

L'EUROPA FRA ORIENTE E OCCIDENTE

*Atti della Giornata di studio
Napoli, 6 dicembre 2024*

a cura di Giovanna Cigliano e Anna Pia Ruoppo





Università degli Studi di Napoli Federico II
European Philosophical Studies

European Philosophical Studies

FedOA Press

Collana diretta da | Series directed by

Anna Donise, Rosalia Peluso, Anna Pia Ruoppo

Declaratoria | Description

«European Philosophical Studies» è una collana volta a definire l'idea di filosofia europea, partendo dal presupposto che questa idea si declina sempre come pluralità di filosofie.

La collana accoglie studi originali dedicati a temi, problemi, correnti, autori e autrici della tradizione filosofica europea. Propone inoltre edizioni e riedizioni di testi che possano concorrere a definire il concetto di filosofia europea, anche nella dialettica con le filosofie extra-europee.

I contributi sono accettati in italiano, inglese, francese, tedesco e spagnolo e sono sottoposti a una procedura di peer review anonima.

«European Philosophical Studies» is a series aimed at defining the idea of European philosophy, starting from the assumption that this idea is always declined as a plurality of philosophies.

The series welcomes original studies devoted to themes, problems, currents, authors of the European philosophical tradition. It also proposes editions and reissues of texts that may contribute to defining the concept of European philosophy, including in the dialectic with non-European philosophies.

Submissions are accepted in Italian, English, French, German and Spanish and are subject to an anonymous peer review process.

Comitato scientifico | Editorial Board

Stefania Achella (Università di Chieti G. D'Annunzio)

Babette Babich (Forthdam University)

Fiorella Battaglia (Università del Salento)

Jagna Brudzińska (Polish Academy of Sciences, Warsaw)

Daniela Calabrò (Università di Salerno)

Virgilio Cesarone (Università di Chieti G. D'Annunzio)

Evelin Cioflec (Lucian Blaga Universität, Sibiu)

Ion Copoerou (Babes-Bolyai University of Cluj-Napoca)

Mario De Caro (Università di Roma Tre)

Jérôme Lebre (Universit  de Strasbourg)

Olivier Feron (Universidade de  vora)

Benedetta Giovanola (Università di Macerata)

Annette Hilt (P dagogische Hochschule Karlsruhe)

Sophie Loidolt (Technische Universit t Darmstadt)

Danilo Manca (Università di Pisa)

Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele)

Marcello Must  (Università di Roma Sapienza)

Alice Pugliese (Università di Palermo)

Roberto Rubio (Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile)

Jaroslava Vydrov  (Slovak Academy of Science)

Holger Zaborowski (Universit t Erfurt)

L'EUROPA FRA ORIENTE E OCCIDENTE

Atti della Giornata di studio

Napoli, 6 dicembre 2024

a cura di Giovanna Cigliano e Anna Pia Ruoppo

Federico II University Press



fedOA Press

L'Europa fra Oriente e Occidente : atti della Giornata di studio . Napoli, 6 dicembre 2024 / a cura di Giovanna Cigliano e Anna Pia Ruoppo. – Napoli : FedOAPress, 2025. – 309 p. ; 24 cm. – (European Philosophical Studies ; 4).

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-440-7

DOI: 10.6093/978-88-6887-440-7

In copertina: particolare da *Il ratto d'Europa*, cratere realizzato nel IV sec. a.C. da Assteas, conservato nel Museo Archeologico Nazionale del Sannio Caudino, Montesarchio (BN)

Questo volume è stato finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU, PNRR, Missione 4, Componente C2, Investimento 1.1, PRIN 2022 (D.D. 104 del 02-02-2022) “Eastern Europe” between Russia and the West: Contested Spaces, Identity Building and Memory Policies in Historical Perspective, cod. 20229ZXSKA, CUP E53D23000110006. Esso è anche il frutto della sinergia con il Progetto dipartimentale *Occidente e Oriente nell'Europa contemporanea: imperi, filosofie, rappresentazioni ideali e reti transnazionali* (Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Napoli Federico II, responsabile scientifica: Anna Pia Ruoppo).

© 2025 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>
Published in Italy
Prima edizione: dicembre 2025

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

Giovanna Cigliano, Anna Pia Ruoppo, <i>Prefazione</i>	7
Cristina Beretta, <i>I Balcani e quale Oriente? Il mito del Kosovo nelle letterature slave meridionali</i>	17
Santi Di Bella, «Kiev è per noi più lontana di New York». <i>L'Europa di Ranke e i suoi confini</i>	39
Annunziata Berrino, <i>L'Oriente e l'Europa orientale nel turismo tra secondo Ottocento e primi anni del Novecento</i>	57
Filomena Fera, <i>Protestantesimo e Ortodossia a confronto: il "potere formativo" della religione tra Oriente e Occidente</i>	73
Paola Cattani, <i>Liberale di fronte all'Oriente: da André Gide a Gilbert Murray e Henri Focillon (1923-1935)</i>	105
Domenico Conte, <i>Occhi da chirghiso. Thomas Mann e la Russia</i>	117
Anna Pia Ruoppo, <i>Oriente e Occidente e l'altra Europa a partire dagli Incontri Internazionali di Ginevra del 1946</i>	153
Marcello Boemio, <i>Polarità e dialettica storico-concreta: Ernst Jünger e Carl Schmitt di fronte al nodo Oriente-Occidente</i>	181
Emanuela Costantini, <i>Contestazione o cambiamento? La giovane generazione romana e la cultura pop-rock della fase del cosiddetto "socialismo liberale" (1964-1977)</i>	207
Giovanna Cigliano, <i>Rossija i Evropa di Nikolaj Danilevskij: «the most important nineteenth-century book» nella Russia post-sovietica</i>	231
Teodoro Tagliaferri, <i>Oriente e Occidente nella traiettoria della mondialità europea</i>	265
Abstracts	291
Indice dei nomi	297
Autori	307

Giovanna Cigliano, Anna Pia Ruoppo

Prefazione

Fu veramente un rapimento quello che Zeus, trasformatosi in toro bianco e mansueto, operò ai danni di Europa, principessa fenicia dagli occhi grandi o dallo sguardo ampio, come suggerisce una possibile etimologia greca del nome? O piuttosto fu Europa, il cui nome, secondo una etimologia fenicia, potrebbe invece indicare il luogo dove tramonta il sole, a osare, affascinata dal profumo di narciso dell'animale, facendosi condurre sull'isola di Creta, di cui divenne in seguito la regina? È serena e composta Europa, e tiene il toro per le corna con una sola mano, nella prima rappresentazione iconografica a noi pervenuta, la metopa del tempio Y di Selinunte, databile fra gli inizi e la metà del VI secolo a.C.; sembra addirittura indicare la strada con lo sguardo fermo quella raffigurata sul cratere a calice di Assteas (350-330 a.C.), mentre è terrorizzata e guarda indietro, verso la terraferma e le amiche, l'Europa rappresentata da Rembrandt nel 1632, e tende un braccio all'indietro quella dipinta da Luca Giordano alla fine del Seicento. Quale che sia il rapporto fra il toro e la fanciulla, è tuttavia certo che il mito individua l'atto immaginario della nascita di Europa e ci parla della compresenza di due principi, quello orientale e quello occidentale. Se fra Oriente e Occidente vi sia una relazione di dominio, o piuttosto un'armonica co-appartenenza, si stabilirà di volta in volta nella complessa storia d'Europa, come la rappresentazione iconografica del mito suggerisce.

Tale ambivalenza originaria – sospesa tra dominio e co-appartenenza – non resta confinata nel racconto mitico, ma riaffiora, sotto forme sempre diverse, fino a configurarsi talvolta come contrapposizione tra polarità interne ed esterne allo spazio europeo, ogni volta che l'Europa tenta di pensare sé stessa. Nell'interrogarsi su «come e quando i nostri avi abbiano acquistato *coscienza* di essere *europei*»¹ Federico Chabod affermava:

¹ F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, Bari, 1961, p. 4. Questa edizione si basa sul corso uni-

Coscienza europea significa [...] differenziazione dell'Europa, come entità politica e morale, da altre entità, cioè, nel caso nostro, da altri continenti o gruppi di nazioni: il concetto di Europa deve formarsi per contrapposizione, in quanto c'è qualcosa che non è Europa, ed acquista le sue caratteristiche e si precisa nei suoi elementi, almeno inizialmente, proprio attraverso un confronto con questa non Europa².

Chabod sosteneva che «la prima contrapposizione fra l'Europa e qualcosa che Europa non è [...] è opera del pensiero greco»: «Tra l'età delle guerre persiane e l'età di Alessandro Magno si forma, per la prima volta, il senso di un'Europa opposta all'Asia, per costumi e, soprattutto, per organizzazione politica; una Europa che rappresenta lo spirito di “libertà”, contro il “dispotismo” asiatico»³. Egli dedicava poi la parte conclusiva della propria ricostruzione all'integrazione nel Romanticismo ottocentesco dell'eredità del Settecento, «il secolo a cui dobbiamo il sorgere stesso della nostra coscienza di Europei»:

Perché, identico rimanendo il principio della grande unità civile europea, negli uomini del Settecento come negli uomini della prima metà dell'Ottocento, identica rimane anche la conclusione: il senso della superiorità della civiltà europea su tutte le altre, passate e presenti, e la fiducia piena nell'avvenire, che dovrà vedere ulteriori progressi e nuovi splendori dell'Europa⁴.

Quanto all'appartenenza o meno della Russia all'Europa, Chabod recepiva solo in parte la lettura di alcuni illuministi come Voltaire, che collocavano la svolta verso l'Europa nella politica di occidentalizzazione di Pietro il Grande, e sosteneva che la Russia era davvero diventata parte dell'Europa a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, quando la sua cultura si era emancipata dal ruolo di apprendista e imitatrice e aveva prodotto opere originali degne di essere considerate parte del patrimonio comune europeo⁵.

versitario dell'a.a. 1958-59. Il primo corso dedicato alla storia dell'idea d'Europa era stato tenuto da Chabod nel 1943-44.

² Ivi, p. 15.

³ Ivi, pp. 15-16.

⁴ Ivi, p. 189.

⁵ Ivi, p. 200 (Appendice).

Di tutt'altro tenore e di ben diversa natura (pur nella condivisione di un'analoga attribuzione di centralità alla dimensione culturale in senso ampio) sono le riflessioni intorno all'idea di Europa che il politologo, antropologo sociale e studioso di relazioni internazionali norvegese Iver Neumann veniva sviluppando negli anni successivi al 1991, quando la fine del mondo bipolare aveva posto le basi per una ridefinizione dell'Europa e dei suoi mutevoli confini⁶. Nel rimarcare che il confronto con l'Alterità orientale ha rivestito un ruolo cruciale nel processo di formazione dell'identità europea, Neumann si è soffermato sulle *self/other relations* e sugli *Uses of the Other* come elementi fondamentali di una comprensione più adeguata delle relazioni internazionali su scala globale e più specificamente del rapporto dell'Europa con la Russia (nonché con la Turchia)⁷.

