovrana" – l'espressione usata dal principale ideologo del putinismo, Vladislav Surkov – indicava un regime che si presentava come democratico nelle forme ma che di fatto era una autocrazia modernizzata, con la legittimazione elettorale come paravento per il governo di un uomo solo.

L'ideologia putiniana è un amalgama di elementi eterogenei che difficilmente si lascia classificare in categorie politiche tradizionali. Incorpora un nazionalismo russo forte che rivendica la grandezza storica dell'Impero russo e dell'URSS come fonti di identità collettiva; un conservatorismo di matrice religiosa ortodossa che si esprime nel rifiuto dei "valori liberali" occidentali – i diritti delle persone LGBTQ+, il matrimonio tra persone dello stesso sesso, la visione individualistica dei diritti umani – presentati come un'aggressione culturale dell'Occidente contro la civiltà russa; un imperialismo che non riconosce piena sovranità agli Stati post-sovietici, in particolare all'Ucraina, che Putin ha definito in un lungo saggio del 2021 una creazione artificiale della storia e non un vero soggetto nazionale distinto dalla Russia.

Il ruolo della Chiesa Ortodossa Russa nell'ideologia putiniana merita una riflessione specifica, perché tocca direttamente il tema della strumentalizzazione del sacro a fini politici. Il Patriarca Kirill di Mosca – alla guida della Chiesa ortodossa russa dal 2009 – ha stretto con Putin un'alleanza che i critici cristiani, inclusi molti teologi ortodossi di altri paesi, hanno descritto come una tradizione della tradizione profetica del Vangelo. Kirill ha benedetto la guerra in Ucraina nel 2022, descrivendo i soldati russi caduti come "martiri" e l'invasione come una guerra per difendere i "valori tradizionali" contro l'Occidente "gay". Il Patriarca Ecumenico di Costantinopoli, Bartolomeo I – che nel 2019 aveva già riconosciuto l'autocefalia della Chiesa ortodossa ucraina, strappandola dal controllo di Mosca – ha definito l'invasione russa "una profonda ingiustizia" e ha rifiutato di scomunicare la Chiesa di Kiev come Kirill chiedeva. La frattura all'interno dell'Ortodossia mondiale prodotta dalla guerra è profonda, e difficilmente si chiuderà in tempi brevi.

La strumentalizzazione della religione da parte del potere putiniano è l'esatto rovescio della tradizione degli *startsy*: là dove Serafim di Sarov accoglieva ogni pellegrino con "Gioia mia!" senza distinzioni di provenienza o di ceto, il Patriarca Kirill benedice cannoni e parla di "mondo russo" come di una fortezza da difendere. Là dove Dostoevskij immaginava il Cristo che tornava tra gli uomini e veniva respinto dal Grande Inquisitore, l'Ortodossia di Stato benedice il Grande Inquisitore e scaccia il Cristo. Questa inversione – il sacro che si mette al servizio del potere invece di interrogarlo – è una delle più antiche tentazioni della storia religiosa, e il fatto che oggi si produca in Russia non è una specificità russa: è una possibilità che ogni tradizione religiosa porta in sé, e che può essere combattuta solo da dentro, dalla fedeltà alla fonte.

Gorbačëv: il sogno di una Russia diversa

Prima di arrivare alla rottura del 2022, è necessario sostare su una figura che rischia di essere dimenticata nella brutalità dell'attualità ma che è stata, per un decennio, la più grande speranza di riconciliazione tra la Russia e l'Europa: Mikhail Gorbačëv, segretario generale del Partito Comunista dell'URSS dal 1985 al 1991 e ultimo presidente dell'Unione Sovietica.

Gorbačëv nacque nel 1931 nel Caucaso settentrionale da una famiglia contadina, crebbe attraverso la collettivizzazione forzata e la guerra, si laureò in giurisprudenza a Mosca e fece una carriera regolare nel partito. Quando arrivò al potere nel 1985 era il segretario generale più giovane dalla morte di Stalin, e portava con sé una consapevolezza che pochi leader sovietici avevano mai avuto: il sistema non funzionava, e andava riformato profondamente se l'URSS voleva sopravvivere.

Le sue due idee fondamentali avevano nomi in russo che sono diventati parte del vocabolario internazionale: la *glasnost*, che significa apertura, trasparenza, e la *perestrojka*, che significa ristrutturazione. La *glasnost* mirava a liberalizzare il dibattito pubblico, permettere una stampa meno censurata, ammettere gli errori del passato – inclusa, per la prima volta, una parziale riconoscibilità del Gulag staliniano. La *perestrojka* mirava a riformare l'economia pianificata, introducendo elementi di mercato senza però abbandonare il quadro socialista.

Quello che Gorbačëv non aveva previsto – o forse aveva sottovalutato – era che la *glasnost* avrebbe scatenato forze che il sistema non era attrezzato a gestire: le nazioni baltiche che richiedevano l'indipendenza, le nazionalità caucasiche che si combattevano tra loro, l'intelligencija russa che chiedeva una libertà vera e non una liberalizzazione controllata, i popoli dell'Europa orientale che, vedendo che il Cremlino non sarebbe più intervenuto militarmente come aveva fatto in Ungheria nel 1956 e in Cecoslovacchia nel 1968, cominciarono a sfilare, a protestare, a demolire i muri.

Il ruolo di Gorbačëv nella caduta del Muro di Berlino del 1989 e nel crollo del blocco comunista orientale è difficile da sopravvalutare. Fu lui a decidere – contro la logica di ogni suo predecessore – di non mandare i carri armati, di lasciare che i popoli dell'Europa orientale scegliessero il proprio destino. Questa decisione, presa in silenzio e in solitudine al vertice del potere, fu uno degli atti politici più coraggiosi del Novecento europeo: rinunciare volontariamente all'impero, non perché si fosse sconfitti militarmente, ma perché si riconosceva il diritto dei popoli all'autodeterminazione.

In Occidente, Gorbačëv fu acclamato come l'uomo che aveva posto fine alla Guerra Fredda, il "Nobel per la pace" del 1990 che incarnava la speranza di un ordine mondiale diverso – quello che il presidente americano George H. W. Bush chiamò "il Nuovo Ordine Mondiale" nel suo discorso al Congresso nel 1990. In Russia, la sua memoria è più ambigua: per molti russi, Gorbačëv è l'uomo che ha "distrutto" l'Unione Sovietica, che ha portato il caos economico degli anni Novanta, che ha umiliato la Russia davanti all'Occidente. Putin ha usato questa memoria con abilità, definendo il crollo dell'URSS "la più grande catastrofe geopolitica del XX secolo" – una frase che rivela, con terrificante chiarezza, la gerarchia di valori del putinismo: un Impero perduto vale più di milioni di vite liberate dall'oppressione.

Gorbačëv morì nel settembre del 2022, pochi mesi dopo l'invasione dell'Ucraina. Era vissuto abbastanza da vedere l'eredità del suo lavoro distrutta. Non aveva approvato l'annessione della Crimea nel 2014, ma aveva sempre cercato di mantenere un tono moderato, di non rompere con il regime che lo aveva lasciato invecchiare in pace. Il suo funerale a Mosca fu una cerimonia modesta, senza i rappresentanti dello Stato che normalmente accompagnano la morte di un ex capo di Stato. Putin non andò. Fu, in quel silenzio istituzionale, l'ennesimo segnale: la Russia di Putin non vuole ricordare il sogno di Gorbačëv, perché quel sogno era incompatibile con il disegno che il regime porta avanti.

Eppure il sogno di Gorbačëv non era irragionevole. Era il sogno di una Russia che poteva essere grande senza essere imperiale, rispettata senza essere temuta, europea senza smettere di essere russa. Era il sogno di un popolo che aveva sofferto abbastanza – il servaggio, gli Zar, la rivoluzione, lo stalinismo, la guerra – e che meritava finalmente la libertà. Che quel sogno si sia infranto non lo rende meno vero; anzi, lo rende più necessario, come ogni sogno che sopravvive alla propria sconfitta.

La guerra in Ucraina: la rottura definitiva

Il 24 febbraio 2022, truppe russe invasero l'Ucraina su vasta scala da più direzioni contemporaneamente – da nord attraverso la Bielorussia verso Kyiv, da est attraverso il Donbass, da sud dalla Crimea annessa nel 2014. Fu l'attacco militare su larga scala più grave in Europa dalla fine della Seconda Guerra Mondiale, condotto da uno Stato che è membro permanente del Consiglio di Sicurezza dell'ONU contro uno Stato sovrano riconosciuto dalla comunità internazionale.

Le conseguenze furono immediate e profonde. L'Europa si trovò di fronte a una guerra convenzionale sul proprio territorio per la prima volta in quasi ottant'anni. Le sanzioni occidentali

isolarono parzialmente la Russia dal sistema finanziario internazionale. Le nazioni dell'Europa orientale – Polonia, stati baltici, Finlandia – che da anni mettevano in guardia sull'espansionismo russo videro le proprie previsioni drammaticamente confermate. La Finlandia e la Svezia, tradizionalmente neutrali, fecero domanda di adesione alla NATO in pochi mesi. La Germania – che aveva costruito la propria politica energetica su una dipendenza strutturale dal gas russo – annunciò una radicale inversione di rotta, chiudendo le ultime centrali nucleari e moltiplicando gli investimenti in energie rinnovabili.

Il conflitto pose domande profonde sulla natura della politica internazionale europea e sui limiti della logica di integrazione che aveva guidato il progetto europeo dal 1945. L'idea che il commercio e l'interdipendenza economica avrebbero reso la guerra impossibile – *Wandel durch Handel*, il cambiamento attraverso il commercio, era la formula tedesca – si rivelò una speranza non realizzata, almeno nel caso russo. Il gas e il petrolio non avevano prodotto pace ma dipendenza; l'integrazione economica non aveva moderato ma finanziato l'autoritarismo putiniano.

La guerra riportò anche al centro dell'agenda europea la questione della sovranità dell'Ucraina e della sua identità: un popolo che si batteva per il proprio diritto all'autodeterminazione, alla propria lingua e cultura, alla propria scelta europea. L'adesione dell'Ucraina all'UE come paese candidato ufficiale nel giugno del 2022 – in mezzo alla guerra – fu un gesto politico di straordinaria rilevanza simbolica: l'Europa allargava il proprio orizzonte verso est proprio nel momento in cui veniva sfidata militarmente.

La metropolitana di Mosca: l'utopia scesa sottoterra

C'è un luogo a Mosca che nessun visitatore dovrebbe saltare, e che non è nei libri di storia dell'arte ma nelle guide pratiche per i turisti perché serve effettivamente come mezzo di trasporto: la metropolitana. La metro di Mosca, inaugurata nel 1935 da Stalin come vetrina del potere socialista, è uno dei progetti architettonici più ambiziosi del XX secolo europeo, e uno dei più riusciti sul piano estetico, almeno nelle stazioni del centro storico.

Le stazioni della metro di Mosca sono palazzi sotterranei. La stazione Komsomolskaya, con le sue volte a cassettoni dorati e i mosaici di porcellana che celebrano le vittorie militari della storia russa, ha la magnificenza di una sala di ballo imperiale trapiantata a cinquanta metri sotto il livello stradale. La stazione Mayakovskaya, progettata dall'architetto Aleksej Duška e inaugurata nel 1938, è un capolavoro di modernismo avanguardistico: colonne di acciaio inossidabile, volte a cupola ovale con mosaici che rappresentano il cielo aperto – aerei, stelle, paracadutisti – come se il sottosuolo volesse aprirsi verso l'alto. La stazione Novoslobodskaya ha grandi vetrate colorate con motivi floreali che sembrano uscite da una cattedrale gotica reimmaginata in chiave sovietica. Perché Stalin aveva voluto che la metropolitana fosse così sontuosa? La risposta ufficiale era la dimostrazione della superiorità del socialismo, che offriva ai lavoratori palazzi dove il capitalismo offriva solo buie gallerie sotterranee. Ma c'è una logica più profonda: la metro di Mosca è l'utopia materializzata. È il tentativo di fare della vita quotidiana del proletariato un'esperienza di bellezza e di grandiosità, di convincere il popolo con la vista e con il corpo – non solo con le parole e con le idee – che il regime stava costruendo qualcosa di magnifico. Era propaganda, certamente; ma era una propaganda che richiedeva arte vera, che impegnava architetti e pittori di talento, che lasciò un patrimonio estetico che ancora oggi funziona come spazio pubblico di eccezionale qualità.