Che cosa significa allora, storicamente e concettualmente, pensare l'Europa a partire dalla polarità Oriente/Occidente?

Questo libro raccoglie i contributi presentati durante la giornata internazionale di studi che si è tenuta il 6 dicembre 2024 presso la Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli, organizzata nel punto di intersezione fra il PRIN 2022 coordinato da Giovanna Cigliano, *"Eastern Europe" between Russia and the West: Contested Spaces, Identity Building and Memory Policies in Historical Perspective*, e il Progetto dipartimentale *Occidente e Oriente nell'Europa contemporanea: imperi, filosofie, rappresentazioni ideali e reti transnazionali*, diretto da Anna Pia Ruoppo. Il volume prova ad affrontare, attraverso una serie di *case studies* e con un taglio interdisciplinare, il complesso nodo problematico della collocazione dell'Europa fra Oriente e Occidente alla luce delle drammatiche sfide del tempo presente. Molti contributi rivolgono una particolare attenzione alla controversa e cruciale relazione dell'Europa con la Russia (nelle sue diverse declinazioni storiche: Impero zarista, Unione Sovietica, Federazione russa), di volta in volta rappresentata come frontiera eurasiatica dall'identità bifronte, periferia orientale dell'Europa sempre in procinto di incamminarsi sulla strada del progresso, oppure come minacciosa Alterità "asiatica" alle porte della civiltà europea. Il coinvolgimento di storici dell'età contemporanea, filosofi, storici della filosofia

⁶ Cfr. G. Cigliano, *I mutevoli confini dell'Europa: immagini della Russia tra Oriente e Occidente*, in «Archivio di storia della cultura», XXXVI, 2023, pp. 157-185.

⁷ I.B. Neumann, *Uses of the Other. The "East" in European Identity Formation*, Minneapolis, 1999.

e studiosi di lingua e letteratura consente un fecondo intreccio tra approcci metodologici e punti di vista differenti, che amplia gli orizzonti interpretativi e dona spessore e complessità prismatica al tema di studio.

Cristina Beretta apre il proprio saggio, che è il primo del volume, sottolineando che «nel disegnare la mappa delle relazioni tra Oriente e Occidente, la Slavia europea emerge spesso come un punto di riferimento cruciale, anzi come un crocevia», e incentra poi la propria trattazione sull'area balcanica, analizzando un tema di particolare interesse storico, letterario, culturale e politico: le rielaborazioni nelle letterature slave meridionali del mito del Kosovo, coltivato a partire dalla sconfitta inflitta alla coalizione serbo-bosniaca dall'Impero ottomano nella battaglia della Piana dei Merli (Kosovo pole, 1389). L'autrice esplora le molteplici declinazioni del mito nell'area di lingua stocava (che comprende bosniaci, croati, serbi, montenegrini): dall'interpretazione religioso-escatologica medievale – già strumento di demarcazione culturale – alla strumentalizzazione nazionalista serba degli anni Novanta del XX secolo, passando per le rielaborazioni in chiave nazionale (Romanticismo) e jugoslavista (inizio XX secolo). Beretta evidenzia come il mito rifletta l'ansia di differenziazione dall'“Altro” islamico e il rapporto ambivalente con l'Europa e come, pur fondandosi su un evento storico scarsamente documentato, esso abbia plasmato l'“immaginario sociale” (Castoriadis) influenzando politiche della memoria e conflitti recenti.

Il contributo di Santi Di Bella, dedicato a Leopold von Ranke, si sofferma sulla rappresentazione della Russia nella storiografia rankiana, e individua in quest'ultima tre tipi di forze storiche all'opera, esemplificate dalle nazioni romano-germaniche, dall'Impero mongolo e appunto dalla Russia. L'autore sottolinea molto opportunamente che il tema implica una riflessione sulla specificità della civiltà europea e dello sviluppo delle nazioni che compongono l'Europa, sulla sua demarcazione geografica e definizione culturale, e più in generale sul rapporto tra Europa e Oriente. Solo nel primo libro del 1824, rileva Di Bella, Ranke considera la Russia come del tutto estranea all'Europa; nei lavori successivi essa diviene «una potenza essenziale per la storia europea ma con uno statuto a parte», inestricabilmente coinvolta nelle sue vicende storiche, ma refrattaria al processo di “formazione” (*Bildung*) che caratterizza le nazioni romano-germaniche, fondato sull'incontro e sulla fusione di elementi eterogenei. La Russia appare così come una potenza storico-mondiale dotata di una propria autonomia, che pur facendo parte del sistema europeo e contribuendo al suo equilibrio, rimane culturalmente

e storicamente estranea al mondo romano-germanico costitutivo dell'Europa. In questo senso, la Russia occupa una posizione liminale, sospesa tra appartenenza e alterità, la cui funzione storica consiste nell'abitare il confine tra Europa e Oriente, proteggendolo dalle invasioni asiatiche e al tempo stesso ridefinendolo costantemente in competizione con le nazioni europee.

Il saggio di Annunziata Berrino affronta il tema della ridefinizione dei confini simbolico-concettuali tra Oriente e Occidente nell'Europa contemporanea da un punto di vista originale, quello dello sviluppo del turismo europeo tra la seconda metà dell'Ottocento e il primo Novecento. Punto di partenza dell'analisi è il definirsi, nel contesto dello sviluppo della modernità europea, di una domanda di esotismo, straniamento, alterità, che identifica nell'"Oriente" una possibile meta di viaggio intensa e gratificante. L'autrice incentra la propria trattazione su due casi, il confronto tra i quali è storicamente interessante: la Bosnia-Erzegovina, divenuta nel 1878 protettorato dell'Impero asburgico (poi annessa pienamente nel 1908), e la parte europea della Russia zarista. Berrino mette in evidenza come, in seguito all'incorporazione nella sfera amministrativa austro-ungarica e alla deliberata promozione della regione da parte di Vienna, la Bosnia-Erzegovina sia divenuta nell'offerta turistica europea dell'epoca una sorta di vicino "Oriente europeo", esotico ma al tempo stesso sicuro. Molto differente è invece il caso russo: benchè le località termali dell'Europa centrale costituissero una meta turistica consolidata delle élite russe, l'Impero zarista faticò a integrarsi nel sistema transnazionale dei servizi turistici, a causa di una serie di fattori: i ben noti ritardi infrastrutturali (innanzitutto nel sistema dei trasporti); i vincoli politici e amministrativi imposti dall'attitudine sospettosa dell'autocrazia verso l'intensificazione degli scambi con l'estero; la relativa debolezza dell'associazionismo turistico russo imperniato sul modello britannico del Touring club diffusi in tutta Europa.

Il contributo di Filomena Fera approfondisce il tema del rapporto tra Oriente e Occidente nel contesto europeo a partire dalle riflessioni di Max Weber intorno al "potere formativo" della religione, con riferimento in particolare al protestantesimo occidentale e all'ortodossia russa nel loro rispettivo dispiegamento sociale. L'autrice, che non trascura il confronto con il pensiero giuridico di Jellinek sul tema dell'origine religiosa dei diritti umani, sviluppa la propria rigorosa analisi soffermandosi su tre luoghi della produzione di Weber: *L'etica protestante e lo sviluppo del capitalismo*, i due saggi sulla Russia nella prima rivoluzione pubblicati

nel 1905-06, gli scritti sull'etica economica delle religioni mondiali raccolti nelle opere postume *Sociologia della religione* ed *Economia e società*. La ricostruzione di Fera mette in evidenza come nell'approccio weberiano dal confronto tra le diverse forme di radicamento sociale del protestantesimo e dell'ortodossia, in virtù dei diversi gradi di intonazione ascetica e mistica, scaturiscano differenti inclinazioni, rispettivamente verso la libertà individuale e verso il cesaropapismo.

Paola Cattani ha dedicato il proprio saggio al confronto con l'idea di Oriente sviluppato durante gli anni Venti e Trenta del Novecento da alcuni autori liberali europei nel contesto delle riflessioni interbelliche intorno alla crisi dell'Occidente e alla decadenza dell'Europa. In particolare l'autrice analizza due testi: *L'Avenir de l'Europe* di André Gide, scritto nel 1923 su sollecitazione della neonata «Revue de Genève», organica al progetto della Società delle Nazioni, e il volume *Civilisations. Orient-Occident, Génie du Nord-Latinité*, curato dall'Institut de coopération intellectuelle della Società delle Nazioni nel 1935, articolato come un doppio scambio epistolare che coinvolge anche il classicista inglese Gilbert Murray e lo storico dell'arte francese Henri Focillon. Cattani mette acutamente in luce che per alcuni intellettuali europei l'Oriente costituisce soprattutto un dispositivo critico e autocritico per ripensare i limiti dell'individualismo occidentale; al tempo stesso illustra come l'Oriente, da detonatore polemico e banco di prova metodologico, divenga anche strumento per invocare un *ethos* liberale contrario alle semplificazioni ideologiche e ai conflitti di civiltà.

Nel contributo di Domenico Conte, volto a ricostruire la rappresentazione della Russia nella produzione di Thomas Mann, sono accuratamente analizzati scritti di differente taglio e natura, pubblicati nel corso di un ampio arco temporale: romanzi come *Der Zauberberg* (1924), saggi sugli autori russi Dostoevskij e Tolstoj, conferenze di impianto autobiografico e politico come *Ansprache im Goethejahr* (1949) e *Meine Zeit* (1950), senza trascurare *Die Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918). Conte sottolinea che nella geografia mentale di Mann la Russia occupa un posto centrale, e che al tempo stesso il punto di vista del grande scrittore tedesco è tutt'altro che univoco e invariabile: nelle *Considerazioni di un impolitico* Russia e Germania sono descritte come spiritualmente vicine, anche se politicamente contrapposte, mentre nella *Montagna incantata* la Russia, rappresentata dagli occhi di chirghiso di Claudia Chauchat, è raffigurata come una minaccia, anche di tipo erotico. Nella parte conclusiva del saggio Conte si sofferma sul disagio di Mann nei confronti del fanatismo e dell'intolleranza della

stagione maccartista che accompagna la fase più aspra della Guerra fredda. La sua conferenza autobiografica *Il mio tempo* fu presentata con grande successo nel 1950 a Chicago e New York, ma non gli fu consentito di tenerla a Washington: su questa decisione adottata dai suoi referenti statunitensi avevano pesato alcuni passaggi conclusivi della conferenza, nei quali Mann auspicava l'avvento di una stagione di dialogo tra le due superpotenze finalizzata a porre fine alla corsa agli armamenti per costruire un futuro di pace.

Muovendosi sul piano della storia delle idee Anna Pia Ruoppo si sofferma sulla trasformazione delle polarità Oriente/Occidente ed Est/Ovest in sistemi politici contrapposti e incapaci di comunicare durante la Guerra fredda, assumendo come punto di osservazione le prime *Rencontres Internationales*, dedicate a una riflessione sullo spirito europeo, svoltesi a Ginevra nel settembre 1946. All'indomani della Seconda guerra mondiale, e mentre veniva ridefinendosi il nuovo assetto bipolare dell'Europa, intellettuali provenienti da Francia, Svizzera, Italia, Germania e mondo sovietico erano stati chiamati a interrogarsi su quale fosse il *proprium* dell'Europa e su quali basi provare a ricostruirla. Fra chi sosteneva che un'Europa unita non fosse mai esistita, e chi considerava, pur nella differenza di vedute, l'Europa come uno spazio in cui far convivere una varietà di culture, veniva facendosi strada la convinzione che si stesse approfondendo una frattura fra Europa occidentale ed Europa orientale, divenute l'Ovest e l'Est con le loro rispettive organizzazioni politiche. Questa frattura è osservata dall'autrice anche con gli occhi di quell'Europa che, pur considerandosi parte della sfera occidentale, era invece stata incorporata nel Blocco orientale.

Il saggio di Marcello Boemio prende spunto dagli urgenti interrogativi politici e geopolitici suscitati dal conflitto russo-ucraino per poi soffermarsi sulle rappresentazioni della Russia e del rapporto dell'Europa con l'Oriente nella cultura tedesca otto-novecentesca, che introducono il tema centrale della sua trattazione: lo stimolante confronto tra Ernst Jünger e Carl Schmitt intorno al nodo del rapporto fra Oriente e Occidente, a partire da alcuni scritti pubblicati negli anni Cinquanta del Novecento. Jünger legge l'Oriente e l'Occidente non come entità geografiche o geopolitiche ma come due principi metafisici che si co-appartengono e solo artificialmente sono ipostatizzati come entità separate. Schmitt invece, nel ragionare intorno alla contrapposizione tra Oriente e Occidente nel mondo bipolare, radicalizza la contrapposizione tra potenze terrestri e marittime, identificando nell'Occidente (incarnato soprattutto dalle potenze anglosassoni) il

portatore di una vocazione all'universalismo tecnico tipica della potenza marittima. Quest'ultima, sciolta dai vincoli del territorio, tende a dissolvere ogni specificità locale e politica in un ordine globale e omogeneo, segnando il trionfo di un pensiero "occidentale", cioè universale e astratto. Coerentemente con questa concezione, il bipolarismo diviene per Schmitt una opposizione solo apparente, in quanto entrambe le superpotenze condividono una medesima matrice universalistica, tecnica e anomica, erede dell'economia classica e della morale astratta. In questa prospettiva, la Guerra fredda non ha rappresentato uno scontro reale tra logiche opposte di terra e mare, ma il compimento della vittoria delle logiche marittime, e dunque della de-territorializzazione e della post-politica, che ha dissolto ogni sintesi novecentesca tra stabilità tellurica e mobilità oceanica.

Il contributo di Emanuela Costantini è incentrato sul rapporto tra cultura giovanile e potere politico nella Romania del cosiddetto "socialismo liberale" (1964-1977). L'autrice ne illustra con finezza la complessità, che non può essere esclusivamente ricondotta alla contrapposizione tra cultura ufficiale e cultura di protesta. Partendo dalla fase di relativa apertura inaugurata da Gheorghiu-Dej e proseguita nei primi anni del regime Ceaușescu, il saggio esamina la diffusione della cultura pop-rock occidentale tra i giovani romeni, sottolineandone la pluralità di dimensioni: non solo veicolo di critica politica, ma anche espressione di una rottura inter-generazionale, della ridefinizione identitaria delle nuove generazioni, non diversamente da quanto accadeva nel Sessantotto in altri paesi. Attraverso l'analisi di riviste, programmi radio-televisivi, gruppi e produzioni musicali, Costantini evidenzia come la circolazione di modelli occidentali avesse favorito la nascita di una nuova cultura giovanile che si sviluppò inizialmente nell'alveo delle aperture attuate dal regime, e che divenne propriamente contro-cultura solo all'indomani della svolta restrittiva del 1971.

Il contributo di Giovanna Cigliano è dedicato alla relazione tra Europa e Russia, presa in esame dal punto di vista russo: la trattazione è incentrata su *Rossija i Evropa* di Nikolaj Danilevskij, originariamente pubblicato in rivista nel 1869 e poi in volume nel 1871, e sul notevole successo riscosso da quell'opera nella Russia post-sovietica. Testo complesso, che si presta a diversi livelli di lettura - politico, geopolitico, tipologico-scientifico, culturologico - *La Russia e l'Europa* divenne nell'Impero zarista uno dei principali punti di riferimento del panslavismo, ed è stato considerato un importante precorritore delle visioni imperniata sul pluralismo delle civiltà in virtù della teoria dei «tipi storico-culturali», defini-

bili anche come *samobytnye civilizacii* (civiltà originali). Per Danilevskij la Russia non appartiene all'Europa, identificata con il mondo germanico-romano; egli definisce inoltre l'uropeizzazione come una «malattia» che avrebbe contagiato la Russia a partire dal Settecento, e invita a non farsi illusioni riguardo all'ostilità verso la Russia diffusa nelle capitali europee (a suo avviso inestirpabile). Tutti questi elementi concorrono nel rendere *Rossija i Evropa* un riferimento ineludibile, nella Federazione russa del tempo presente, presso gli ambienti intellettuali di matrice ortodossa, conservatrice e a vario titolo “eccezionalista”, nonché una fonte di ispirazione per la leadership politica del paese e un supporto culturale di primaria importanza nella mobilitazione patriottica della società, nel consolidamento dell'idea della Russia come civiltà distinta, nella promozione di una visione radicalmente pessimistica del rapporto con l'Europa.

Nel saggio finale Teodoro Tagliaferri esamina il rapporto tra Oriente e Occidente quale si delinea ed evolve durante l'ascesa e il declino della cosiddetta «mondialità europea», vale a dire nella fase storica, compresa all'incirca tra la metà del XVIII e la metà del XX secolo, in cui l'Europa assume e mantiene un ruolo centrale nella formazione e nel governo dell'ecumene globale. Adottando l'approccio metodologico della storia globale, Tagliaferri propone di considerare l'espansione europea non come il risultato di una supremazia unipolare, bensì come il prodotto di interazioni dinamiche tra molteplici e varie modernità regionali, nelle quali le società non europee interpretano una parte attiva e creativa. In questa prospettiva, la traiettoria della centralità europea viene rivisitata alla luce del contributo degli attori non europei sia alla costruzione che allo smantellamento del colonialismo formale e informale. Particolare attenzione è dedicata al caso dell'India britannica e alle strategie di “auto-rafforzamento” (*self-strengthening*) europeizzante intraprese dai principali imperi afroasiatici di fronte alla pressione occidentale. L'imperialismo globale europeo appare così come un fenomeno basato su forme di collaborazione, mediazione e ibridazione istituzionale con le élite locali, piuttosto che su un dominio europeo assoluto. Utilizzando questa chiave interpretativa, il saggio evidenzia insomma come la formazione del mondo globalizzato sia l'esito di processi storici a carattere multipolare, in cui Oriente e Occidente si trasformano a vicenda, contribuendo insieme alla genesi dell'attuale ordine (e disordine) planetario.

Nel licenziare questo volume desideriamo ringraziare tutti i partecipanti alla giornata di studio per il proficuo confronto, Marcello Boemio per la cura redazionale e Filomena Fera per la redazione dell'indice dei nomi.

Cristina Beretta

I Balcani e quale Oriente? Il mito del Kosovo nelle letterature slave meridionali

1. *Introduzione: La Russia e i Balcani tra Oriente e Occidente*

Oriente e Occidente, così come Est e Ovest, sono denominazioni tanto ricorrenti quanto problematiche, non solo poiché il loro utilizzo è generalmente legato a discorsi e narrazioni neo-coloniali e neo-imperiali¹, ma anche perché la loro definizione varia a seconda dei periodi storici e dei punti di vista. Nel disegnare la mappa delle relazioni tra Oriente e Occidente, la Slavia europea emerge spesso come un punto di riferimento cruciale, anzi come un crocevia, e la Russia si pone spesso al centro di questo scenario geopolitico.

A partire dal Settecento e soprattutto dall'Ottocento, la Russia è infatti attraversata da correnti di pensiero che ora vogliono identificarla con l'Occidente, inteso come Europa occidentale, ora vogliono riconoscerle un suo *особый путь* (*Sonderweg*), un suo percorso peculiare, tra l'Europa occidentale e l'Asia. Un dilemma, o forse un'ansia vuoi da identificazione con l'Occidente europeo, vuoi da demarcazione e distinzione da quest'ultimo. L'avvicinamento culturale, politico, scientifico, tecnologico all'Occidente europeo comincia nel Settecento, allorché si inaugura una progressiva secolarizzazione dell'impero russo. Ricordiamo a questo proposito la fondazione di San Pietroburgo sul delta della Neva da parte di Pietro il Grande come «finestra sull'Europa» (Aleksandr S. Puškin), manifestazione questa sia concreta, sia simbolica dell'orientamento europeista dello «zar-carpentiere» oltre che di personaggi di spicco al suo seguito del mon-

¹ Come osserva ad esempio Eva Hausbacher, i punti cardinali non sono solo indicazioni geografiche (tra l'altro variabili a seconda del punto di osservazione), ma sono concettualizzazioni di aree geografiche spesso sottoposte a contorsioni semantiche, in ogni caso cariche di significazioni culturali, le quali a loro volta dipendono anche da rapporti di forza politici e geopolitici (cfr. E. Hausbacher, *Poetik*, pp. 67-75), oggetto di studi approfonditi nell'ambito dei Post-Colonial Studies.

do culturale-scientifico come Michail V. Lomonosov. Pensiamo in seguito alla rappresentazione del Caucaso, ma anche della Crimea, nella letteratura russa della prima metà dell'Ottocento come Oriente esotico, selvaggio, pericoloso, irrazionale, in quanto tale sinonimo di libertà e primordialità, in contrapposizione a una Russia che a sua volta viene rappresentata ex-negativo con caratteristiche paragonabili agli autostereotipi occidentali di civiltà e cultura. Ne sono esempio testi di Aleksandr S. Puškin quali *Бахчисарайский фонтан* (1824, La fontana di Bachčisaraj), *Кавказский пленник* (1822, Il prigioniero del Caucaso), *Путешествие в Арзрум во время похода 1829 года* (1836, Viaggio ad Arzrum durante la campagna del 1829) o il capolavoro di Michail Ju. Lermontov, *Герой нашего времени* (1840, Un eroe del nostro tempo).

Verso la metà dell'Ottocento la contrapposizione tra entusiasmo e insofferenza verso l'europeizzazione (imposta prevalentemente dall'alto) troverà uno sbocco concettuale nell'intensa diatriba tra cosiddetti occidentalisti² e slavofili³. La posizione di questi ultimi verrà ripresa agli inizi del Novecento mutatis mutandis dall'Eurasianismo, o Eurasismo, sorto in seno alla diaspora russa post-rivoluzionaria, ma già preannunciata nella cosiddetta Età dell'argento della letteratura russa se si pensa ai poemi dedicati ai misteriosi sciti di Aleksandr Blok (*Скифы*, 1918, Gli sciti) o Valerij Brjusov (*К скифам*, 1900, Agli sciti). In questo periodo non mancano posizioni vicine all'eredità culturale occidentale, se si pensa ai uno dei massimi poeti di questo periodo, Osip Mandel'stam.