Il paradosso della metro di Mosca è anche il paradosso di tanta arte sovietica: prodotta da un regime oppressivo per scopi propagandistici, finisce per trascendere le intenzioni del committente e diventare qualcosa di genuinamente bello. I mosaici del compositore Aleksandr Deyneka nelle stazioni della metro di Mosca – con i loro corpi atletici che saltano, nuotano, pattinano, danzano – hanno una vitalità e una luminosità che non si esauriscono nella funzione celebrativa per cui furono realizzati. La bellezza, come la verità, ha una sua forza che supera le circostanze della sua creazione.

L'icona e il silenzio: la teologia della luce

Prima della rivoluzione e dopo di essa – sopravvivendo al tentativo bolscevico di distruggere ogni cosa sacra – c'è in Russia una tradizione artistica che è anche una tradizione spirituale e che rappresenta uno dei contributi più originali della civiltà ortodossa all'umanità: la pittura di icone. L'icona non è un quadro nel senso occidentale rinascimentale: non è la rappresentazione naturalistica di un soggetto sacro ma un'epifania, una finestra che permette al contemplante di vedere non la superficie delle cose ma la loro essenza luminosa. La luce dell'icona non viene da una fonte identificabile – non c'è un sole, non c'è una candela che proietti ombre – perché la luce dell'icona è increata, è la stessa luce divina che i teologi ortodossi chiamano "luce taborica", la luce della Trasfigurazione che i discepoli videro sul monte Tabor. Il fondo d'oro dell'icona non è un cielo stilizzato: è l'eternità che non si lascia ridurre a paesaggio.

Andrej Rublëv (circa 1360-1430) è il più grande pittore di icone della tradizione russa, e il più celebre in tutto il mondo cristiano. Monaco del monastero della Trinità di Sant'Sergio vicino a Mosca, visse nello stesso periodo in cui la Russia si riprendeva dalla devastazione mongola e iniziava la propria costruzione nazionale. La sua opera più famosa – la "Trinità", dipinta intorno al 1410 e conservata alla Galleria Tret'jakov di Mosca – è considerata da molti teologi e storici dell'arte come la più alta realizzazione della pittura di icone mai prodotta, e uno dei vertici dell'arte sacra mondiale.

La "Trinità" rappresenta i tre angeli che visitarono Abramo a Mambre secondo il racconto della Genesi, ma che la tradizione teologica ortodossa legge come figura della Trinità divina: Padre, Figlio e Spirito Santo seduti attorno a una mensa. Le tre figure sono disposte in un cerchio perfetto che si apre verso lo spettatore: non una trinità chiusa in se stessa ma una comunione che invita a entrarvi, che fa dello spettatore il quarto commensale della mensa. I colori – il blu intenso e l'oro, il verde tenue, il rosso carminio – hanno una delicatezza e una profondità che i visitatori della Galleria Tret'jakov descrivono spesso come la cosa più bella che abbiano mai visto.

Andrej Tarkovskij ha dedicato a Rublëv uno dei più grandi film della storia del cinema: "Andrej Rublëv" (1966), censurato in URSS per anni e distribuito in Occidente prima che in Russia, è un affresco della vita medievale russa che riflette, attraverso la storia del pittore di icone, sulla domanda se sia possibile fare arte e conservare la propria integrità spirituale in un mondo di violenza e di oppressione. Il film si conclude con una sequenza straordinaria: il bianco e nero della narrazione si rompe improvvisamente e le icone di Rublëv appaiono a colori, nella loro bellezza piena, come una risposta silenziosa alla domanda sull'arte e sulla fede che il film aveva posto per due ore e mezza.

La musica come anima sonora della Russia

Tra tutti i contributi della Russia alla civiltà europea, la musica è forse quello che ha penetrato più capillarmente la coscienza collettiva dell'Occidente. Non c'è ascoltatore di musica classica in tutto il mondo che non conosca il balletto de "Il lago dei cigni" o della "Bella addormentata" di Čajkovskij, la "Settima Sinfonia" di Šostakovič, le sonate pianistiche di Rachmaninov, il "Sacre du Printemps" di Stravinskij – musica che ha cambiato per sempre il modo in cui l'Occidente capisce il ritmo e l'armonia.

Pyotr Il'ič Čajkovskij (1840-1893) è il compositore russo più amato nel mondo, e la sua musica è uno dei ponti più solidi tra la Russia e l'Europa occidentale. Formatosi al Conservatorio di San Pietroburgo che Pietro il Grande aveva contribuito a fondare come parte della sua opera di europeizzazione della Russia, Čajkovskij era un musicista di formazione classica europea ma con una voce che è inconfondibilmente russa: la malinconia profonda, il lirismo quasi insostenibile, la capacità di estrarre dal melodismo popolare russo qualcosa di universale. La sua musica è insieme europea e russa, come lui stesso era – cresciuto nelle tradizioni aristocratiche europeizzate ma radicato in un paesaggio, un clima, una psicologia che erano russi fin nelle radici.

Dmitrij Šostakovič (1906-1975) è, per molti aspetti, l'opposto di Čajkovskij: compositore che visse tutto il peso del regime staliniano, che fu condannato due volte come "formalista" e antirivoluzionario, che rischiò la persecuzione politica e rispose scrivendo musica in codice – musica che in superficie obbediva ai precetti del realismo socialista ma che nei suoi strati più profondi era satira feroce del regime, grido disperato, ironia tagliente. La sua "Quinta Sinfonia" del 1937 – scritta dopo la condanna del 1936 come atto di "risposta creativa alle critiche giuste" – è uno dei pezzi orchestrali più analizzati e dibattuti del Novecento: celebrazione sincera della grandezza staliniana o sarcasmo distruttivo mascherato da conformismo? Šostakovič non lasciò mai una risposta definitiva, anche perché una risposta definitiva sarebbe stata pericolosa; e questa ambiguità costituisce in sé una forma di resistenza, il rifiuto di farsi leggere in modo univoco da un regime che voleva tutto trasparente e controllabile.

La sua "Settima Sinfonia" – la cosiddetta "Sinfonia di Leningrado" – ha una storia che è essa stessa più eloquente di qualsiasi analisi musicologica. Šostakovič cominciò a comporla nell'estate del 1941, durante i primi mesi dell'assedio nazista di Leningrado, tra i bombardamenti e la fame. Quando la partitura fu completata fu mandata in aereo fuori dalla città assediata e trasmessa alle orchestre occidentali. Il 9 agosto 1942, mentre i nazisti erano ancora alle porte della città e la popolazione moriva di stenti, la Sinfonia fu eseguita a Leningrado dalla piccola orchestra rimasta in vita – alcuni suonatori erano così debilitati che faticavano a reggersi in piedi – con gli altoparlanti rivolti verso le linee tedesche. Era al tempo stesso un atto di resistenza militare, un gesto artistico e un atto di fede nella sopravvivenza della civiltà: la musica contro i cannoni, la bellezza contro la distruzione, la voce umana che si rifiuta di essere ridotta al silenzio.

La musica russa è, in questo senso, una metafora della Russia intera: grande, difficile, stratificata di significati, capace di bellezza assoluta e di sofferenza assoluta, e sempre più complessa di qualsiasi interpretazione semplice.

Testimonianze

Anna Achmatova (1889-1966) è la voce poetica più alta della tradizione russa della letteratura come resistenza al potere. Vissuta a Pietrogrado e poi a Leningrado attraverso la rivoluzione, gli anni di Stalin, l'assedio nazista della sua città, la prima e la seconda ondata di terrore che portarono all'arresto del suo primo marito (fucilato nel 1921), del secondo marito (morto nel Gulag) e del figlio Lev (arrestato più volte), Achmatova non poté pubblicare per lunghi periodi, non poté lasciare l'URSS, non poté ricevere il Nobel nel 1965 senza un'umiliante trattativa con il regime. Il suo poema "Requiem" – scritto tra il 1935 e il 1940 in memoria delle vittime del terrore staliniano, quando stava in fila davanti alla prigione delle Croci a Leningrado sperando di avere notizie del figlio arrestato – non poté essere pubblicato in URSS per decenni. Le sue amiche lo imparavano a memoria e lo bruciavano; il testo sopravvisse così, nella memoria di donne che rischiavano la vita per custodirlo. Il gesto di quelle donne – memorizzare una poesia proibita perché non andasse perduta – è uno dei più belli della storia della letteratura europea: una forma di resistenza culturale che mostra quanto possa valere una poesia quando il potere la teme abbastanza da proibirla.

Boris Pasternak (1890-1960) è l'autore del "Dottor Živago", il romanzo scritto tra il 1945 e il 1955 che non poté pubblicare in URSS: fu pubblicato in italiano da Giangiacomo Feltrinelli nel 1957, suscitando uno scandalo internazionale che valse a Pasternak il Nobel per la Letteratura nel 1958. Il regime sovietico gli impose di rifiutare il premio – lo rifiutò, scrisse al Comitato Nobel una lettera in cui spiegava che era costretto a declinare, ma lasciò intendere tra le righe che il rifiuto era subito – e lo perseguì fino alla morte. Il "Dottor Živago" è un romanzo sull'individuo di fronte alla storia, sulla libertà interiore che resiste anche quando la libertà esteriore è soppressa, sulla poesia come forma di sopravvivenza dell'anima. È anche il romanzo che ha la più bella storia editoriale del Novecento: il manoscritto fu portato fuori dall'URSS nascosto in una borsa, passò per Milano, fu tradotto in italiano e diventò un caso letterario mondiale prima ancora di essere letto in russo dalla maggioranza dei cittadini per i quali era stato scritto.

Aleksandr Solženicyn (1918-2008) portò la tradizione della testimonianza letteraria oltre i suoi limiti precedenti costruendo un'opera storica e morale che non aveva equivalenti nel Novecento: l'"Arcipelago Gulag" è una sintesi di testimonianze, documenti, analisi e narrazione che copre l'intera storia del sistema dei campi sovietici dai suoi inizi nel 1918 fino agli anni Sessanta. Pubblicato in Occidente nel 1973, fu espulso dall'URSS nel 1974 e visse in esilio negli Stati Uniti fino al 1994. Solženicyn non era un liberale occidentale: era un nazionalista russo ortodosso che criticava il comunismo ma criticava anche la secolarizzazione dell'Occidente, che voleva una Russia spiritualmente rinnovata più che democratica nel senso liberale. Il suo discorso di Harvard del 1978 criticò aspramente la superficialità materialista e individualista della civiltà americana; il discorso rimane uno dei testi più scomodi del pensiero conservatore russo, precursore in certi aspetti dell'ideologia putiniana, anche se Solženicyn avrebbe certamente rifiutato questa associazione.

Aleksej Naval'nyj (1976-2024) non è un letterato ma appartiene alla stessa tradizione di coraggio civile. Avvocato, blogger, leader dell'opposizione democratica russa, Naval'nyj fu l'avversario più visibile e più capace di Putin nell'ultimo decennio della sua vita. Sopravvissuto a un tentativo di avvelenamento con l'agente nervino Novichok nel 2020, tornò volontariamente in Russia sapendo che sarebbe stato arrestato, fu condannato a pene sempre più severe in processi farsa, e morì nel febbraio del 2024 in un carcere del Circolo Polare Artico in circostanze che il governo russo attribuì a cause naturali ma che la sua famiglia, i suoi collaboratori e la maggior parte dei governi occidentali ritennero un assassinio di Stato. La sua morte fu uno dei segnali più chiari della natura del regime putiniano: uno Stato che non tollera l'opposizione interna nemmeno nelle forme più civili e democratiche, che considera la voce critica una minaccia da eliminare fisicamente. Naval'nyj aveva detto in un'intervista, poco prima di essere riarrestato: "Devi togliere la paura dai tuoi occhi e ricordarti di quello che ami." Poche parole, ma capaci di illuminare – come una candela davanti a un'icona – la differenza tra una vita vissuta in ginocchio e una vita vissuta in piedi.

La domanda senza risposta: la Russia è Europa?

Stai sulla Piazza Rossa, nel vento gelido di novembre, e guardi le cupole della Cattedrale di San Basilio che brillano come un sogno policromo contro il cielo grigio. Il Cremlino alle tue spalle ha la solidità di una certezza secolare. Il Mausoleo di Lenin davanti a te ha la severità di una liturgia laica che non sa più in cosa credere. E ti chiedi: dove sei? In Europa?