Di fatto questa spinta in opposte direzioni non si è ancora esaurita. Attualmente è piuttosto virulento il cosiddetto Neoeurasianismo⁴, o Neo-eurasismo, corrente autoritaria, legata al neonazionalismo autoritario di Vladimir Putin, il cui esponente più noto è sicuramente Aleksandr Dugin, noto anche per il suo modo vizioso di appropriarsi del pensiero occidentale post-strutturalista in chiave autoritaria e conservatrice.

² Tra gli esponenti degli *западники* (*zapadniki*) vi sono V. G. Belinski, A. I. Herzen e Pjotr. J. Čadaev, autore quest'ultimo delle note *Философические письма* (1836, Lettere filosofiche).

³ Alcuni esponenti degli *славянофилы* (*slavjanofily*) sono Konstantin S. Aksakov, Alexei S. Khomyakov, Ivan V. Kireevsky, autore quest'ultimo del testo programmatico *О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России* (1852, Sul carattere dell'Illuminismo in Europa e sul suo rapporto con l'Illuminismo in Russia).

⁴ Cfr. S. M. Norris, *The East*, pp. 187-90.

La localizzazione della Russia tra Oriente e Occidente è sicuramente molto complessa e sfaccettata, ma lo è altrettanto quella dei cosiddetti Balcani. Che cosa siano e dove si trovino esattamente i Balcani, quali siano i suoi confini, soprattutto quelli settentrionali, è tuttora oggetto di discussione tra balcaniste, storici e politologi, eredi loro malgrado della svista iniziale del geografo August Zeune che nella prima metà dell'Ottocento, ipotizzando una continuità della catena montuosa dinarica con quella balcanica, diede a tutta la penisola il nome di "Balcani". Rimando dunque a saggi sull'argomento, a partire da Maria Todorova che in *Imagining the Balkans* (1997) identifica come i Balcani solo i territori storicamente soggetti all'impero ottomano, una delimitazione questa su cui concorda Egidio Ivetić, il quale in *Est/Ovest. Il confine dentro l'Europa* (2022) ipotizza il perdurare di quella che chiama «faglia» fra Est e Ovest, erede della linea di demarcazione tra Roma e Bisanzio. Rimando anche a Florian Bieber il quale estende i confini dei Balcani anche alla Slovenia e alla Croazia, benché nel saggio *Pulverfass Balkan* (2024, Polveriera Balcanica) si concentri sui paesi balcanici non ancora membri dell'Unione Europea⁵.

Dei Balcani prenderò in esame solo le letterature dell'area stocava, ovvero scritte in lingua bosniaca, croata, serba e montenegrina. Qui ci sarebbero vari distinguo da fare, circa le differenze e le somiglianze linguistiche, se si tratti di una o più lingue. Anche in questo caso rimando altri saggi, in particolare alla posizione della sociolinguista Snježana Kordić che in *Jezik i nacionalizam* (2010, Lingua e nazionalismo) definisce queste lingue come varianti di una lingua pluricentrica, alla guisa dell'inglese o dello spagnolo; a sostenerla, un grande numero di intellettuali, scrittrici, autori e professoresse degli stati successori dell'ex-Jugoslavia.

Per esaminare le letterature di lingue stocave nella loro collocazione tra Est e Ovest, Oriente e Occidente, si prospettano molteplici approcci tematici e metodologici.

Un approccio molto diffuso è quello comparato che generalmente consiste nell'esaminarne i rapporti con le altre letterature europee, vuoi in termini tipologici vuoi genetici, per riprendere una nota distinzione del comparatista Peter

⁵ Bieber mette in luce la presenza di dittature esterne che con l'appoggio di élite locali, autoritarie e corrotte, approfittano dell'assenza politica dell'Unione Europea nella regione per approfondire la propria influenza, accentuandone l'instabilità politica.

V. Zima⁶. E qui non ci sono limiti agli ambiti di studio in questo senso, poiché in quest'ottica si possono prendere in esame testi di ogni epoca letteraria e zona. Ci si potrà soffermare, ad esempio, sulla letteratura medievale serba di carattere religioso (si pensi alle numerose agiografie, in primis di San Sava), di forte impronta bizantina, o sui testi di Stefan Lazarević già di impronta rinascimentale. Si potrà esaminare il cosiddetto *petrakizam*, petrarchismo, nella letteratura dalmata e ragusana di fine Quattrocento e inizio Cinquecento, modellata pur nella sua originalità sul *Canzoniere* del Petrarca, se si pensa ai testi di Šiško Menčetić o Džore Držić (raccolti a partire dal 1507 nello *Zbornik Nikše Ranjina*, Raccolta di Nikša Ranjina) o alle poesie di Hanibal Lučić nella raccolta *Sladanya izvarsnich pisan razlicich*, stampata a Venezia nel 1556. Si potrà approfondire la letteratura del primo Novecento molto vicina a livello sia tematico sia formale al simbolismo e all'impressionismo (Anton Gustav Matoš, Vladislav Petković Dis, Jovan Dučić) o si potrà esaminare la letteratura partigiana del secondo dopoguerra (Vjekoslav Kaleb, Mihailo Lalić, Dobrica Ćosić), quest'ultima rapportabile a livello tipologico forse più alla letteratura italiana della Resistenza che ai modelli sovietici del Realismo socialista. Si potrà optare per scrittori e scrittrici di respiro europeo, come Miroslav Krleža, Isidora Sekulić, Danilo Kiš, Ivo Andrić, Dubravka Ugrešić e via di seguito, laddove la metafora di «respiro europeo» allude qui ad analogie tematiche e formali e non a influenze unidirezionali.

Meno consueta è l'altra direttrice dell'approccio comparato, ovvero l'analisi delle relazioni con modelli di scrittura e pensiero non europei. Questa direttrice ha decisamente più fortuna in ambito bosniaco, basti pensare all'affascinante capitolo della letteratura bosniaca *alhamijado*, scritta in lingua slava ma in alfabeto arabo, un fenomeno riscontrabile anche nella letteratura spagnola⁷.

Un ulteriore approccio, indubbiamente assai proficuo, è lo studio di testi che vertano sugli intrecci storici, linguistici e culturali di regioni di confine come l'Istria e la Dalmazia e città (a lungo) contese come Split/Spalato, Rijeka/Fiume, Pula/Pola, Gorizia/Gorica/Görz, ad esempio di Dragan Velikić, Daša Drndić o Nedjeljko Fabrio; approccio, questo, cui si può accostare in chiave comparata con l'esame di testi letterari incentrati sugli stessi temi, ma sorti «dall'altra parte»

⁶ P. V. Zima, *Komparatistik*, p. 94.

⁷ Una raccolta di testi di letteratura alhamijado la si trova in Nametak, *Hrestomatija*.

dei relativi confini linguistici, letterari o politici. Interessante è anche la concettualizzazione di intere regioni della penisola balcanica come terra di confine, se si pensa a scrittori come Meša Selimović, Ivo Andrić o Đževad Karahasan, che nei propri romanzi e racconti modellano questa regione, in particolare la Bosnia, come area culturale *in limine* tra Oriente e Occidente⁸.

*2. Il mito del Kosovo: demarcazione e identificazione multidirezionale*⁹

Per questo contributo, ho scelto di non adottare un approccio comparato e mi soffermerò invece su specifiche rielaborazioni del mito del Kosovo, coltivato in seguito alla sconfitta dell'alleanza serbo-bosniaca nel 1389 contro l'esercito ottomano nella battaglia della Piana dei Merli (Kosovo Polje) nell'odierno Kosovo. L'analisi delle declinazioni letterarie e politiche di questo mito, infatti, mette in luce una dimensione significativa dell'essere dei Balcani, in particolare dell'area stocava, tra Oriente e Occidente. Come osserva lo slavista Gerhard Ressel, «l'evento storico dominante che ha dato una direzione decisiva allo sviluppo di quasi tutti gli slavi meridionali (a parte gli sloveni), cioè i croati, i serbi e i montenegrini, i macedoni e i bulgari, è stato il dominio ottomano nei Balcani, che è durato per circa cinque secoli»¹⁰. La battaglia del Kosovo segna una delle tappe del processo di progressivo assoggettamento della penisola balcanica all'Impero ottomano e il mito del Kosovo diventa un concentrato non solo del desiderio e della volontà di liberazione dalla dominazione ottomana (protrattasi con diverse intensità nelle varie regioni dei Balcani, dal Quattrocento e fino al Prima

⁸ Le modalità non finiscono certo qui. Un altro percorso per studiare il rapporto dell'area stocava tra Oriente e Occidente è quello proposto dall'imagologia (si pensi agli studi di Davor Dukić sulla rappresentazione degli ottomani/turchi nella letteratura croata, ad esempio D. Dukić, *Sultanova*, 2004) oppure ai *cultural studies* comparati (ad es. alla monografia di *The Cultural Life of Capitalism*).

⁹ Le considerazioni espone in questo articolo riguardanti il mito del Kosovo costituiscono una rielaborazione di un capitolo della mia «Habilitationsschrift» *Krieg, Literatur und Agency. Post-jugoslawische Kriegsliteratur und das nationalistische (Geschlechter)Imaginäre*, approvata dall'Università di Klagenfurt nel maggio 2021, cfr. C. Beretta, *Krieg, Literatur*.

¹⁰ G. Ressel, *Petar II. Petrović Njegoš*, p. 320. Salvo diversa indicazione, tutte le traduzioni in italiano qui e sotto sono dell'autrice del presente contributo.

guerra mondiale), ma anche della volontà di distinzione identitaria dall'elemento ottomano prima e islamico poi, e quindi in termini non solo politici ma anche religiosi, sociali e culturali.

La narrazione del Kosovo si riferisce a un fatto storico, la battaglia alla Piana dei Merli. La mistificazione, trasfigurazione e idealizzazione di questo fatto storico ha un'origine probabilmente epico-letteraria¹¹ ed è l'elemento della tradizione epica-slavo meridionale che avuto il maggiore impatto a livello culturale e politico. Questo mito è stato elaborato e alimentato per secoli con diversa intensità in tutto l'ambito stocavo, in particolare in quello serbo, fino ad essere riattualizzato e strumentalizzato in seno al nazionalismo serbo degli anni '90 del secolo scorso, ovvero 600 anni dopo la battaglia. Alimentato per secoli, il mito del Kosovo è parte integrale della tradizione culturale serba dominante, il che si evince ad esempio da episodi recenti legati al conflitto latente con il Kosovo, come l'uso di ritratti dei leggendari «eroi del Kosovo» (di cui sotto) nel 2022 in manifestazioni politiche a Kosovska Mitrovica in occasione del conflitto circa le targhe automobilistiche¹², o la realizzazione nel 2016 nella stessa città di un'enorme statua raffigurante il principe Lazar.