La domanda "la Russia è Europa?" ha tutte le risposte possibili a seconda del criterio che si sceglie, e nessuna risposta è completamente soddisfacente. Questa irrisolvibilità non è una sconfitta del pensiero: è la spia di una realtà genuinamente complessa, di un'entità storica e culturale che resiste alle categorizzazioni troppo nette.

Se il criterio è geografico, la risposta è "in parte": la parte europea della Russia – fino agli Urali – è geograficamente in Europa; la parte asiatica è il 75% del territorio ma solo il 20% circa della popolazione. Mosca è geograficamente in Europa, San Pietroburgo anche; Vladivostok è a diecimila chilometri dall'Europa occidentale e affaccia sull'Oceano Pacifico.

Se il criterio è culturale, la Russia è profondamente europea nelle sue radici intellettuali: la letteratura russa del XIX secolo dialoga con Hugo e Dickens, con Balzac e Shakespeare; la musica russa di Čajkovskij, Rachmaninov, Šostakovič è musica europea in ogni senso; la filosofia russa da Solov'ëv a Berdjaev dialoga con Schelling, con Hegel, con Nietzsche. Ma la Russia ha anche radici non europee: tartare, mongole, bizantine, siberiane. È una civiltà che si è formata all'incrocio di influenze molteplici, come la Turchia ma su una scala continentale.

Se il criterio è istituzionale e valoriale – democrazia, stato di diritto, diritti umani, libertà di stampa – la risposta è che la Russia di oggi non soddisfa questi criteri, e che il regime putiniano rappresenta una negazione dei valori fondativi del progetto europeo. Ma questo era vero già nel XIX secolo zarista, e non impediva alla Russia di essere culturalmente europea nelle sue élites.

Il pensatore russo emigrato Nikolaj Berdjaev (1874-1948), uno dei più profondi filosofi russi del Novecento, propose una risposta che ha ancora una sua forza: la Russia non è né Oriente né

Occidente ma qualcosa di terzo, una sintesi ancora incompiuta che può essere la sua vocazione e la sua condanna. Berdjaev non usava questa indeterminatezza come argomento per l'isolazionismo: al contrario, vedeva nella Russia una potenziale sintesi delle dimensioni spirituali dell'Oriente e della libertà dell'Occidente, una vocazione universalistica che le ingiungeva di superare la propria particolarità. Era un'utopia filosofica; ma era un'utopia nobile.

È interessante notare che anche un pensatore tanto diverso da Berdjaev come il grande storico britannico Arnold Toynbee – che dedicò tutta la sua vita alla comparazione delle civiltà – riconosceva nella Russia una civiltà separata dalla "civiltà occidentale", figlia di Bisanzio e dell'Ortodossia, con la propria logica e i propri ritmi storici. Questo non significava, per Toynbee, che le due civiltà dovessero essere nemiche: significava che il dialogo tra esse era necessario proprio perché erano diverse, perché ciascuna poteva offrire all'altra quello che le mancava. L'Occidente offriva alla Russia la tradizione dei diritti individuali e dello Stato di diritto; la Russia poteva offrire all'Occidente una sensibilità verso la dimensione comunitaria e spirituale dell'esistenza umana che il liberalismo individualista rischiava di perdere.

Riflessione conclusiva: l'alterità necessaria

Quando riparti da Mosca – dall'aeroporto Šeremetevo o dalla stazione Kievskaja, a seconda di dove ti stai dirigendo – porti con te un senso di incompiutezza che è diverso da quello che lasciano le altre città di questo viaggio. Non è la malinconia dolce di Lisbona, non è l'inquietudine stimolante di Berlino: è qualcosa di più pesante, più opaco, più difficile da elaborare. È il senso di una questione rimasta irrisolta, di una domanda a cui hai girato intorno per giorni senza trovare risposta. La Russia è l'alterità necessaria dell'Europa: non esterna ma non interna, non nemica ma non alleata, non europea nel senso istituzionale del termine ma europea nelle radici culturali e spirituali. È lo specchio in cui l'Europa vede se stessa distorta, ingrandita, assurta a forme estreme che l'Europa stessa ha prodotto ma ha poi moderato attraverso le sue istituzioni e le sue culture civiche: il nazionalismo spinto all'imperialismo, il socialismo spinto al totalitarismo, il conservatorismo spinto all'autocrazia, la grandeur spinta al culto del leader.

Questa funzione di specchio è preziosa, se si è capaci di reggerla. L'Europa che guarda alla Russia non deve solo vedere il male da cui si è salvata: deve anche vedere i propri fallimenti – la cecità verso il Gulag degli intellettuali di sinistra, la dipendenza energetica costruita con cinismo a scapito dei paesi dell'Europa orientale che mettevano in guardia, la politica di appeasement verso Putin che ha preferito la stabilità alla giustizia – e imparare a fare meglio.

C'è anche, in Russia, qualcosa che l'Europa farebbe bene a non disprezzare: la tradizione della letteratura come coscienza morale della nazione, la capacità di resistenza personale di fronte al totalitarismo, la musica e l'arte e la scienza che hanno arricchito la cultura umana indipendentemente dai regimi che le ospitavano. Achmatova che custodisce la memoria nei giorni del terrore, Pasternak che scrive in segreto, Šostakovič che compone sinfonie in codice, Rublëv che dipinge la luce increata mentre attorno a lui il mondo brucia, Naval'nyj che registra video dalla prigione: sono le figure in cui si riconosce la vocazione profonda della Russia, quella che Berdjaev chiamava la Russia degli "spiriti liberi" contrapposta alla Russia dello Stato oppressivo. Quella Russia esiste, sopravvive, attende il suo momento.

Per un giovane europeo che si forma oggi, il rapporto con la Russia pone una sfida pedagogica precisa: come si mantiene la distinzione tra un regime – che merita condanna per i suoi atti – e un popolo, che merita rispetto e comprensione? Come si è solidali con i Naval'nyj, gli Achmatova, i Pasternak della Russia di oggi – che esistono, anche se in silenzio o in esilio – senza confonderli con il regime che li opprime? Come si è onesti sulla storia del Gulag e della guerra senza trasformare quella onestà in disprezzare i venti milioni di morti nella Grande Guerra Patriottica, nel negare la realtà del sacrificio e del coraggio di un popolo che ha sconfitto il nazismo a un costo che nessun altro popolo europeo ha sopportato?

La risposta a queste domande non è intellettuale: è morale. Richiede la capacità di tenere insieme verità che si contraddicono senza risolverle in una sintesi falsa, di stare nell'ambiguità senza cedere né all'indulgenza né all'odio. È la stessa capacità che la grande letteratura russa ha sempre praticato: Dostoevskij che ama i suoi personaggi più oscuri, Tolstoj che capisce il generale nemico come il generale amico, Achmatova che piange le vittime del terrore senza odiare il popolo russo che non riuscì a impedirlo.

La vastità russa – la pianura che si estende verso est senza fine visibile, i fiumi larghi come laghi, le foreste di betulle che sbiadiscono verso l'orizzonte – è una metafora di questa attesa: di un popolo e di una storia che non hanno ancora detto la loro ultima parola, che portano in sé una riserva di energia e di spirito che il potere di ogni regime ha cercato di sfruttare ma non ha mai del tutto assorbito. La Russia è l'altro necessario dell'Europa non perché sia il suo nemico, ma perché è la domanda che l'Europa non può smettere di porsi: cosa siamo stati, cosa siamo capaci di diventare, dove sono i confini della nostra civiltà e cosa c'è al di là di essi.

La risposta, come sempre nel viaggio che stai compiendo, non è data in anticipo. Si costruisce nel cammino – con la stessa pazienza con cui le amiche di Achmatova imparavano i versi del "Requiem" nella penombra delle cucine di Leningrado, sapendo che le parole sono più forti dei muri, che la memoria è più resistente del ferro, che un giorno – qualunque giorno, non si sa quando – le porte si apriranno.

CAPITOLO 26

SARAJEVO

Le ferite aperte

L'arrivo: la città che non dimentica

Esistono città che portano il peso della storia in modo quasi insostenibile, come se le pietre stesse avessero assorbito le urla e i silenzi dei secoli e non riuscissero a liberarsene. Sarajevo è una di queste città. Non è un'esagerazione: è una constatazione che ogni visitatore formula, spesso con sorpresa, camminando per le sue vie.

Arrivi a Sarajevo dalla valle, scendendo dal passo di montagna che separa la Bosnia dalla Dalmazia, e la città ti si mostra tutta insieme come un teatro: stretta tra le colline che la circondano da ogni lato, con i minareti bianchi delle moschee che si alternano ai campanili delle chiese cattoliche e ai tetti a bulbo delle chiese ortodosse, con il Bašćaršija – il vecchio bazar ottomano – che fuma di caffè turco e di burek fritto nel cuore antico, e con i quartieri residenziali di stampo austro-ungarico che salgono ordinati lungo i fianchi della vallata come una scenografia di operetta mitteleuropea. Ma poi cammini un po' di più, e cominci a vedere le altre cose: i segni delle granate ancora visibili sulle facciate di certi palazzi, riempiti di cemento rosso che in bosniaco chiamano "rose di Sarajevo" – cicatrici che la città ha scelto di non cancellare, di lasciare come memoria permanente incisa nel corpo degli edifici. Vedi i cimiteri nuovissimi, costruiti negli anni Novanta, le lapidi tutte dello stesso periodo – 1992, 1993, 1994, 1995 – che si ripetono come un ritornello ossessivo, i nomi dei morti di ogni età, dai neonati ai centenari, che ricordano che la guerra non ha scelto.

Vedi il Ponte Latino, sul fiume Miljacka, con la piccola targa che indica il posto esatto dove il 28 giugno 1914 un giovane bosniaco di nome Gavrilo Princip sparò all'Arciduca Francesco Ferdinando d'Asburgo e alla sua consorte Sofia, uccidendoli entrambi con due colpi di pistola e innescando la catena di eventi che avrebbe portato alla Prima Guerra Mondiale. La targa è modesta, quasi discreta. Eppure quei due colpi di pistola su quel ponte hanno prodotto, in cascata, la morte di diciassette milioni di persone nel giro di quattro anni.

Sarajevo non è solo una città nei Balcani. È il luogo in cui il Novecento europeo ha avuto inizio, e il luogo in cui ha rischiato di ricominciare daccapo. È il luogo in cui si possono leggere, scritte nel paesaggio fisico e umano, alcune delle domande più difficili che la storia europea pone a chi voglia capire non solo cosa è stata l'Europa, ma cosa potrebbe ancora essere.

1914: lo sparo che ha cambiato il mondo

Prima di capire Sarajevo bisogna capire l'Europa del 1914 – o meglio, capire perché quell'Europa fosse così fragile, così esplosiva, così incapace di gestire una crisi che in altri momenti storici avrebbe potuto restare locale.

L'Europa del 1914 era governata da un sistema di alleanze militari che si erano formate negli ultimi decenni del XIX secolo come risposta alla competizione tra le grandi potenze: la Triplice Intesa che legava Francia, Russia e Gran Bretagna, e la Triplice Alleanza che legava Germania, Austria-Ungheria e Italia. Ogni potenza aveva costruito eserciti di massa attraverso la coscrizione obbligatoria, aveva pianificato guerre future con piani operativi dettagliatissimi, aveva creato una mobilitazione militare automatica che si sarebbe attivata non appena una delle alleanze fosse stata minacciata. Era un sistema in cui la guerra, una volta iniziata, si propagava automaticamente come un incendio in una foresta secca.

L'Austria-Ungheria era l'attore direttamente coinvolto nell'assassinio di Sarajevo. Impero multinazionale che comprendeva decine di nazionalità diverse – tedeschi, ungheresi, cechi, slovacchi, polacchi, croati, sloveni, bosniaci, serbi, italiani, rumeni – era minacciato da ogni parte dai nazionalismi emergenti che volevano creare stati nazionali omogenei al posto dell'Impero. La Bosnia-Erzegovina era stata annessa dall'Austria nel 1908, trasformando in possedimento imperiale un territorio di popolazione mista bosniaca, serba e croata che molti serbi consideravano parte del loro spazio nazionale.