In questo contributo mi soffermerò su alcune declinazioni letterarie del mito del Kosovo, in seguito attualizzate o, a seconda dei punti di vista, strumentalizzate in posizioni politiche. Oltre che di strumenti narratologici mi avvalgo anche delle riflessioni teoriche sulle dimensioni culturali, antropologici, psicologiche e politiche del mito fornite da Ernst Cassirer¹³ così come da studiosi più recenti del

¹¹ A questa conclusione giunge Maximilian Braun nella sua monografia epocale sul tema sulla base di un'analisi approfondita di fonti «cristiane» e ottomane sulla battaglia del Kosovo (M. Braun, *Kosovo*).

¹² Cfr. O. Soos, *Kosovo*: le bandiere usate contengono i ritratti del principe Lazar e di Miloš Obilić.

¹³ Nel trattato *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens* (1949, Il mito dello stato. Fondamenti filosofici del comportamento politico), Cassirer considera il mito una costante antropologica (E. Cassirer *Der Mythos*, pp. 9-10) e ne fornisce una riflessione approfondita. Come scrive Walter Rüegg nella sua introduzione del 1978 al saggio di Cassirer, quest'ultimo è consapevole dei pericoli del pensiero mitico (in contrapposizione al pensiero scientifico), soprattutto in un contesto politico, avendo vissuto in prima persona «l'esplosione dei miti nella Germania nazionalsocialista». Cassirer evidenzia come «l'aberrazione del nazionalsocialismo» non sia riconducibile a «peculiarità uniche della storia tedesca, ma a un pericolo fondamentale del comportamento sociale e politico, ovvero all'assolutizzazione del pensiero

ruolo del mito nella storia jugoslava, innanzitutto Carl Polónyi¹⁴ e Ivan Čolović¹⁵. Mi limito, tuttavia, a farvi riferimento indiretto senza entrare nel merito al fine di non eccedere i limiti del presente contributo. Faccio tuttavia un accenno al concetto di “immaginario sociale” elaborato da Cornelius Castoriadis poiché cruciale per il mio approccio analitico. Nel saggio *L'institution imaginaire de la société* (1975), Castoriadis definisce l'immaginario sociale come creazione, *poesis*, «creazione incessante e (socialmente, storicamente e psicologicamente) indeterminata di figure / forme / immagini (*Gestalten/Formen/Bildern*) che sono alla base di ogni discorso su 'qualcosa'. Ciò che chiamiamo 'realtà' e 'razionalità' si deve innanzitutto a queste figure/forme/immagini»¹⁶. L'immaginario comprende tutte le idee, le immagini, le aspettative, le visualizzazioni, le definizioni di un individuo e di una società che influenzano ogni interpretazione del suo essere e

mitico nel mito dello Stato» (ivi, p. 5). Il mito è particolarmente efficace perché fa appello a e attiva il lato irrazionale dell'essere umano, i suoi sentimenti, le sue emozioni e i suoi affetti, e soprattutto soddisfa il «profondo e ardente desiderio dell'individuo di identificarsi con la vita della comunità e con la vita della natura». (ivi, p. 53), «L'espressione simbolica del mito non porta al suo indebolimento», ma al contrario alla sua «intensificazione» e «condensazione» (ivi, p. 69).

¹⁴ Lo storico tedesco Carl Polónyi analizza in *Heil und Zerstörung: nationale Mythen und Krieg am Beispiel Jugoslawiens 1980 – 2004* (Berlin 2010) il ruolo dei miti nella storia (post-)jugoslava dal 1989 al 2004, evidenziando che il contenuto storico di miti è di solito minimo, e che i miti sono molto difficili da destituire in quanto «immuni a qualsiasi evidenza scientifica». Polónyi definisce il mito come una narrazione che «stabilisce un'origine da cui è seguito il presente», e che quindi «non solo determina il comportamento delle persone coinvolte nel mito stesso, ma anche quello di tutti i loro discendenti e successori» (Polónyi *Heil und Zerstörung*, pp. 28-31). La funzione del mito va considerata in relazione all'ordine sociale, alla volontà di influenzare i processi sociali e alla gestione dei conflitti psicologici centrali: «La funzione del mito non è quella di fornire spiegazioni, bensì di dare certezze, non di soddisfare la curiosità ma di infondere fiducia nel potere, non di inventare la storia ma di registrare e mettere in evidenza quegli eventi che sono in grado di testimoniare la validità della fede nel flusso continuo della vita quotidiana» (ivi, p. 31).

¹⁵ Lo storico serbo Ivan Čolović è sicuramente uno degli studiosi più attenti e meticolosi del mito del Kosovo. Nel saggio *Smrt na Kosovu Polju* (2016) osserva come i miti abbiano una tale importanza «per una comunità che si possono mettere in discussione solo l'accuratezza di alcuni dei dettagli e l'autenticità di alcune versioni, ma non può dubitare (almeno in pubblico) della loro veridicità, e in questo senso sono «storie sacre: (svete priče)» (I. Čolović, *Smrt*, p. 6). Altrove, nel contributo *Kosovski mit* Čolović osserva: «La narrazione del Kosovo diventa via via la storia di una una nazione (il più delle volte della nazione serba), della sua lotta, morte e resurrezione, e benché non tratti di divinità mitiche pagane, mostra i tratti caratteristici del mito, perché si presenta come una storia inconfutabile, per così dire, obbligatoria», I. Čolović, *Kosovski mit*, s.p.

¹⁶ C. Castoriadis, *Gesellschaft*, p. 12.

come tali modellano la nostra comprensione e le nostre azioni. È tutto l'immaginare, visualizzare, dire e fare di una società in cui si incarnano le risposte a «domande fondamentali, (...) Chi siamo, come comunità? (...) Cosa vogliamo (...), cosa ci manca?»¹⁷ Applicando questo concetto di Castoriadis, possiamo affermare come i personaggi, le immagini ma anche i valori rappresentati nelle narrazioni derivanti dalla battaglia del Kosovo siano entrati nell'*immaginario sociale* prima serbo, poi slavo-meridionale finanche sloveno, poi via via soprattutto e attualmente solo in quello serbo.

Significativo è il fatto che della battaglia del Kosovo si sappia ben poco, ma si sia raccontato e poi scritto tantissimo. Un rapporto, questo, inversamente proporzionale. A questo proposito osserva Sima Ćirković: «Oggi sappiamo meno della battaglia rispetto ai nostri predecessori, ma quello che sappiamo è sicuramente più attendibile».¹⁸ Ivan Čolović riassume così i pochi dati attendibili: «Tutto ciò che sappiamo circa la battaglia del Kosovo è riconducibile a pochi dati: la battaglia ebbe luogo il 15 giugno 1389,¹⁹ un esercito cristiano guidato dal principe serbo Lazar Hrebeljanović (1329-1389) si scontrò con l'esercito ottomano guidato dal sultano Murad I (1326-1389); a fianco della coalizione cristiana combatterono il genero di Lazar, Vuk Branković (circa 1345-1397), e così come un distaccamento di soldati bosniaci al comando di Vlatko Vuković, inviato in Kosovo dal re bosniaco Tvrtko I (1338-1391)²⁰. I comandanti di entrambi gli eserciti, sia il serbo Lazar sia l'ottomano Murad, morirono in campo»²¹. Le perdite furono ingenti da entrambe le parti e l'esercito ottomano, non osando inseguire il nemico sconfitto senza Murad, si ritirò ad Adrianopoli (oggi Edirne), il che diede adito a dubbi all'inizio circa l'esito della battaglia stessa. Va infine aggiunto che l'esito complessivo di questa battaglia non fu un fattore determinante per la disfatta del regno medievale serbo (già disintegratosi, secondo Noel Malcolm, all'indomani della morte dello Car Dušan nel 1355), e neanche per

¹⁷ Ivi, p. 252.

¹⁸ I. Čolović 1990, p. 116, citato da Čolović, *Kosovski mit*, s.p.

¹⁹ 28 giugno secondo il nuovo calendario.

²⁰ Cfr. I. Čolović, *Smrt*, pp. 9-10.

²¹ I. Čolović *Kosovski mit*, s.p. Malcolm aggiunge «Everything else about the battle of Kosovo is uncertain», ad esempio le dimensioni e la composizione dei due eserciti, le circostanze della morte di Lazar e Murad e anche se si possa parlare effettivamente di una vittoria dell'esercito ottomano, Malcolm, *Kosovo*, p. 61.

la conquista ottomana dei Balcani, dato che il punto di svolta in questo senso è rappresentato dalla vittoria ottomana sul fiume Marica in Bulgaria nel 1371²². La completa e definitiva sottomissione di quello che restava del regno medievale serbo all'impero ottomano si sarebbe infatti compiuta solo circa 70 anni dopo la battaglia del Kosovo²³.

In conclusione: Si tratta di un evento storico di cui non si sa molto, ma di cui nei secoli si è scritto parecchio e ciò che è stato scritto ha avuto un impatto enorme sull'immaginario sociale, sulle politiche della memoria e sull'agire politico stesso.

3. Ansia da demarcazione sotto il dominio ottomano: da trasfigurazione religiosa a mito nazionale serbo

Il mito del Kosovo ha le sue origini in testi liturgici scritti in seno alla Chiesa ortodossa (serba) con il fine di creare un culto attorno al principe Lazar²⁴. Gli esempi più noti sono lo *Slovo pohvalno knezu Lazaru / Lode del principe Lazar*, scritto tra il 1390 e il 1393 dal patriarca Danilo III e la *Pohvala svetom knezu Lazaru / Lode del santo principe Lazar* di Jefimija Mrnjavčević del 1402²⁵. Si

²² Cfr. N. Malcolm, *Kosovo*, p. 58.

²³ Cfr. N. Malcolm, *Kosovo*, p. 58 e pp. 81-92. Riguardo l'impatto della battaglia del Kosovo sul mondo serbo, Malcolm scrive: «(...) for the Serbian heartlands it does make sense to regard the battle of Kosovo as an important turning-point, the event which ensured that Serbian statehood would be extinguished sooner or later. And in any case, the significance of this battle to the Serbian people is not to be measured simply in terms of its politico-strategic consequences. The story of the battle of Kosovo has become a totem or talisman of Serbian identity, so that this event has a status unlike that of anything else in the history of the Serbs. To call this ideologically charged story 'the myth of Kosovo' is not to suggest that everything in it is false, but rather to indicate the talismanic way in which it operates», ivi, p. 58.

²⁴ Cfr. I. Čolović, *Smrt*, pp. 32-54. Il grande storico della letteratura serba Jovan Deretić osserva come gli orientamenti principali dell'epoca feudale, quello storiografico e quello agiografico, quello politico e quello spirituale, trovino «una sintesi» negli scritti di culto su Lazar e la battaglia del Kosovo fino alla fine del XV secolo. La contrapposizione tra il regno celeste e il regno terreno caratteristica negli scritti anteriori trova una risoluzione nel caso di Lazar: «Questo sovrano ha testimoniato nel modo più convincente il proprio destino cristiano morendo sul campo di battaglia contro i nemici della fede» (Deretić, *Historija*, p. 188).

²⁵ Cfr. I. Čolović *Smrt*, pp. 32-54: dopo la morte del marito nella battaglia di Maritza, Jefimija

tratta di testi concepiti nel contesto della dottrina cristiana della redenzione, in cui la dimensione storico-militare della battaglia subisce una trasfigurazione in chiave religiosa, una sacralizzazione. Questi testi mirano da un lato ad arrecare conforto ai fedeli, ma dall'altro puntano alla canonizzazione del principe Lazar stesso, al fine non solo di rafforzare la posizione della Chiesa ortodossa (serba), ma anche della vedova del principe, Milica, rispetto ai suoi rivali nella lotta per la successione²⁶. Insomma, una situazione di win-win a fronte di una sconfitta sul piano militare. In particolare, nella *Pohvala* di Jefimija, il principe Lazar pur non sconfiggendo l'esercito musulmano nemico, ne uccide il comandante, il sultano, e viene apostrofato come martire, che si fa uccidere dai nemici del cristianesimo, e dunque si sacrifica per i suoi «amati figli» («voljena ti čeda»). La figura storica di questo sovrano viene quindi associata alla figura di Cristo martire e redentore. Nel testo, Lazar viene pregato di fungere da intercessore per i «suoi amati figli» presso Dio. Trasfigurando così la figura del comandante in martire, in agente diretto del piano divino di salvezza, il testo trasforma la battaglia sulla Piana dei Merli in un mito in cui la sconfitta militare assume una dimensione religiosa-escatologica²⁷. Tale trasfigurazione verrà sfruttata in seguito dal nazionalismo serbo degli anni '90 nel mito del popolo serbo come popolo eletto destinato a sofferenze immani.

Nei testi medievali di inizio Quattrocento, il conflitto è tra mondo cristiano, qui impersonato dalla Chiesa ortodossa serba, e mondo musulmano. Durante il periodo romantico, si verifica una rilettura del mito del Kosovo, determinata non solo dalle insurrezioni e dai tentativi di liberazione dal dominio ottomano di parti della Bosnia, della Serbia e del Montenegro, ma anche dalla reinterpretazio-

si fece monaca e visse a Kruševac alla corte del principe Lazar Hrebeljanović e ricamò la *Pohvala* nel 1402 in oro su seta rossa sul sudario per il capo della reliquia del principe Lazar. Questo sudario è conservato nel *Muzej srpske pravoslavne crkve* (Museo della chiesa ortodossa serba) di Belgrado.

²⁶ Dopo la caduta e la scomparsa dei Nemanjidi, la Chiesa ortodossa in Serbia tentò di riempire il vuoto di potere che ne derivò, canonizzando Lazar dopo la battaglia della Piana dei Merli e istituendo la sua famiglia come nuova dinastia, cfr. I. Čolović *Smrt*, p. 33.

²⁷ In assenza di un qualsiasi nesso, che sia causale o cronologico, tra questa battaglia storica e la resurrezione di Cristo nel Nuovo Testamento, la battaglia della Piana dei Merli nella *Pohvala* va intesa come una figura della storia della salvezza cristiana nel senso della «mimesi» di Erich Auerbach in *Mimesis*, cfr. E. Auerbach, *Mimesis*, pp. 74-75 e p. 516.

ne del Medioevo e del concetto stesso di storia, sotto l'influenza dell'Idealismo tedesco, in particolare di Johann Gottfried Herder. Nell'Ottocento la narrazione escatologica medievale del Kosovo si trasforma in *mito nazionale*. Questa rilettura viene inaugurata dai canti popolari raccolti e pubblicati da Vuk Karadžić a partire dal 1814 fino al 1862 con il titolo *Srpske narodne pjesme* (Poemi popolari serbi). Di lì a poco, l'epopea *Gorski vijenac* (1857, Il serto della montagna) del principe-vescovo (*vladika*) Petar Petrović II Njegoš fornirà un'interpretazione del mito in chiave esplicitamente serbo-nazionale.

È interessante notare come il cosiddetto «ciclo del Kosovo» (Kosovski cikl) costituisca una minima parte delle *Srpske narodne pjesme* raccolte da Vuk Karadžić.²⁸ Esso infatti consta soltanto di sei poemi, una variante e cinque frammenti – a fronte dei circa 1.050 canti su vari temi che compongono l'intera antologia²⁹. È difficile datare esattamente i *Poemi popolari serbi*, ma si presuppone che quelli che vertono sul Kosovo risalgano al periodo immediatamente successivo alla battaglia stessa, quindi agli inizi del Quattrocento. Aldilà della datazione, va sottolineato l'enorme impatto di questo breve ciclo che ha fissato l'immaginario del Kosovo, ancorandolo saldamente nell'immaginario sociale dei secoli a venire.

Il protagonista di questo nuovo immaginario del Kosovo non è più tanto il principe Lazar medievale, pio, abnegato e martire, ma quanto anche il presunto eroico assassino del sultano, Miloš Obilić, la cui esistenza non è verificata storicamente³⁰. Vi sono poi altre figure come il traditore Vuk Branković, associato a Giuda Iscariota, la premurosa «fanciulla kosovara» (Kosovska djevojka) che soccorre i feriti all'indomani della battaglia, la madre degli Jugovići distrutta dal dolore, l'orgogliosa Milica consorte di Lazar e altri personaggi. I canti del Kosovo

²⁸ Cfr. J. Deretić, *Historija*, pp. 379f. Karadžić ci lavorò per circa 50 anni. Il titolo usato genericamente risale all'ultima edizione 1841-1862, la cosiddetta Edizione viennese (Bečko izdanje). Si tratta di quattro volumi, strutturati in termini di contenuti, divisi in canti cosiddetti «femminili» e canti cosiddetti «eroici»; va notato che i cosiddetti canti femminili non venivano cantati solo da donne e che i canti eroici venivano eseguiti anche da donne. Quanto al termine di canti o poemi «popolari», non è certo il popolo ad essere l'eroe, ma lo sono i membri della nobiltà. «Queste canzoni non hanno nulla a che fare con la realtà del popolo, ma riflettono il mondo e le idee della nobiltà», W. Eschker, *Karadžić*, s.p.

²⁹ L'edizione definitiva viennese (1841, 1845, 1846, 1862) comprende 793 canzoni liriche e 252 epiche, cfr. Deretić, *Kratka istorija*, p. 100.

³⁰ Cfr. N. Malcolm, *Kosovo*, pp. 69-74.

sono caratterizzati dai tratti caratteristici dell'epica di tipo eroica: rappresentazione iperbolica, eroicizzazione degli attori della battaglia, i quali non subiscono una rappresentazione di tipo mimetico, bensì una idealizzazione quali modelli idealizzati da imitare. Nelle *Pjesme* la sconfitta viene motivata due modi: uno riprende la sacralizzazione dei testi liturgici medievali e interpreta la sconfitta (che qui diventa già serba) come frutto della decisione consapevole del principe Lazar di rifiutare la gloria terrena, e quindi la vittoria militare, e di abbracciare invece la gloria celeste e con questa la sconfitta sul piano militare. In un poema, invece, la sconfitta delle armate serbe viene rappresentata come conseguenza del tradimento del genero del principe Lazar, Vuk Branković – spiegazione, questa, confutata in seguito dalla storiografia. L'iconografia è quella cristiana: ad esempio un poema è modellato sull'Ultima cena con Lazar come Cristo circondato dagli eroi e dal traditore Vuk. Nei *Poemi popolari* perdura dunque la sacralizzazione medievale della battaglia, questa tuttavia non viene più rappresentata come uno scontro tra cristiani e musulmani, ma come uno scontro tra *serbi-cristiani* e ottomani.

Sarà Petar II Petrović Njegoš con il suo *Gorski vijenac* a riportare in maniera esplicita il mito al presente, trasformandolo in un mito nazionale. La trama di questo poema drammatico è incentrata su un massacro perpetrato dalla maggioranza cristiana del Montenegro (che nel testo si definisce serba) ai danni della minoranza musulmana, denominata spesso con il termine problematico di *istraga poturica* (massacro, eliminazione dei «turchizzati»). Una sorte di Notte di San Bartolomeo nei Balcani. Pare che questo massacro abbia avuto luogo verso la fine del Seicento o all'inizio del Settecento, ma mancano prove attendibili³¹. Benché il massacro venga messo in discussione da un punto di vista morale dal personaggio principale del testo, il principe-vescovo (vladika) Danilo, esse viene eseguito in nome della ragion di stato che considera la popolazione musulmana del Montenegro come una minaccia di infiltrazione ottomana e traditrice dell'eroico "popolo" montenegrino. Nell'opera, come già nel *Srpski rječnik* di Vuk Karadžić³², i musulmani del Montenegro vengono chiamati in modo peggiora-

³¹ Cfr. I. Čolović, *Smrt*, p. 169.

³² Vedi le voci *Poturica*, *Poturčenjak*, *Poturčiti*, *Poturčitise* nel *Srpski rječnik* (Dizionario serbo) di Vuk Karadžić del 1818, cfr. V. S. Karadžić, *Srpski*, p. 623.

tivo «poturice» (turchizzati), e caratterizzati come dei rinnegati, codardi, figure lascive e poco affidabili³³.

Ma qual è il nesso tra il mito del Kosovo e *Gorski Vijenac*? Innanzitutto, gli autori del massacro lo giustificano esplicitamente come giusta vendetta per il Kosovo, per la sconfitta del 1389. In più: la figura di riferimento per gli «eroi», ovvero per gli agenti del massacro, non è più il martire cristiano dei testi medievali, il principe Lazar, bensì la figura mitica di Miloš Obilić, l'eroe indomabile, una sorta di cavaliere senza macchia e senza paura, cui nei *Poemi popolari serbi* veniva attribuita l'uccisione del sultano Murad. Benché di Miloš Obilić non vi siano fonti documentarie che ne attestino l'esistenza, se non le leggende e i poemi popolari che lo descrivono, nel *Serto della montagna* questa figura diventa un modello da imitare. Il testo promuove altresì una sacralizzazione di Miloš Obilić, il quale viene qui equiparato addirittura al San Pietro, guardiano del paradiso secondo la tradizione cristiana: «Su čim ćete izać pred Miloša?» (Come apparirete di fronte a Miloš?)³⁴ – domanda (retorica) questa che Slobodan Milošević citerà direttamente nel suo discorso del 1989 in Kosovo per invitare esplicitamente alla lotta, non escludendo la lotta armata, questa volta contro gli Albanesi del Kosovo³⁵. Nell'epopea di Njegoš, i musulmani montenegrini vengono equiparati agli occupanti ottomani e considerati in quanto tali come traditori³⁶. Il termine «turci» (turchi) per indicare o appellare gli slavi-meridionali di tradizione musulmana ha continuato a essere utilizzato con un'accezione denigratoria fino ai giorni nostri.

³³ Cfr. P. P. Njegoš, *Gorski*, ad esempio pp. 44 e 159. Tale atteggiamento denigratorio è condiviso anche dal protagonista Danilo, quando ad esempio osserva: «Bijesna se bratstva isturčila» (I fratelli furiosi si sono turchizzati), Njegoš, *Gorski*, p. 51.