Gavrilo Princip aveva diciannove anni il giorno dell'attentato. Era membro della Mano Nera, una società segreta nazionalista serba che aveva come scopo la creazione della Grande Serbia unificando i territori a maggioranza serba sotto la monarchia di Belgrado. Era un giovane di salute cagionevole – aveva il naso rotto, la tubercolosi che lo avrebbe ucciso in prigione pochi anni dopo – che aveva attraversato il confine tra Serbia e Bosnia con una pistola e cianuro in tasca, come i suoi compagni di cui alcuni erano già stati catturati nelle ore precedenti e lui era rimasto solo. Quando l'automobile dell'Arciduca passò a pochi metri da lui sulla banchina del Miljacka, Princip sparò quasi per caso: l'automobile si era fermata per una manovra sbagliata, e lui si trovò improvvisamente a distanza ravvicinata dal bersaglio.

Il processo che seguì l'assassinio – le note diplomatiche, gli ultimatum, le mobilitazioni, le dichiarazioni di guerra – si svolse in pochissime settimane di agosto 1914 con una velocità che ancora oggi lascia attoniti. L'Europa scivolò nella guerra più grande della sua storia come in un automatismo che nessuno aveva pianificato davvero e che quasi tutti pensarono di poter fermare ma nessuno riuscì a fermare. Quando alla fine di settembre del 1914 fu chiaro che la guerra non sarebbe finita per Natale, come molti avevano previsto, era già troppo tardi per tornare indietro.

Lo storico americano Christopher Clark ha descritto i protagonisti del 1914 come "sonnambuli": non erano né pazzi né criminali, erano persone normali che camminando nel sonno della routine diplomatica e delle alleanze militari erano arrivati al precipizio senza accorgersene. La metafora è discussa dagli storici, ma cattura qualcosa di vero: la Prima Guerra Mondiale fu il prodotto non solo di ambizioni e di aggressività consapevoli, ma anche di miopia, di abitudine, di incapacità di immaginare le conseguenze di scelte che sembravano locali e gestibili.

Sarajevo è il luogo fisico di questa miopia. È il punto geografico in cui un millennio di tensioni irrisolte – tra Austro-Ungheria e Serbia, tra nazionalismo e imperialismo, tra cristiani e musulmani, tra modernità e tradizione – si concentrò in due colpi di pistola. E quella concentrazione ebbe conseguenze che nessuno dei protagonisti aveva immaginato: diciassette milioni di morti nella Grande Guerra, poi la Rivoluzione russa, poi il nazismo, poi la Seconda Guerra Mondiale con altri

settanta milioni di morti, poi il Gulag, poi la Shoah, poi la Guerra Fredda. La storia del XX secolo europeo parte dal Ponte Latino di Sarajevo.

I Balcani: il crogiolo europeo

Per capire Sarajevo bisogna capire i Balcani – e per capire i Balcani bisogna liberarsi di certi pregiudizi che circolano ancora nell'Europa occidentale.

La parola "balcanizzazione" è entrata nei dizionari come sinonimo di frammentazione conflittuale, di divisione in stati piccoli e litigiosi incapaci di collaborare. Il termine stesso tradisce un pregiudizio: come se la complessità etnica e religiosa dei Balcani fosse una patologia specifica di quella regione, invece che una caratteristica comune a molte parti del mondo che l'Europa tratta diversamente a seconda dei propri interessi.

I Balcani sono la regione dell'Europa sudorientale che comprende Slovenia, Croazia, Bosnia-Erzegovina, Serbia, Montenegro, Kosovo, Macedonia del Nord, Albania, Bulgaria, Romania e Grecia. È la regione in cui si sono sovrapposti, nel corso dei secoli, strati di dominazione e di cultura che nessun'altra parte d'Europa ha conosciuto nella stessa densità: la Grecia antica, Roma, Bisanzio, l'Islam ottomano, le monarchie degli Asburgo, il nazionalismo del XIX secolo, il comunismo del XX.

Questi strati non si sono sostituiti l'uno all'altro come accade in certi libri di storia: si sono accumulati, si sono mescolati, hanno prodotto identità composite che non si lasciano ridurre a categorie semplici. Un bosniaco musulmano può avere nome e cognome che rivelano origini serbe o croate pre-islamiche, parlare una lingua slava meridionale, professare l'Islam, guardare partite di calcio europee in televisione, mangiare carne alla grill e bere caffè preparato alla maniera ottomana, e sentirsi al tempo stesso europeo e levantino. Queste identità multiple non sono contraddizioni da risolvere: sono la normale condizione umana in una regione che è stata per secoli al crocevia di civiltà.

La geografia dei Balcani ha contribuito a questa complessità. Le montagne dinariche, i fiumi che scendono verso l'Adriatico o verso il Danubio, le pianure della Pannonia e della Valacchia: sono paesaggi che hanno sempre separato le comunità tanto quanto le hanno messe in contatto, producendo dialetti, tradizioni, identità locali di straordinaria varietà a pochi chilometri di distanza l'una dall'altra. I vecchi viaggiatori che traversavano i Balcani nel XIX secolo – da Rebecca West a Edmondo De Amicis – descrivevano la sensazione di varcare frontiere invisibili tra mondi diversi ogni volta che si superava una cresta di montagna o si attraversava un fiume.

Sarajevo è la città in cui questa complessità balcanica si è concentrata in modo più visibile e più drammatico. Sorta come città ottomana nel XV secolo – il suo fondatore, Isa-Bey Ishaković, costruì qui nel 1461 il primo bazar e la prima moschea – è diventata nel corso dei secoli successivi il luogo dell'incontro tra quattro comunità religiose che vi hanno costruito le proprie istituzioni: i musulmani bosniaci con le loro moschee, gli ortodossi serbi con le loro chiese, i cattolici croati con la loro cattedrale, gli ebrei sefarditi – arrivati dall'Impero Ottomano nel XVI secolo dopo l'espulsione dalla Spagna – con le loro sinagoghe. Per secoli, questi quattro mondi hanno vissuto in prossimità, a volte in armonia, a volte in tensione, senza mai del tutto fondersi né del tutto separarsi.

L'Impero Ottomano e la Bosnia islamica

La Bosnia-Erzegovina è oggi l'unica regione dell'Europa con una maggioranza di popolazione musulmana – circa il 50% della popolazione si identifica come bosniaca e musulmana – e questa peculiarità ha radici profonde nell storia ottomana.

Quando l'Impero Ottomano conquistò la Bosnia nel 1463, trovò una situazione religiosa già complessa: accanto a cattolici e ortodossi, c'era una Chiesa bosniaca medievale – i "cristiani bosniaci" – la cui esatta natura teologica è ancora dibattuta dagli storici, se fosse una forma di dualismo bogomilico o semplicemente una Chiesa locale particolare. Quello che è certo è che la

conversione all'Islam avvenne con una rapidità insolita in Bosnia rispetto ad altre regioni dell'Impero: nel giro di un secolo o due, una parte considerevole della popolazione locale aveva adottato l'Islam, inclusa parte dell'aristocrazia che in questo modo conservava le proprie terre e i propri privilegi.

Questo Islam bosniaco si sviluppò con caratteristiche specifiche. Non era l'Islam arabo delle regioni mediorientali, né l'Islam turco ottomano delle grandi città imperiali: era un Islam europeo, che aveva assorbito elementi della cultura locale slava, che parlava bosniaco invece di arabo o di turco, che aveva sviluppato una tradizione sufi vivace – le confraternite dervisci erano presenti in Bosnia molto più che in altre regioni europee dell'Impero – e che nel corso dei secoli aveva sviluppato una forma di laicità pratica che conviveva con la pratica religiosa senza produrre le tensioni che si potevano trovare altrove.

La moschea Begova džamija – la "Moschea del Beg" costruita nel 1531 nel centro di Sarajevo – è il simbolo di questo Islam bosniaco: un edificio ottomano classico nel suo impianto, ma integrato in un paesaggio urbano europeo, circondato da caffè e bazar dove ebrei, cristiani e musulmani commerciavano fianco a fianco da secoli. Ancora oggi, la Begova džamija è una delle moschee più frequentate dei Balcani, e il venerdì pomeriggio la piazza davanti ad essa si riempie di fedeli che non si lasciano facilmente classificare nelle categorie dell'Islam "integralista" o "moderato" che il giornalismo occidentale usa spesso senza capire bene cosa significhino: sono semplicemente bosniaci che pregano, come i loro avi hanno pregato prima di loro in questa città per cinque secoli.

Gli Asburgo e la Sarajevo mitteleuropea

Quando l'Austria-Ungheria occupò la Bosnia-Erzegovina nel 1878 – formalmente con il consenso delle grandi potenze europee al Congresso di Berlino, ma di fatto come atto di espansione imperiale – Sarajevo era già una città di circa setantamila abitanti, con un'identità ottomana ben definita. Gli Asburgo portarono con sé l'intero apparato della modernità austro-ungarica: la ferrovia, il telegrafo, il sistema scolastico, gli ospedali, le caserme, il municipio neogotico, la sinagoga ashkenazita che si aggiunse alla più antica sinagoga sefardita, il ginnasio dove si istruivano i giovani bosniaci – tra cui il giovane Gavrilo Princip – nelle tradizioni culturali europee.

L'amministrazione austro-ungarica della Bosnia fu, per i suoi tempi, relativamente illuminata:

rispettò in linea di principio le istituzioni religiose musulmane, mantenne il sistema dei tribunali religiosi islamici per le questioni di diritto familiare, investì nell'istruzione e nelle infrastrutture.

Benjamin Kállay, il ministro delle finanze asburgico che governò la Bosnia dal 1882 al 1903, tentò di costruire un'identità "bosniaca" sovraetnica che potesse tenere insieme le diverse comunità senza favorire né i serbi nazionalisti né i croati nazionalisti né i panislamici. Il progetto fallì – le identità nazionali e religiose erano già troppo radicate – ma il tentativo stesso dice qualcosa sullo spirito del governo asburgico della Bosnia: un pragmatismo multiculturale che cercava di trovare soluzioni pratiche ai problemi di una società plurale.

La Sarajevo degli ultimi decenni asburgici era una città in rapida trasformazione: la ferrovia aveva connesso Sarajevo con Vienna e con il resto dell'Europa, i caffè e i giornali fiorivano, gli intellettuali bosniaci di ogni comunità leggevano i grandi autori europei e discutevano di Nietzsche e di Marx, di nazionalismo serbo e di federalismo austriaco. Era una città in cui convivevano, a volte creativamente, la modernità europea e la tradizione ottomana, il cosmopolitismo imperiale e il nazionalismo emergente.

È in questa città – moderna e arcaica, europea e orientale, piena di speranza e di tensioni irrisolte – che il 28 giugno 1914 si consumò il dramma che avrebbe cambiato il mondo. L'assassinio di Francesco Ferdinando non fu la causa della Prima Guerra Mondiale nel senso che senza di esso non ci sarebbe stata guerra: le tensioni erano troppo profonde, le alleanze troppo automatiche, la volontà di potenza di alcune grandi potenze troppo determinata. Fu la scintilla che fece esplodere una polveriera già carica.

Tito e la Jugoslavia: il sogno e la repressione

Dopo la Prima Guerra Mondiale, la dissoluzione dell'Impero Austro-Ungarico e la sconfitta dell'Impero Ottomano ridisegnarono completamente la mappa dei Balcani. Dal crogiolo delle conferenze di pace parigine del 1919-1920 emerse il "Regno dei Serbi, Croati e Sloveni" – ribattezzato Jugoslavia nel 1929 – uno Stato che cercava di tenere insieme sotto la corona serba popolazioni di tradizioni, lingue e religioni diverse che avevano per secoli vissuto sotto Imperi diversi e che avevano aspirazioni nazionali spesso incompatibili.

Il progetto jugoslavo era nobile nella sua aspirazione: creare uno Stato degli "slavi del sud" che superasse i particolarismi nazionali attraverso una solidarietà culturale e linguistica. Era al tempo stesso fragile nelle fondamenta: la Jugoslavia del periodo interbellico era lacerata dalla rivalità tra il nazionalismo serbo centralista e il nazionalismo croato autonomista, dalla questione delle minoranze tedesche, ungheresi e albanesi, dalla diversità tra le tradizioni ortodosse serbe, cattoliche croate e islamiche bosniache.

La Seconda Guerra Mondiale portò la Jugoslavia al crollo. L'occupazione tedesca e italiana del 1941 frammentò il paese in zone di occupazione diversa, creò lo Stato croato fascista degli Ustascia – che perpetrò massacri sistematici di serbi, ebrei e rom, con una brutalità che ancora oggi è uno dei traumi fondativi dell'identità serba – e vide il terrore etnico serbo contro le altre etnie come ritorsione. La guerra civile all'interno della guerra di resistenza fu in certi momenti più feroce della guerra contro gli occupanti.