³⁴ P. P. Njegoš, *Gorski*, p. 30.

³⁵ Vgl. I. Čolović, *Smrt*, p. 386.

³⁶ È opportuno evidenziare come le opposizioni binarie su cui ho focalizzato nel mio contributo vengano in parte relativizzate sia nelle *Srpske Narodne Pjesme* sia ne *Il Serto della montagna*. I poemi eroici medievali non mancano di esprimere un ceto encomio cavalleresco nei confronti del nemico. La narrazione del massacro dei musulmani montenegrini è attenuata non solo dal dubbio etico di Danilo, ma anche dai dialoghi che riflettono posizioni contrastanti, il che esclude di considerare il *Serto* come una glorificazione incondizionata del massacro, benché quest'ultimo venga giustificato in termini di ragioni di Stato. Una curiosità a margine: interessante è la rappresentazione dei veneziani (languidi, pigri, lussuriosi, gaudenti, infidi, inaffidabili), analoga alla caratterizzazione negativa degli ottomani e degli «orientali» in genere negli appunti di viaggio ad esempio di ambasciatori europei.

Dopo *Gorski vijenac*, il tema del Kosovo venne rielaborato infinite volte in ambito letterario e non solo. Il primo uso politico si verifica in occasione del 500esimo anniversario della battaglia del Kosovo nel 1889, quando nel Regno serbo si organizzano cerimonie ufficiali finalizzate a incitare alla riconquista «dell'impero perduto» e rafforzare il sostegno popolare ai regnanti serbi, in particolare al sovrano serbo Aleksandar I Obrenović, celebrato nei festeggiamenti come successore diretto del principe Lazar. Per fare un esempio, il capo dello Stato Maggiore Jovan Mišković fa riferimento esplicito al 1389 nel suo discorso ufficiale: i successori degli eroi del Kosovo, ovvero i serbi, «devono dimostrare con le azioni di essere in grado di realizzare l'idea per cui hanno combattuto gli eroi del Kosovo (...), l'idea nazionale: l'unità dei serbi. (...) Solo così vendicheremo gli eroi del Kosovo e cureremo le loro ferite»³⁷. L'idea della «vendetta per il Kosovo» era già presente nel *Serto della montagna*.

Va precisato tuttavia che anche in questa fase non mancano voci decisamente critiche, come quelle degli storici Ljubomir Kovačević e Ilarion Ruvarac. Nel suo saggio *O knezu Lazaru* (1888, A proposito del principe Lazar), quest'ultimo evidenzia la necessità di un approccio scientifico per portare alla luce la verità storico-empirica. Ruvarac critica, inoltre, aspramente Njegoš e spodesta i cosiddetti «eroi del Kosovo», negando loro veridicità storica, il che suscita così il biasimo della *Srpska kraljevska akademija* (Accademia regale serba), la quale riconosce sì l'importanza di basarsi su dati attendibili, ma anche di dare credito alla «svečana priča o Kosovu» (al racconto sacro del Kosovo)³⁸.

4. Interpretazione in chiave jugoslavista: affrancamento dal giogo austro-ungarico e liberazione dal Nazifascismo

Se dunque a partire dall'Ottocento il mito del Kosovo assume il ruolo di elemento identitario e di mito fondativo della nazione serba, a cavallo tra i due secoli e soprattutto nel primo Novecento, il mito del Kosovo viene sottoposto a una nuova rilettura, questa volta in chiave jugoslavista, ovvero funzionale al progetto

³⁷ I. Čolović, *Smrt*, pp. 226-227.

³⁸ Cfr. I. Čolović, *Smrt*, p. 231.

di unire i popoli slavi meridionali non solo nella lotta contro l'Impero Ottomano prima e la monarchia asburgica poi, ma anche in un solo stato indipendente.

Un esempio illustre è dato dal celebre scultore jugoslavo di Zagabria Ivan Meštrović, il quale creò sculture note come *Kosovski fragmenti* (Frammenti del Kosovo) intese come parte di un *Vidovdan bram* (Tempio di San Vito) progettato per il padiglione serbo in occasione dell'esposizione di Roma nel 1911, ma mai realizzato³⁹.

In questo contesto va inserito anche il dramma simbolista *Smrt majke Jugovića* (1907, La morte della madre dei Jugovići) dello scrittore dalmata Ivo Vojnović (1857-1929), fautore dell'idea democratica e jugoslava. Il testo si rifà al ciclo del Kosovo dei *Poemi popolari serbi* menzionati in precedenza. La produzione letteraria di Vojnović viene percepita come una provocazione nei confronti della monarchia austro-ungarica e, anche in risposta a prese di posizione pubbliche, nel luglio 1914, il poeta fu arrestato con l'accusa di sostenere il nazionalismo jugoslavo⁴⁰. In seguito, tre compositori jugoslavi, uno sloveno (Mirko Polič nel 1945) e due serbi (Petar Konjović nel 1961 e Dušan Radić nel 1988) tradurranno questo dramma rispettivamente in tre opere liriche, contribuendo a promuovere l'idea jugoslava attraverso una rilettura del mito del Kosovo⁴¹.

Anche in questo caso vanno menzionate posizioni critiche rispetto al mito del Kosovo, ad esempio lo scrittore jugoslavo croato August Cesarec, in *Urskrs i pad cara Lazara* (1928, Risurrezione e caduta dell'imperatore Lazzaro). Scritto un anno prima della proclamazione della dittatura nel Regno dei Serbi, Croati e Sloveni, il racconto rappresenta una decostruzione lucida del mito del Kosovo e mostra come il mito sia stato sfruttato dai regnanti per mantenere il popolo

³⁹ Cfr. I. Čolović *Smrt*, pp. 264-283 e Wachtel, *Making*, pp. 55-59. Wachtel riporta così l'intento di Meštrović: «I tried to give a single synthesis of the popular folk ideals and their development, to express in stone and architecture how deeply rooted in all of us are the memories of the greatest moments and most significant events of our history. [...] The temple cannot be dedicated to any one confession or separate sect, rather to all of them together, to all who believe in the ideals expressed in our folk songs», A. B. Wachtel, *Making*, p. 59. Vedi anche il capitolo VI. *Die Wiederkehr der Mythen: Erinnerungspolitik*, in Zimmermann, *Balkan*, pp. 293-360.

⁴⁰ Cfr. A. B. Wachtel, *Making*, p. 54; I. Čolović, *Smrt*, pp. 255-263 Altre opere dell'autore sono *Smrt majke Jugovića. 4. pjevanje* (1912, La morte della madre degli Jugovići. Quarto canto) e *Lazarevo Vaskrsenje* (1913, La resurrezione di Lazar).

⁴¹ Queste informazioni sono tratte dalla tesi di dottorato di Mirjana Keleč dal titolo *Der Mythos Smrt Majke Jugovića (Der Tod der Jugovićen Mutter) in den Opern von Mirko Polič, Petar Konjović und Dušan Radić. Das Kosovo-Epos in der jugoslawischen Musik des 20. Jahrhunderts*.

sottomesso attraverso la celebrazione degli eroi del Kosovo, la venerazione del sacrificio individuale in nome della nazione, l'accettazione della miseria come un fatto ineluttabile e l'attribuzione della responsabilità di ogni problema sociale ed economico a nemici esterni.

Un ulteriore tentativo di recuperare il valore unitario del mito del Kosovo in chiave affermativa lo farà Skender Kulenović nel corso della Seconda guerra mondiale. Nella poesia *Stojanka majka Knežpolka* (1942, Stojanka, madre di Knežopolje), Kulenović riprende il mito del Kosovo attraverso un ricorso intertestuale implicito al poema *Majka Jugovići* (La madre degli Jugovići) delle *Srpske narodne pjesme*; il testo, scritto dallo scrittore e partigiano all'indomani della battaglia di Kozara esorta alla lotta di liberazione partigiana contro l'occupazione nazifascista. Anche la figura della *Kosovska djevojka* (fanciulla kosovara) dei *Poemi popolari* viene ripresa durante la Guerra di liberazione popolare in canti e in appelli per esortare le donne non solo a prestare servizio sanitario, ma anche a partecipare alla lotta armata da partigiane⁴². Ancora nel 1984, la celebre rock-band jugoslava *Bijelo Dugme* sceglierà per la copertina dell'album *Hej Sloveni* (1984, Salute, o Slavi) proprio il motivo della *Kosovska djevojka*, riprendendo l'omonimo dipinto di Uroš Predić (1919).

5. Strumentalizzazioni nazionalistiche serbe negli anni '80 e '90 del XX secolo

Nel 1989, durante le tensioni tra serbi e albanesi nell'allora provincia autonoma jugoslava del Kosovo, tensioni alimentate anche da Belgrado, Slobodan Milošević tiene un celebre discorso sul luogo della battaglia stessa, a Gazimestan, davanti a una folla sterminata di persone⁴³, nel quale rievoca la battaglia del Kosovo combattuta 600 anni prima, per ribadire la necessità di difendere il popolo serbo con tutti i mezzi, anche «con le armi se necessario»⁴⁴. Questo discorso viene

⁴² Cfr. B. Wiesinger, *Partisaninnen*, pp. 60-61.

⁴³ Secondo l'agenzia Reuters erano presenti circa 600.000 persone, secondo i *media* serbi addirittura due milioni di persone, cfr. I. Čolović, *Smrt*, p. 385 e O. Zirojevi, *Kosovo*, p. 211.

⁴⁴ Cfr. I. Čolović, *Smrt*, pp. 368-389 e K. Sabo, *Aus alt*, pp. 69-87. Nel contesto del nazionalismo serbo, che verso la fine degli anni Ottanta si farà sempre più aggressivo, è doveroso menzionare la voce critica di Vida Ognjenović (*Je li bilo kneževe večere*, 1988).

considerato a posteriori come un preludio alle guerre jugoslave degli anni '90. La battaglia del Kosovo viene rievocata come scontro tra i serbi-cristiani e i nemici musulmani, in questo caso i cittadini albanesi musulmani, considerati qui come discendenti diretti degli Ottomani ed estranei al mondo jugoslavo-serbo. Un'equazione, questa, che riprende mutatis mutandis il *Serto della montagna* di Njegoš, ove i musulmani montenegrini, definiti «turchizzati», venivano considerati come traditori.

Questa stessa equazione verrà ripresa pochi anni più tardi all'interno della propaganda nazionalistica serba. Negli anni Novanta, infatti, nell'immaginario sociale nazionalistico serbo e serbo-bosniaco, da un lato i musulmani-bosniaci della Bosnia-Erzegovina diventano i nuovi corpi estranei da eliminare, dall'altro la ri-attualizzazione del mito ha anche una funzione anti-occidentale⁴⁵. Un riferimento seppur indiretto alla battaglia del Kosovo: all'alba del genocidio di Srebrenica, l'11 luglio 1995, Ratko Mladić, il comandante responsabile, dirà in una famosa ripresa televisiva: «Finalmente è arrivato il momento di vendicarsi dei turchi»⁴⁶. Questa frase ha una doppia motivazione, perché se a livello contingente si riferisce a singoli atti di violenza perpetrati da musulmani bosniaci contro i serbi bosniaci, a livello simbolico riprende i motivi propri della narrazione serbo-nazionalistica del mito del Kosovo.