Da questo caos emerse il Partito Comunista Yugoslavo di Josip Broz Tito come l'unica forza capace di costruire un'organizzazione di resistenza davvero multinazionale, radicata in tutte le comunità e non vincolata a un'identità etnica specifica. Tito – croato di origine, comunista di formazione, pragmatico di temperamento – capì che la Jugoslavia del dopoguerra poteva sopravvivere solo se nessuna nazionalità dominasse sulle altre, e costruì un sistema politico – la "fratellanza e unità" comunista – che cercava di tenere insieme le diversità attraverso una combinazione di repressione delle espressioni nazionaliste e di bilanciamento istituzionale tra le nazionalità.

La Jugoslavia titoista era uno Stato comunista singolare: aveva rotto con l'URSS nel 1948, rifiutando la sottomissione a Mosca, aveva fondato il Movimento dei Non Allineati con Nehru e Nasser nel 1956, aveva sviluppato un sistema di "autogestione" operaia che cercava una via di mezzo tra capitalismo e socialismo centralizzato. Agli occhi di molti osservatori occidentali degli anni Sessanta e Settanta, la Jugoslavia sembrava un modello di socialismo dal volto umano: relativamente aperta alle influenze culturali occidentali, con passaporti che i cittadini potevano usare per viaggiare liberamente sia a Est che a Ovest, con uno standard di vita che cresceva e una cultura urbana vitale.

C'era però un'ombra lunga sotto la superficie: il nazionalismo soppresso invece di elaborato. Tito aveva capito che i conflitti etnici erano incompatibili con il progetto jugoslavo, e li aveva gestiti con una combinazione di incentivi istituzionali – la rappresentanza garantita di ogni nazionalità nelle strutture dello Stato – e di repressione delle espressioni politiche del nazionalismo. Il crimine di "nazionalismo" era perseguito penalmente. Le memorie dei massacri reciproci della guerra – gli Ustascia contro i serbi, i cetnici serbi contro le altre etnie, i partigiani comunisti contro tutti i loro nemici – erano gestite con la formula "fratellanza e unità": non negate, non elaborate, ma messe sotto silenzio in nome della convivenza futura.

Quel silenzio era una bomba a tempo. Tito ne era consapevole: si dice che avesse detto che dopo la sua morte la Jugoslavia si sarebbe disintegrata in sette anni. Morì nel maggio del 1980. Aveva sbagliato di poco: ci vollero undici anni.

La guerra di Bosnia: l'orrore nel cuore dell'Europa

L'8 aprile del 1992, il governo della Bosnia-Erzegovina dichiarò l'indipendenza dalla dissolventesi Federazione Yugoslava. Il giorno stesso, le forze militari serbo-bosniache cominciarono l'assedio di

Sarajevo. L'assedio durò millequattrocentoottantacinque giorni – circa quattro anni – e fu il più lungo assedio di una capitale nella storia della guerra moderna. Più di undici mila sarajevesi morirono sotto le granate e i cecchini serbi che sparavano dalle colline circostanti; tra di essi, oltre mille bambini.

L'assedio di Sarajevo è uno degli eventi più difficili da comprendere nella storia europea recente, non perché sia storicamente oscuro – i fatti sono documentati con precisione – ma perché richiede di tenere insieme due verità che sembrano contraddirsi: la brutalità assoluta di ciò che accadde, e il fatto che accadde in Europa, nell'Europa che dopo la Seconda Guerra Mondiale aveva costruito le sue istituzioni proprio per impedire che tornasse ad accadere.

Mentre l'Occidente guardava, mentre l'ONU mandava osservatori e l'Europa intratteneva negoziati che non portavano a nulla, mentre gli americani e gli europei discutevano se intervenire militarmente – una discussione che durò anni, durante i quali la gente continuava a morire – le famiglie di Sarajevo imparavano a correre tra le strade esposte ai cecchini, a cucinare sul fuoco acceso con i mobili dell'appartamento, a portare secchi d'acqua dai fontanili perché il sistema idrico era interrotto, a seppellire i propri morti di notte nei parchi pubblici e nei campi da calcio trasformati in cimiteri perché i cimiteri tradizionali erano esauriti e raggiungerli significava esporsi al fuoco dei cecchini.

Nel mezzo di questo orrore, la città resisteva con una tenacia che aveva qualcosa di inspiegabile – o forse di profondamente umano. Il direttore d'orchestra Zubin Mehta venne a Sarajevo durante l'assedio a dirigere un concerto; il cellista Vedran Smailović suonava il suo strumento tra le rovine; le biblioteche e i teatri continuavano ad aprire, con le finestre oscurate per non dare bersagli. Era la stessa resistenza che Šostakovič aveva incarnato con la sua Settima Sinfonia durante l'assedio di Leningrado: la cultura come atto di sopravvivenza, la bellezza come rifiuto di lasciarsi disumanizzare.

Ma la guerra di Bosnia non fu solo l'assedio di Sarajevo. Fu anche qualcosa di ancora più oscuro: la pulizia etnica sistematica dei territori controllati dalle forze serbo-bosniache del comandante Radovan Karadžić e del generale Ratko Mladić. In migliaia di villaggi, uomini in età militare vennero arrestati, deportati o uccisi; donne e ragazze vennero violentate in modo sistematico come strumento di guerra; le moschee e le chiese vennero distrutte, le biblioteche bruciate, i cimiteri profanati – tutto per rendere "etnicamente puro" un territorio che per secoli aveva ospitato diverse comunità.

I testimoni dell'assedio: il giornalismo come resistenza

Nessun assedio del Novecento è stato così documentato come quello di Sarajevo. I corrispondenti di guerra di tutto il mondo erano presenti nella città assediata – molti vi vissero per mesi, alcuni vi restarono per anni – e la loro testimonianza quotidiana è una delle fonti storiche più dense e più vivide che la guerra di Bosnia abbia prodotto.

Christiane Amanpour della CNN, John Burns del New York Times, Martin Bell della BBC, Misha Glenny del Guardian: questi e decine di altri giornalisti rischiarono la propria vita ogni giorno per testimoniare cosa stava accadendo a Sarajevo, per fare arrivare al mondo le immagini e le parole di una città che veniva bombardata mentre l'Europa guardava. Il corrispondente di guerra è una figura che spesso viene romanticizzata o demonizzata: il corrispondente come avventuriero o come manipolatore. Ma ciò che quei giornalisti fecero a Sarajevo fu qualcosa di più semplice e più necessario: testimoniare, nel senso etimologico più preciso, cioè stare di fronte alla realtà e riferirla con precisione.

La giornalista bosniaca Zlatko Dizdarević pubblicò durante l'assedio il suo "Diario di una guerra" – una raccolta di articoli scritti settimana per settimana mentre le granate cadevano e i concittadini morivano – che è diventato uno dei documenti più importanti della letteratura testimoniale del Novecento europeo. Non è un libro di eventi, ma un libro di emozioni: la paura, la rabbia, la stanchezza, la solidarietà, il grottesco di vivere una vita normale – andare al caffè, portare i figli a

scuola, fare l'amore – mentre fuori le granate uccidono. È la stessa esperienza che Achmatova aveva raccontato a Leningrado, che i diaristi di Varsavia avevano raccontato durante l'occupazione nazista: la vita che insiste a esistere dentro la catastrofe, che non cede alla logica della guerra anche quando la guerra è l'unica logica che sembra vigere.

Il corrispondente americano Kurt Schork morì a Sarajevo nel 2000 in un agguato in Sierra Leone, ma la sua copertura della guerra bosniaca aveva già lasciato un segno indelebile. È suo il reportage su Admir Ismic e Bosko Brkic – una coppia mista bosniaco-serba, lei musulmana, lui ortodosso, fidanzati dall'infanzia – che tentarono di attraversare la linea di fronte per raggiungere la zona serba con un accordo negoziato dai parenti, e furono uccisi entrambi dai cecchini mentre attraversavano il ponte di Vrbanja. I loro corpi rimasero sul ponte per otto giorni, irrecuperabili perché il fuoco dei cecchini impediva di avvicinarsi. La storia di Admir e Bosko – la "Romeo e Giulietta di Sarajevo", come la chiamò la stampa internazionale – divenne il simbolo della tragedia dei matrimoni misti spezzati dalla guerra, delle famiglie che la logica etnica aveva trasformato in famiglie di nemici. Era anche la smentita più drammatica della tesi che i Balcani fossero un luogo di "odi ancestrali" tra le etnie: questi erano giovani innamorati che si erano scelti attraverso le differenze di fede, che avevano cercato di costruire la propria vita comune attraverso la guerra, e che erano stati uccisi per questo.

Srebrenica: il nome dell'infamia

Nell'estate del 1995, la guerra bosniaca raggiunse il suo punto più oscuro: il massacro di Srebrenica. Srebrenica era un'enclave di popolazione bosniaca musulmana nel territorio controllato dalle forze serbo-bosniache, dichiarata "area sicura" dall'ONU e presidiata da un contingente di soldati olandesi dell'ONU – i Dutchbat. L'11 luglio 1995, le forze del generale Mladić avanzarono sulla città e le truppe olandesi dell'ONU si ritirarono senza combattere, cedendo di fatto Srebrenica ai serbo-bosniaci nonostante il mandato di proteggere i civili.

Nei giorni successivi – dal 12 al 22 luglio 1995 – le forze di Mladić separarono le donne e i bambini dagli uomini in età tra i dodici e i settantasette anni, li caricarono su autobus e li deportarono; poi uccisero sistematicamente i maschi separati, eseguendo esecuzioni di massa nei campi e nelle foreste vicine, seppellendo i cadaveri in fosse comuni, poi riesumandoli per spostarli in fosse secondarie nel tentativo di nascondere le prove.

Il numero delle vittime accertate è di oltre ottomila persone – uomini e ragazzi uccisi nell'arco di pochi giorni. Il Tribunale Penale Internazionale per la ex Jugoslavia e poi la Corte Internazionale di Giustizia hanno qualificato questi eventi come genocidio: la prima volta che il termine veniva applicato a eventi accaduti in Europa dopo la Shoah.

Il comportamento dei soldati olandesi dell'ONU – che non intervennero per fermare i massacri, che in certi casi assistettero passivamente alla separazione degli uomini destinati all'esecuzione – è stato oggetto di un'indagine parlamentare olandese che nel 2002 concluse che i Paesi Bassi avevano una responsabilità morale per quanto era accaduto. Il governo olandese si dimise in seguito a quella relazione. Era la prima volta che uno Stato europeo assumeva responsabilità politica formale per la propria inazione di fronte a un genocidio.

La vicenda di Srebrenica è fondamentale per capire cosa significhi l'impegno europeo per i diritti umani e per la responsabilità di proteggere. L'Europa aveva dichiarato che dopo la Shoah non avrebbe mai più permesso un genocidio sul proprio territorio; aveva costruito istituzioni internazionali, aveva firmato convenzioni, aveva eretto monumenti. E poi aveva guardato mentre a Srebrenica venivano uccisi ottomila persone. La distanza tra le dichiarazioni di principio e le scelte politiche concrete fu, nel 1995, abissale.

C'è un ulteriore aspetto di questa vicenda che tocca direttamente la dimensione pedagogica di questo libro: la questione di come si trasmette la memoria del genocidio alle generazioni che non c'erano. I ragazzi bosniaci nati dopo il 1995 – che sono oggi la generazione universitaria – non hanno vissuto la guerra: la conoscono attraverso i racconti dei genitori, i libri di storia (spesso

diversi a seconda della comunità di appartenenza), i documentari, i social media. Come si fa a trasmettere loro non solo l'informazione ma il peso morale di ciò che è accaduto, la responsabilità di non lasciare che si ripeta?

La risposta che alcune organizzazioni bosniache – e alcuni programmi europei di sostegno all'educazione – stanno cercando di costruire è quella del viaggio a Potočari: portare i gruppi scolastici al Memoriale, fare incontrare i ragazzi con i sopravvissuti ancora in vita, costruire un'esperienza che non sia solo cognitiva ma corporea e emotiva. Entrare in quel campo di steli bianche, leggere quei nomi, ascoltare quella voce di sopravvissuto che racconta: è qualcosa che si incide in modo diverso da quanto possa fare un libro di testo. È la stessa logica dei viaggi ad Auschwitz che molte scuole europee organizzano da decenni: l'educazione alla memoria come educazione alla coscienza morale, come formazione di esseri umani capaci di riconoscere il male prima che diventi troppo tardi per fermarlo.

Mladić e Karadžić sono stati entrambi giudicati e condannati per genocidio e crimini contro l'umanità dal Tribunale Penale Internazionale dell'Aia. Karadžić è stato condannato nel 2019 a quarant'anni di reclusione; Mladić all'ergastolo nel 2021. Questi processi – attesi e controversi, dibattuti nell'opinione pubblica serba che in parte li ha vissuti come una persecuzione anti-serba – hanno stabilito comunque un precedente importante: che i crimini di massa non possono restare impuniti, che la giustizia internazionale può raggiungere anche i responsabili più potenti, che la memoria non si cancella per decreto.

Il Memoriale di Potočari

A pochi chilometri da Srebrenica, nella borgata di Potočari, sorge il Memoriale e Cimitero Nazionale di Srebrenica. Le vittime del genocidio – quelle identificate attraverso il DNA e le cui famiglie sono state trovate – sono sepolte qui, nelle file di steli di pietra bianca che occupano un campo un tempo utilizzato come fabbrica di accumulatori. Ogni anno, l'11 luglio, i sopravvissuti e i familiari si riuniscono qui per la cerimonia di sepoltura delle vittime identificate nell'anno precedente: perché l'identificazione continua ancora oggi, a quasi trent'anni dal massacro, con i resti umani recuperati dalle fosse comuni che vengono analizzati attraverso il DNA e restituiti alle famiglie.

Il Memoriale di Potočari è uno dei luoghi più silenziosi che si possano visitare in Europa. Non è la grandiosità dei monumenti ai caduti della Prima e della Seconda Guerra Mondiale, non è la solennità terribile di Auschwitz o del Memoriale dell'Olocausto di Berlino: è qualcosa di più recente, di più vicino, di ancora incompletamente elaborato. Le steli bianche di marmo portano nomi che i visitatori riconoscono come bosniaci; le date di morte sono degli anni Novanta, non degli anni Quaranta; i fiori freschi sulle tombe indicano che qualcuno è stato qui ieri, questa settimana, le famiglie che non si rassegnano e non si rassegneranno mai.

Il gesto più difficile, per molte famiglie, è stato quello che le madri di Srebrenica – le donne la cui organizzazione, "Le Madri di Srebrenica", ha tenuto alta per trent'anni la pressione per la giustizia e per il riconoscimento del genocidio – hanno compiuto: perdonare, o almeno cercare di perdonare. Non per dimenticare, non per assolvere i responsabili, ma per se stesse, per liberarsi dal peso dell'odio che rischiava di consumare le loro vite quanto la perdita aveva già consumato le loro famiglie. Non tutte ci sono riuscite. Alcune nemmeno ci provano. Ma il fatto che alcune lo abbiano fatto è, forse, la cosa più straordinaria che è uscita da Srebrenica: la capacità dell'essere umano di sopravvivere alla catastrofe senza trasformarsi in strumento di odio.

C'è una cosa che ogni visitatore del Memoriale di Potočari porta via con sé, quasi senza rendersene conto: il silenzio. Non il silenzio dell'assenza, non il silenzio dell'oblio, ma il silenzio pieno di chi ha detto tutto quello che aveva da dire e aspetta che il mondo ascolti davvero. È il silenzio che le steli bianche custodiscono, quello che i nomi sui marmi portano, quello che le famiglie portano in petto ogni volta che tornano. È un silenzio che parla, e la cosa che dice è semplice: eravamo qui. Esistevamo. Meritavamo di vivere. Ricordateci.

La dissoluzione: quando la propaganda diventa realtà

Per capire come la Jugoslavia di Tito – un paese che sembrava relativamente pacifico e funzionante – potesse diventare nel giro di pochi anni teatro di guerre etniche, massacri e genocidi, bisogna capire il ruolo della propaganda nazionalista nell'infiammare le coscienze e nel trasformare i vicini in nemici.

Slobodan Milošević ascese al potere in Serbia alla fine degli anni Ottanta sfruttando proprio il sentimento nazionalista serbo represso durante gli anni titoisti. Il suo discorso del 28 giugno 1989 al Campo dei Merli nel Kosovo – nel seicentesimo anniversario della famosa battaglia medievale di Kosovo Polje del 1389, in cui l'esercito serbo fu sconfitto dagli Ottomani e che nella mitologia nazionalista serba è il luogo del sacrificio e della sconfitta gloriosa – fu il segnale: Milošević aveva capito che i miti nazionali potevano mobilitare le masse meglio di qualsiasi programma economico o politico.

La televisione fu lo strumento principale di questa mobilitazione. Nei mesi che precedettero la guerra e poi durante la guerra stessa, la televisione serba di Stato costruì una narrazione in cui i serbi erano perennemente vittime – degli ustascia croati, dei musulmani albanesi del Kosovo, dei bosniaci – e in cui la difesa del popolo serbo richiedeva misure estreme. Intellettuali, accademici, scrittori serbi prestarono la propria autorità culturale a questa narrazione, firmando appelli, partecipando a programmi televisivi, fornendo alla propaganda una parvenza di legittimità intellettuale.

Il sociologo americano Michael Mann ha analizzato questo meccanismo – la "pulizia etnica come moderna democrazia degenerata" – mostrando come il nazionalismo etnico non sia una forza primitiva che emerge quando cade la civiltà, ma sia al contrario un prodotto moderno, che usa gli strumenti della modernità – i media, la burocrazia, la politica di massa – per perseguire scopi che la razionalità moderna dovrebbe rendere impossibili. La lezione è scomoda: i nazionalismi che producono le pulizie etniche non sono l'eccezione alla modernità europea, sono una delle sue possibilità immanenti, che possono emergere quando i meccanismi istituzionali e culturali che li tengono a freno vengono erosi.

In questo senso, la guerra di Bosnia non è una storia dei Balcani: è una storia europea. È la storia di cosa può succedere in qualunque società quando i meccanismi di convivenza vengono deliberatamente distrutti dalla propaganda, quando i leaders politici scelgono di costruire il proprio potere sulle paure etniche invece che sul benessere comune, quando la memoria dei conflitti del passato viene riattivata strumentalmente invece di essere elaborata.

Il Ponte di Mostar: la distruzione e la ricostruzione

Quarantacinque chilometri a sud-ovest di Sarajevo, lungo il fiume Neretva, sorge la città di Mostar. È una città di straordinaria bellezza – stretta nella gola rocciosa del Neretva, con le sue case di pietra bianca e i suoi minareti e i suoi campanili – ma è anche una città che porta addosso una delle ferite simbolicamente più gravi della guerra di Bosnia.

Il ponte di Mostar – lo Stari Most, il "Vecchio Ponte" – era stato costruito nel 1566 su progetto dell'architetto ottomano Mimar Hajrudin, allievo del grande Sinan che abbiamo incontrato a Istanbul. Era un arco a schiena d'asino di ventinove metri di luce, costruito in una pietra locale chiamata tenelija che si indurisce nel tempo anziché cedere, con una tecnica che ancora oggi affascina gli ingegneri. Per quattrocento anni era stato il ponte che metteva in comunicazione le due sponde del Neretva, la sponda orientale a maggioranza musulmana e la sponda occidentale a maggioranza croata, ed era diventato il simbolo visivo della città e di tutto ciò che Mostar rappresentava: la convivenza tra culture diverse, il dialogo possibile tra le due sponde del fiume e del tempo.

Il 9 novembre del 1993, le forze croato-bosniache bombardarono il ponte fino a farlo crollare nel fiume. Non era un errore militare: era un atto deliberato di distruzione simbolica, il tentativo di distruggere non solo un edificio ma una memoria, un'identità, una possibilità. La distruzione dello Stari Most fu seguita con sgomento dalla comunità internazionale; la notizia fece il giro del mondo come uno dei simboli più eloquenti di ciò che la guerra di Bosnia stava distruggendo.

Quando la guerra finì e cominciò la ricostruzione, il Ponte di Mostar divenne uno dei progetti più simbolicamente significativi dell'intera operazione. Con il sostegno dell'UNESCO, dell'UE e di molti paesi donatori, il Ponte fu ricostruito con gli stessi materiali, le stesse tecniche e la stessa forma dell'originale ottomano, usando le pietre recuperate dal fondo del fiume e tagliate nella stessa cava da cui erano state estratte nel XVI secolo. Il ponte ricostruito fu inaugurato nel luglio del 2004, con una cerimonia a cui parteciparono rappresentanti di tutte le comunità della città e delegazioni internazionali.

Lo Stari Most ricostruito è iscritto nella lista del Patrimonio Mondiale dell'UNESCO. Ma la sua significatività non è solo estetica o storica: è politica nel senso più profondo del termine. Il gesto di ricostruire, con la stessa pietra e la stessa forma, il ponte che era stato deliberatamente distrutto è un gesto che dice: ciò che l'odio ha distrutto, la volontà di convivere può ricostruire. Non tutto può essere ricostruito – i morti non si riportano in vita, i traumi non si cancellano – ma i simboli della convivenza sì, e la loro ricostruzione è essa stessa un atto di resistenza e di speranza.

I tuffatori di Mostar – una tradizione locale che vuole i giovani più coraggiosi lanciarsi dal ponte nel fiume da ventuno metri d'altezza – sono tornati a tuffarsi dal Ponte ricostruito. È un gesto piccolo e grandioso al tempo stesso: i corpi umani che si lanciano dall'arco di pietra e fendono l'acqua verde del Neretva, come hanno fatto i loro padri e i loro nonni, ignorando la frattura della guerra e ricollegando il presente a un passato che la guerra aveva cercato di interrompere definitivamente.

L'identità bosniaca: tra chi si è e chi si diventa

Una delle questioni più affascinanti e più controverse che Sarajevo propone al visitatore riflessivo è quella dell'identità bosniaca. Cosa significa essere bosniaci? È un'identità etnica, religiosa, geografica, politica? E chi definisce i confini di questa identità?

La questione è tanto importante quanto complicata perché in Bosnia-Erzegovina le identità sono costruite in modo peculiare. La classificazione ufficiale distingue tre "popoli costitutivi": i Bosniaci (intendendo i musulmani bosniaci), i Serbi (ortodossi) e i Croati (cattolici). Gli ebrei, i rom, e chiunque non si identifichi con uno dei tre gruppi sono classificati come "altri" e sono formalmente esclusi da certi uffici pubblici – incluse le posizioni di massima carica dello Stato – secondo la costituzione di Dayton. La Corte Europea dei Diritti dell'Uomo ha giudicato questa clausola discriminatoria in una sentenza del 2009 (il caso Sejdić e Finci), ma la Bosnia-Erzegovina non ha ancora riformato la costituzione per conformarsi alla sentenza: ennesima dimostrazione del corto circuito istituzionale in cui il paese è intrappolato.

Ma al di sotto di questa classificazione ufficiale, l'identità bosniaca vissuta è molto più fluida e complessa. Molte famiglie hanno composizione mista: matrimoni tra bosniaci di fedi diverse erano comuni prima della guerra e sono tornati ad esserlo, almeno nelle città. I giovani bosniaci urbani – quelli delle università di Sarajevo, di Tuzla, di Mostar – tendono a definirsi prima bosniaci e poi eventualmente appartenenti a una delle tre comunità religiose, invertendo la gerarchia identitaria che la politica vorrebbe imporre. Parlano la stessa lingua – che si chiama in modo diverso a seconda della comunità (bosniaco, serbo, croato, ma che nella comunicazione quotidiana è essenzialmente la stessa) – ascoltano la stessa musica, guardano le stesse serie televisive, si trovano negli stessi caffè. Il sociologo bosniaco Ivan Lovrenović ha descritto la Bosnia come una "cultura dell'intreccio" (*kultura preplitanja*): non una cultura della fusione, in cui le differenze si sciolgono in una sintesi omogenea, ma una cultura dell'intreccio, in cui fili di colori diversi si intessono insieme mantenendo ciascuno la propria specificità ma producendo insieme qualcosa di unico e di diverso.

da ciascuno dei fili singoli. È una metafora tessile che si confà bene a una regione in cui la tessitura è tradizionalmente una delle arti più raffinate, e che cattura qualcosa di vero sull'identità bosniaca: non l'uniformità, ma la ricchezza prodotta dalla diversità intrecciata.

Questa identità dell'intreccio ha avversari potenti: i nazionalismi etnici che vogliono fili separati, comunità separate, scuole separate, quartieri separati, stati separati. In Bosnia si tengono tuttora scuole "divise sotto lo stesso tetto" – due sezioni nella stessa struttura scolastica, una per gli studenti bosniaci e una per gli studenti croati o serbi, con programmi diversi e ingressi diversi – una delle manifestazioni più grottesche dell'istituzionalizzazione dell'odio. Combattere questa separazione è uno degli obiettivi più importanti della società civile bosniaca e dei programmi europei di supporto all'educazione.

La Sarajevo di oggi: la coesistenza fragile

Camminare per Sarajevo oggi è un'esperienza che insegna qualcosa sulla complessità della pace. Non è la pace dell'oblio, non è la pace della normalizzazione: è una pace che porta addosso le sue cicatrici e che ha scelto – in parte, non completamente – di tenerle visibili.

Le "rose di Sarajevo" – i segni delle granate riempiti di cemento rosso – le trovi lungo i marciapiedi del centro, sulle facciate degli edifici, nelle piazze. Non tutte: molte sono state riparate, cancellate, coperte. Ma quelle che restano sono state lasciate deliberatamente, come segno di memoria.

Sarajevo ha scelto di non dimenticare completamente, di non fingere che nulla sia accaduto, di non costruire una normalità che cancellasse il passato.

Eppure la vita va avanti, e va avanti in modi che stupiscono. Il Baščaršija – il vecchio bazar ottomano – è di nuovo pieno di turisti e di locali, le botteghe dei ramai e dei calzolari affiancano i negozietti di souvenir, i caffè servono il caffè alla bosniaca – in un džezva di rame con un cubetto di zucchero e un bicchiere d'acqua accanto – con la stessa cura che ci mettevano prima della guerra. I giovani sarajevesi – nati dopo la guerra, cresciuti nella pace precaria degli Accordi di Dayton – camminano per le vie con i loro telefoni e i loro zaini, frequentano l'università, si fidanzano, ascoltano musica, discutono di politica con una consapevolezza di chi sa che la storia non è finita ma è convinto che il proprio futuro valga la pena di essere costruito.

Ma bastano pochi minuti di conversazione con qualunque sarajevese adulto per capire che la ferita non si è chiusa. Il sistema politico istituito dagli Accordi di Dayton del 1995 – che pose fine alla guerra – ha congelato le divisioni etniche nella struttura stessa dello Stato: la Bosnia-Erzegovina è divisa in due entità, la Federazione Bosnia-Erzegovina a maggioranza bosniaco-croata e la Republika Srpska a maggioranza serba, con un complicatissimo sistema di veti incrociati che garantisce a ciascun gruppo la possibilità di bloccare qualunque decisione che non gradisca. Il risultato è uno Stato paralizzato, incapace di riformarsi, incapace di perseguire l'integrazione europea in modo efficace, gestito da élites etniche che traggono vantaggio dalla divisione e non hanno interesse a superarla.

Il leader della Republika Srpska, Milorad Dodik, ha dichiarato in più occasioni il proprio sostegno alla secessione dalla Bosnia-Erzegovina, ha negato il genocidio di Srebrenica, ha sviluppato stretti legami con la Russia di Putin. La sua retorica – che presenta la Republika Srpska come una comunità serba oppressa da uno Stato artificiale – è la stessa retorica nazionalista degli anni Novanta, riciclata nei social media del XXI secolo. L'Unione Europea e gli Stati Uniti lo osservano con preoccupazione crescente, consapevoli che la Bosnia-Erzegovina è il punto in cui la tenuta del sistema di sicurezza europeo nella regione è più fragile.

La dimensione religiosa: il dialogo tra le fedi

Sarajevo è, nel bene e nel male, il luogo in cui la domanda del dialogo interreligioso si pone con la maggiore concretezza in tutta Europa. Qui, in un raggio di cento metri nel centro storico, si trovano la Moschea Begova džamija, la Cattedrale Ortodossa Serba, la Cattedrale Cattolica del Sacro Cuore

e la Sinagoga Sefardita Il Sinagoga Grande. Questo fatto fisico – quattro comunità religiose che hanno costruito i propri luoghi di culto a pochi passi l'uno dall'altro – è stato da alcuni definito come la "Piccola Gerusalemme d'Europa", un luogo in cui le religioni abramitiche hanno trovato un modo di coesistere che altrove sembrava impossibile.

La realtà è più complicata, naturalmente. La coesistenza non è mai stata senza conflitti, e la guerra degli anni Novanta ha dimostrato che era fragile in modo drammatico. Le comunità religiose hanno pagato un prezzo altissimo: le moschee distrutte nelle zone di pulizia etnica serba, le chiese cattoliche distrutte nelle zone di controllo croato, le chiese ortodosse distrutte nelle zone di controllo bosniaco. La religione è stata strumentalizzata dai nazionalismi come segno di identità etnica, trasformando in nemici religiosi persone che fino a ieri erano vicini di casa e compagni di lavoro.

Eppure la convivenza è sopravvissuta, ferita e malconcia, ma sopravvissuta. La Comunità Ebraica di Sarajevo – oggi ridottissima, forse quattrocento persone su una città di trecentocinquantamila – ha svolto durante la guerra un ruolo di mediazione tra le comunità, ospitando nella propria sede i negoziati tra le parti, gestendo corridoi umanitari, fungendo da interlocutore neutro in un conflitto in cui tutti gli altri avevano scelto una parte. Il presidente della Comunità Ebraica di Sarajevo durante la guerra, Jakob Finci, ha raccontato come quella piccola comunità – che non aveva né le armi né i numeri per combattere – abbia trovato nella propria tradizione di sopravvivenza ai persecutori la forza per restare e per servire come mediatore.

Il dialogo interreligioso a Sarajevo oggi non è un'esercitazione accademica o una performance diplomatica: è una necessità pratica, un modo di fare funzionare la convivenza quotidiana. Ci sono moschee che aprono le porte ai non-musulmani durante il Ramadan, chiese che ospitano concerti aperti a tutti, organizzazioni interreligiose che lavorano con le scuole per costruire una narrazione storica comune che tutte le comunità possano riconoscere come propria. Non è un lavoro facile, e i progressi sono lenti. Ma è un lavoro che si fa, giorno dopo giorno, senza aspettare che arrivi una soluzione dall'alto.

Testimonianze

Ivo Andrić (1892-1975) è il più grande scrittore bosniaco e il solo scrittore dei Balcani ad aver vinto il Nobel per la Letteratura, nel 1961. Nato a Travnik da genitori cattolici croati, crebbe nella Bosnia asburgica, fu arrestato durante la Prima Guerra Mondiale per le sue simpatie jugoslaviste, poi divenne diplomatico del Regno di Jugoslavia, poi si ritirò a Belgrado durante la Seconda Guerra Mondiale e scrisse i suoi romanzi maggiori – "Il ponte sulla Drina", "La cronaca di Travnik", "La signorina" – pubblicati tutti nel 1945.

Il suo romanzo più famoso, "Il ponte sulla Drina", racconta la storia di un ponte ottomano sul fiume Drina nella città di Višegrad nel corso di quattro secoli – dalla sua costruzione nel XVI secolo sotto la supervisione del gran visir Mehmed Paša Sokolović fino alla Prima Guerra Mondiale – attraverso le vite di una molteplicità di personaggi di etnie e religioni diverse che il ponte unisce e separa. È una metafora della Bosnia stessa: il ponte come luogo di incontro tra le sponde, tra i tempi, tra le culture; e al tempo stesso come luogo in cui la violenza e il potere esercitano la loro presenza implacabile. Quando, alla fine del romanzo, il ponte viene danneggiato dall'artiglieria nella Prima Guerra Mondiale, la sensazione è quella di un ordine antico che si rompe senza che ancora si sappia cosa verrà dopo.

Il paradosso di Andrić è che scrisse in serbo-croato, fu scelto come simbolo della letteratura jugoslava, e fu rivendicato dopo la sua morte sia dai serbi che dai croati e dai bosniaci, ciascuno a scapito degli altri. La sua identità complessa – cattolico, bosniaco, jugoslavo, diplomatico, scrittore – rispecchia quella della Bosnia stessa: un luogo in cui le appartenenze semplici non bastano mai, in cui bisogna sempre spiegare che si è qualcosa di più complicato di quello che il proprio nome o il proprio cognome sembrano indicare.

Srebrenica ha prodotto testimonianze che appartengono alla letteratura del dolore nel senso più alto: quelle delle madri e delle mogli dei sopravvissuti. Hatidža Mehmedović, una delle fondatrici delle "Madri di Srebrenica", ha perso il marito e due figli nel genocidio del luglio 1995. Ha testimoniato davanti al Tribunale dell'Aia, ha incontrato presidenti e papi, ha parlato di fronte all'Assemblea Generale dell'ONU. La sua voce – ferma, senza odio, incapace di dimenticare ma capace di testimoniare – è diventata una delle più importanti testimonianze della possibilità di giustizia senza vendetta che il Novecento europeo abbia prodotto. Hatidža Mehmedović è morta nel 2018, senza aver visto la giustizia completa che cercava, ma non senza aver contribuito a costruirla.

Vedran Smailović (nato nel 1956) è il violoncellista di Sarajevo che durante l'assedio uscì ogni giorno, per ventidue giorni consecutivi, a suonare il violoncello tra le rovine della città bombardata. Aveva scelto ventidue giorni in memoria delle ventidue persone uccise da una granata il 27 maggio del 1992 mentre aspettavano il pane in fila davanti a una panetteria. Suonava l'Adagio in Sol minore di Albinoni, seduto su una sedia tra i mattoni e le travi carbonizzate, vestito con l'abito da concerto come se stesse suonando al Teatro Nazionale. La sua immagine – trasmessa dai fotografi di guerra che lo immortalarono – divenne uno dei simboli della resistenza culturale di Sarajevo e della persistenza della bellezza anche nel mezzo dell'orrore. Paul Sullivan scrisse di lui; David Wilde compose un brano per violoncello solo intitolato "The Cellist of Sarajevo". La musica come atto politico, come rifiuto della disumanizzazione, come affermazione che l'essere umano è più del suo corpo e delle sue necessità immediate: è la stessa affermazione che Šostakovič aveva fatto a Leningrado, che Achmatova aveva fatto nei versi del "Requiem", che Rublëv aveva fatto dipingendo la "Trinità" mentre il mondo bruciava.

I Balcani e l'Unione Europea: il cammino incompiuto

I paesi dei Balcani occidentali – Bosnia-Erzegovina, Serbia, Kosovo, Montenegro, Albania, Macedonia del Nord – sono tutti candidati ufficiali o potenziali candidati all'Unione Europea. Il processo di integrazione è aperto da decenni e procede con lentezza frustrante. Slovenia e Croazia sono già nell'UE, la prima dal 2004 e la seconda dal 2013; per il resto della regione, l'adesione sembra ancora lontana.

Le ragioni del ritardo sono molteplici. Sul lato dei paesi candidati, ci sono problemi strutturali reali: la corruzione sistemica, la debolezza dello Stato di diritto, le tensioni etniche non risolte, le economie ancora fragili. Sul lato dell'UE, c'è una crescente fatica dell'allargamento dopo i due grandi cicli del 2004 e del 2007: il progetto europeo fatica già a gestire i suoi ventisette membri, e l'idea di aggiungerne altri sei o sette non trova entusiasmo nell'opinione pubblica dei paesi più grandi.

Eppure la mancata prospettiva europea per i Balcani ha un costo che l'UE tende a sottovalutare. Il vuoto lasciato dall'incertezza sull'adesione viene riempito da altri attori: la Russia, che coltiva legami con i nazionalismi serbo e macedone; la Cina, che investe nelle infrastrutture; i paesi del Golfo, che finanziano moschee e istituzioni islamiche con una visione dell'Islam più conservativa di quella tradizionale bosniaca. Ogni anno che passa senza progressi nell'integrazione europea rafforza queste influenze alternative e indebolisce la credibilità dell'UE come attore capace di mantenere le proprie promesse.

La prospettiva europea è anche, per le giovani generazioni balcaniche, qualcosa di concreto e di personale: la possibilità di studiare in Europa con Erasmus, di lavorare liberamente nel mercato europeo, di vivere in paesi in cui le istituzioni funzionano e la corruzione non è la norma. Nei sondaggi, le giovani generazioni bosniache e serbe e albanesi esprimono quasi universalmente il desiderio di integrazione europea, e molti se ne vanno già: l'emigrazione verso Germania, Austria, Slovenia è massiccia, il che impoverisce ulteriormente di capitale umano proprio i paesi che avrebbero più bisogno di energie per riformarsi.

Vi è in questo fenomeno una paradossalità che merita riflessione: i giovani più motivati, più istruiti, più capaci di costruire istituzioni democratiche funzionanti tendono a lasciare i Balcani per

costruirsi una vita nell'Europa occidentale – contribuendo a rafforzare quella stessa Europa che nel frattempo esita ad aprire loro le porte dell'adesione formale. È un circolo vizioso che solo una politica europea più coraggiosa potrebbe spezzare: investire nella trasformazione dei Balcani come investimento nell'Europa stessa, non come atto di carità verso la periferia ma come riconoscimento che la salute del centro dipende dalla salute della periferia. Un'Europa che lascia i Balcani in un limbo perpetuo non è solo incoerente con i propri valori dichiarati: è strategicamente miope, perché alimenta il risentimento e offre spazio di manovra a chi – Mosca, Pechino, Ankara – ha interesse a tenere i Balcani fuori dall'orbita europea.

Per un educatore che legge questo libro, la questione balcanica ha anche una dimensione molto concreta: quanti studenti dei Balcani – bosniaci, serbi, albanesi, macedoni – ci sono nelle nostre scuole, nelle nostre università, nelle nostre classi? Come si insegna loro la storia dell'Europa senza insegnare anche la storia della loro regione, che è storia europea a tutti gli effetti? Come si costruisce una comunità scolastica che non richieda a questi studenti di nascondere o dimenticare la propria provenienza, ma che li aiuti invece a portarla come contributo alla comprensione collettiva?

Dove finisce l'Europa? La risposta di Sarajevo

Dalla collina di Žuta Tabija – la fortezza gialla ottomana che domina Sarajevo dall'alto – si vede tutta la città. I minareti e i campanili, i cimiteri nuovi e le rovine ancora visibili di certi edifici, il fiume Miljacka che scorre stretto tra i palazzi, le colline che circondano la città da ogni lato come un abbraccio o come una prigione, a seconda del momento storico.

Da qui la domanda "dove finisce l'Europa?" suona diversamente da come suonava sul Bosforo di Istanbul o sulla Piazza Rossa di Mosca. A Istanbul la domanda era geografica e culturale; a Mosca era politica e valoriale. A Sarajevo è soprattutto morale.

L'Europa finisce dove smette di prendersi la responsabilità di ciò che accade nel proprio territorio. L'Europa finisce quando guarda dall'altra parte mentre a Srebrenica vengono uccisi ottomila persone e dice "queste cose accadono nei Balcani", come se i Balcani fossero un'altra cosa rispetto all'Europa, come se le vittime del genocidio non fossero europee quanto le vittime di qualsiasi altra tragedia della storia del continente.

Ma l'Europa non finisce qui. Non è finita nel 1995, nonostante tutto. L'Europa ha istituito il Tribunale Penale Internazionale per la ex Jugoslavia, ha portato Karadžić e Mladić di fronte alla giustizia, ha aperto la prospettiva di integrazione ai paesi balcanici, ha sostenuto la ricostruzione fisica e istituzionale della Bosnia-Erzegovina. Lo ha fatto con lentezza, con insufficienza, con contraddizioni: ma lo ha fatto. E il fatto che Sarajevo esista ancora, che le sue comunità convivano ancora, che la città sia tornata a vivere con la propria complessità di moschee e chiese e sinagoghe in pochi metri quadrati, è anche un risultato – parziale, fragile, incompleto – di quel lavoro.

C'è una distinzione che il filosofo Paul Ricoeur ha elaborato nelle sue riflessioni sulla memoria, la storia e il perdono, e che è preziosa per capire cosa si sta costruendo a Sarajevo: la distinzione tra ricordo e rimembranza. Il ricordo è l'atto cognitivo che recupera un'informazione del passato; la rimembranza è il lavoro interiore con cui si elabora quella informazione, la si integra nella propria identità, la si trasforma in saggezza. La Bosnia-Erzegovina è ancora, in molte sue parti, nello stadio del ricordo: la memoria della guerra è presente, viva, spesso dolorosa, ma non ancora pienamente elaborata nel senso di una rimembranza che produca comprensione e cambiamento. Il passaggio dalla memoria traumatica alla memoria elaborata – quello che la psicoanalisi chiama elaborazione del lutto – richiede tempo, istituzioni, volontà politica e risorse culturali che la Bosnia sta faticosamente cercando di costruire.

Una componente essenziale di questo processo è la distinzione – spesso confusa nel dibattito pubblico – tra riconciliazione e perdono. Il perdono è un atto personale, liberissimo e non esigibile: non si può costringere una madre a perdonare chi ha ucciso suo figlio, né sarebbe giusto farlo. La riconciliazione è invece un atto politico e sociale, che non richiede il perdono personale ma richiede il riconoscimento dei fatti, la responsabilità giuridica dei colpevoli, la creazione di spazi in cui le

diverse comunità possano convivere senza negare le reciproche storie. Si può costruire la riconciliazione senza il perdono; si può vivere accanto a chi è stato il proprio nemico senza amarlo, ma riconoscendone la dignità e accettando di condividere lo spazio pubblico.

La Commissione di Verità e Riconciliazione che la Bosnia-Erzegovina ha istituito sul modello di quella sudafricana del post-apartheid non ha risolto i problemi; ma il fatto che sia stata istituita dice che c'è, nella società bosniaca, una volontà di fare i conti con il passato che non si è del tutto spenta. I programmi di educazione alla memoria che insegnano ai ragazzi bosniaci la storia della guerra – non da una sola prospettiva etnica ma cercando di tenere insieme tutte le storie – non hanno eliminato il nazionalismo; ma hanno dimostrato che è possibile costruire una narrazione condivisa che non cancelli le differenze ma le trasformi in punto di partenza per la comprensione invece che per il conflitto.

Sarajevo è la risposta più difficile e più necessaria alla domanda con cui è cominciata questa Parte Ottava. L'Europa non finisce al Bosforo, non finisce agli Urali, non finisce al confine tra Bosnia e Serbia. L'Europa finisce – e ricomincia – in ogni luogo in cui un essere umano sceglie se essere complice del male o resistergli, se cedere alla logica dell'odio etnico e della purezza identitaria o fare la scelta difficile e costosa della convivenza.

Le rose di Sarajevo – quelle cicatrici di cemento rosso nei marciapiedi – dicono che questa scelta non è mai definitivamente compiuta, che va rinnovata ogni giorno, che la pace non è uno stato che si raggiunge e poi si possiede, ma un processo che si sceglie continuamente, con sforzo, contro la tentazione del rancore e della vendetta. È una lezione difficile, forse la più difficile che questo lungo viaggio attraverso l'Europa abbia offerto. Ed è, forse per questo, la più necessaria.

Riflessione conclusiva: le ferite che insegnano

Stai ancora sulla collina di Žuta Tabija, e la luce del tramonto tinge di arancio le cupole delle moschee e i tetti di lamiera delle case che salgono lungo i fianchi della collina. Le rondini – abbondantissime a Sarajevo, come ovunque nei Balcani – tracciano spirali nel cielo. Da qualche moschea arriva la voce del muezzin per il preghiera del tramonto. Da un cortile vicino arriva la musica di una festa privata, qualcosa di popolare e festoso. Qualcuno accende una sigaretta. Un bambino scende in bicicletta lungo il vicolo acciottolato.

La vita va avanti. Non è una banalità: è una delle cose più straordinarie della condizione umana, questa capacità di andare avanti anche quando il passato è quello che è stato a Sarajevo, anche quando le cicatrici sono ancora visibili nelle pietre delle strade e nei volti delle persone sopravvissute.

In questi tre capitoli sulla frontiera dell'Europa – Istanbul, Mosca, Sarajevo – abbiamo cercato di rispondere a una domanda che non ha risposta definitiva: dove finisce l'Europa? Ogni città ha offerto una risposta parziale. Istanbul ha detto: l'Europa finisce e ricomincia in ogni luogo in cui le civiltà si incontrano sulla soglia, e la qualità dell'incontro – la *filoxenía*, l'amore per lo straniero – è più importante della geografia. Mosca ha detto: l'Europa include il proprio "altro necessario", il proprio doppio oscuro che la mette in guardia da ciò che può diventare quando le sue istituzioni cedono all'autocrazia e alla sopraffazione. Sarajevo dice: l'Europa è il progetto incompiuto di costruire la pace laddove era stata la guerra, di fare della convivenza non un'imposizione ma una scelta libera, della giustizia non una vendetta ma un riconoscimento della dignità di ogni vittima. Nessuna di queste risposte è sufficiente da sola. Insieme, forse, cominciano a descrivere qualcosa di vero.

Il filosofo Hans Jonas, uno dei più importanti pensatori del XX secolo su temi di etica e responsabilità, ha elaborato quello che ha chiamato "il principio responsabilità": l'idea che la nostra capacità di agire nel mondo porta con sé l'obbligo di considerare le conseguenze delle nostre azioni, soprattutto le conseguenze a lungo termine e per le generazioni future che non possono ancora difendersi. È un principio elaborato da un ebreo tedesco scampato alla Shoah, che aveva visto dove porta la scelta di non assumersi la responsabilità delle conseguenze delle proprie azioni.

Sarajevo è il luogo in cui il principio responsabilità è stato violato in modo abissale – dai comandanti serbi che hanno ordinato il genocidio, ma anche dalla comunità internazionale che ha guardato dall'altra parte – e il luogo in cui, nel modo più faticoso e incompleto, si cerca di ricostruirlo. Le madri di Srebrenica che testimoniamo davanti ai tribunali, le famiglie che tornano a Potočari ogni luglio, i professori che cercano di insegnare la storia ai loro studenti senza cedere alla propaganda etnica, i giornalisti bosniaci che fanno il loro mestiere sapendo che qualcuno li vuole silenziati: sono tutti, a modo loro, testimoni del principio responsabilità. Sono le persone per cui vale la pena costruire l'Europa.

Per chi lavora nell'educazione – e questo libro è scritto per educatori e per chi vive con i giovani – Sarajevo offre una domanda concreta: come si educa alla responsabilità civile in un'epoca in cui i social media amplificano le narrazioni nazionaliste e i meccanismi di disumanizzazione dell'altro funzionano con la stessa logica – solo più veloce e più pervasiva – di quella televisione di Stato serba che negli anni Novanta trasformò i vicini di casa in nemici? La risposta non sta solo nei programmi scolastici, nei libri di testo corretti, nelle gite a Potočari: sta nella formazione di persone capaci di pensiero critico, capaci di riconoscere la propaganda, capaci di resistere alla pressione del gruppo quando il gruppo si muove verso la disumanizzazione dell'altro. Questa è la posta educativa più alta che le ferite di Sarajevo pongono.

Un'ultima cosa, prima di lasciare Sarajevo. A pochi passi dal Ponte Latino, c'è un piccolo museo dedicato all'assassinio del 28 giugno 1914. In una delle vetrine è esposta la pistola di Gavrilo Princip – una FN Model 1910 a sette colpi, di fabbricazione belga. Una pistola comune, fabbricata in serie, comprata attraverso canali spionistici da una società segreta che voleva destabilizzare un Impero. Questa pistola ha ucciso due persone. Le onde di quelle due morti si sono propagate attraverso il Novecento e hanno ucciso decine di milioni. Nessun altro oggetto esposto in un museo europeo ha questo peso.

La lezione finale di Sarajevo non è pessimista: non dice che la storia è inevitabilmente tragica, che le ferite non guariscono mai, che l'Europa è condannata a ripetere i propri errori. Dice qualcosa di più difficile e di più vero: che la storia non è un automatismo, che le catastrofi non sono inevitabili, che in ogni momento ci sono persone che scelgono – consapevolmente e a costo personale – di non cedere alla logica del male. E che quelle persone meritano di essere ricordate con la stessa cura con cui ricordiamo i massacri, perché sono loro la speranza dell'Europa, non nonostante le sue ferite, ma attraverso di esse.

Le ferite che insegnano sono quelle che non si lasciano dimenticare, che continuano a fare male in modo produttivo, che trasformano il dolore in saggezza. Sarajevo, con le sue rose di cemento rosso nei marciapiedi, ha scelto di essere una città di ferite che insegnano. È forse la scelta più civile che una città europea possa fare.