Un ulteriore esempio della strumentalizzazione esplicita della narrazione del Kosovo in chiave anti-bosniaco-musulmana è rappresentato dall'uso (adattato) di una celebre strofa delle *Srpske narodne pjesme* nella formula di giuramento della famigerata unità paramilitare serbo-bosniaca, la Guardia Volontaria Serba, capeggiata da Arkan (pseudonimo di Željko Ražnatović), colpevole di numerosi crimini di guerra contro la popolazione civile bosniaca: «Chi è un serbo e di origine serba, / di sangue e generazione serba, / e non va a combattere per la salvezza della Serbia, / non avrà progenie, / né maschio né femmina, / niente nascerà per mano sua [...]. / Giuro con tre dita, / per questa santa croce, darò la mia vita per la salvezza della Serbia»⁴⁷. Con queste righe, i *Poemi popolare serbi* rappresentavano,

⁴⁵ Cfr. il capitolo VI. *Die Wiederkehr der Mythen: Erinnerungspolitik*, in T. Zimmermann, *Balkan*, pp. 293-360.

⁴⁶ Citato da I. Čolović *Smrt*, p. 406.

⁴⁷ «Ko je Srbin i srpskog roda, / i od srpske krvi i koljena, / a ne pošto u boj za spas Srpstva, / ne imao od srca poroda, / ni mužkog, ni devojačkoga, / od ruke mi ništa ne rodilo [...] / Zaklinjem

invece, la cosiddetta «maledizione del principe Lazar» alla vigilia della battaglia del Kosovo contro l'esercito ottomano, tra l'altro nettamente superiore rispetto all'alleanza serbo-bosniaca in termini di consistenza numerica, dotazione bellica e struttura organizzativa.

6. Conclusioni

Le declinazioni letterarie e politiche del mito del Kosovo, entrato nell'immaginario slavo-meridionale prima, soprattutto in ambito serbo, fungono da prisma per l'analisi dell'autorappresentazione dell'area stocava, in relazione a diverse tradizioni tra Est ed Ovest, Oriente e Occidente, in relazione all'elemento ottomano (poi solo islamico), all'elemento europeo (inteso in senso diverso a seconda del periodo storico), infine all'elemento slavo-meridionale stesso.

In relazione *all'elemento ottomano*: se si considera la Russia come punto di riferimento produttivo per una comparazione rispetto al nostro tema, emerge come l'area stocava sia (stata) pervasa non tanto da un'ansia di identificazione con l'Europa, quanto da quella che chiamo in maniera sicuramente suggestiva *un'ansia di differenziazione e demarcazione rispetto all'elemento politico-religioso-culturale islamico-ottomano*, ansia questa sicuramente plausibile durante il dominio ottomano, come espressione della volontà di indipendenza, ma decisamente meno dopo l'affrancamento da quest'ultimo, laddove l'elemento islamico assurge (soprattutto via via dal punto di vista egemonico serbo) a retaggio culturale estraneo alla regione e quindi non solo «altro», ma anche pericoloso e ostile.

In relazione *all'Europa*, intesa come cristianità bizantina prima, e come Europa centro-occidentale in seguito, l'ansia da distinzione dall'elemento ottomano-islamico insita nel mito del Kosovo include rispetto all'idea di Europa due direzioni, che rimandano a diversi periodi storici. Da un lato, un *avvicinamento all'Europa*, intesa a come cristianità in generale, benché inserita nel contesto bizantino (l'identificazione con l'elemento cristiano si manifesta soprattutto nei testi medievali di culto e nel ciclo del Kosovo dei *Poemi popolari serbi*); dall'altro

se sa tri prsta, / za ovoga svetog krsta, život dajem za spas Srpstva: in corsivo è il passaggio non contenuto nel *Poema popolare* in questione e che fa riferimento al saluto dei *četnici* durante la Seconda guerra mondiale; citato da I. Čolović, *Smrt*, p. 402.

lato, un *affrancamento (politico) dall'Europa in chiave jugoslavista*, ove per jugoslavismo si intende il movimento culturale e politico che ha visto le sue origini nell'Illirismo verso la fine della prima metà dell'Ottocento e il suo compimento nella creazione delle due Jugoslavie, la prima monarchica del Regno dei Serbi, Croati e Sloveni dal 1918 dopo la Prima guerra mondiale (Regno di Jugoslavia dal 1929), e la seconda, la Repubblica Socialista Federale di Jugoslavia, sorta nel 1945 in seno alla lotta partigiana jugoslava contro il nazifascismo. Va evidenziato, tuttavia, che questo affrancamento politico, territoriale, amministrativo dall'Europa (all'inizio in chiave anti-austro-ungarica e in seguito come liberazione dal nazifascismo) va visto a sua volta in termini politici-concettuali di matrice europea: lo Jugoslavismo, che segue nel Novecento l'Illirismo dell'Ottocento, è analogo ai processi di *nation building* europei⁴⁸, ovvero a quelli improntati non tanto all'Illuminismo di stampo francese che vertono sul concetto di *citizenship*, quanto all'Idealismo tedesco e al concetto di *Kulturnation*.

Il mito del Kosovo ha avuto una duplice funzione anche in relazione *ai paesi slavo-meridionali* stessi: rispetto all'area slavo-meridionale, serba, croata, bosniaca e anche slovena, il mito del Kosovo ha assunto a seconda delle fasi storiche, tuttavia, non solo una *funzione centripetale, ovvero di unione delle popolazioni slavo-meridionali* (Illirismo, Jugoslavismo), ma anche e, attualmente, soprattutto una *funzione centrifugale di divisione in chiave nazionalistica*. Il mito del Kosovo diventa a partire dagli Novanta del secolo scorso una cifra concentrata dell'ansia da distinzione non solo dall'elemento bosniaco-musulmano nell'ambito del nazionalismo serbo, ma anche dall'elemento europeo-occidentale.

⁴⁸ Cfr. Bieber, *Pulverfass*, pp. 23-26. Ancora valida in questo senso è l'analisi comparata di questi processi rispetto all'Illuminismo soprattutto francese e al Romanticismo soprattutto tedesco che Josef Matl fornisce in *Europa und die Slaven* (1964); in particolare i capitoli *Der National kulturelle Neuaufbau im Zeichen der Aufklärung* e *Der klassisch-romantische Idealismus in Philosophie, Kunst und Wissenschaft und seine Wirkung auf die Slaven*, di quest'ultimo in particolare il sottocapitolo *Zum Problem der Bedeutung der deutschen Romantik für die nationale Selbstbesinnung der Slaven*, benché ne vada sicuramente rivisto in maniera rigorosa l'approccio occidentalista-eurocentrico, che considera gli sviluppi in area balcanica de facto come derivati di sviluppi dell'Europa occidentale (secondo Matl, a partire dal Settecento in Serbia si attua un «*gesellschaftliche(r) Umbildungs-, Differenzierungs- und Verwestlichungsprozess*» che definisce come una «*Umbildung zur modernen bürgerlichen Lebensform nach westeuropäischem Muster*» (Matl, *Europa*, p. 248), l'uso in senso affermativo di termini come «razza» e l'ineluttabilità del concetto di nazione come destino.

Bibliografia

- E. Auerbach, *Mimesis: dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Tübingen, 2001.
- C. Beretta, *Krieg, Literatur und Agency. Post-jugoslawische Kriegsliteratur und das nationalistische (Geschlechter) Imaginäre*, Habilitationsschrift, Universität Klagenfurt, 2020, [in corso di pubblicazione].
- F. Bieber, *Pulverfass Balkan: wie Diktaturen Einfluss in Europa nehmen*, Bonn, 2024.
- M. Braun, *Kosovo. Die Schlacht auf dem Amselfelde in geschichtlicher und epischer Überlieferung*, Leipzig, 1937.
- E. Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Zürich, 1949.
- C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt a.M., 1990.
- I. Čolović, *Kosovski mit*, in «Peščanik», 2017, <https://pescanik.net/kosovski-mit/>
- I. Čolović, *Smrt na Kosovu Polju. Istorija kosovskog mita*, Beograd, Biblioteka XX vek, 2016.
- J. Deretić, *Istorija srpske književnosti*, 2011.
- J. Deretić, *Kratka istorija srpske književnosti*, Beograd, 1987.
- The Cultural Life of Capitalism in Yugoslavia*, a cura di J. Dijana, M. Kolanović, D. Lugarić, Cham, 2017.
- D. Dukić, *Sultanova djeca: predodžbe Turaka u hrvatskoj književnosti ranog novovjekovlja*, Zadar, 2004.
- W. Eschker, J. Raecke, Karadžić, Vuk Stefanović, *Srpske narodne pjesme*, in *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)*, a cura di H.L. Arnold, Stuttgart, 2020, https://doi.org/10.1007/978-3-476-05728-0_620-1, s.p.
- E. Hausbacher, *Poetik der Migration. Transnationale Schreibweisen in der zeitgenössischen russischen Literatur*, Tübingen, 2009.
- E. Ivetić, *Est/Ovest. Il confine dentro l'Europa*, Bologna, 2022.
- V. S. Karadžić, *Srpski rječnik*, Wien, 1818, <https://archive.org/details/srpskirjecnik00kara/page/n5/mode/>.
- S. Kordić, *Jezik i nacionalizam*, Zagreb, 2010.
- M. Keleč, *Der Mythos Smrt Majke Jugovića (Der Tod der Jugovičens Mutter) in den Opern von Mirko Polić, Petar Konjović und Dušan Radić. Das Kosovo—Epos in der jugoslawischen Musik des 20. Jahrhunderts*, PhD Dissertation, Universität Klagenfurt [Manoscritto in preparazione].
- N. Malcolm, *Kosovo. A Short History*, New York, 1999.
- J. Matl, *Europa und die Slaven*, Wiesbaden, 1964.
- A. Nametak, *Hrestomatija bosanske alhamiada književnosti*, Sarajevo, 1981.
- P. P. Njegoš, *Gorski vijenac*, Sarajevo, 1975.
- S. M. Norris, «The East is a Delicate Matter»: *Russian Culture and Eurasianism*, in «The Russian Review», 74, April 2015, pp. 187-90.
- C. Polónyi, *Heil und Zerstörung: nationale Mythen und Krieg am Beispiel Jugoslawiens 1980 – 2004*, BWV, Berlin, 2010.
- G. Ressel, *Petar II. Petrović Njegoš als historisch-politische und literarisch-kulturelle Leitfigur von Montenegro*, in *Kulturelle Leitfiguren - Figurationen und Refigurationen*, a cura di B. Engler, I. Klaiber, Berlin, 2007, pp. 313-328.

- K. Sabo, *Aus alt mach neu. Das Wiederaufleben nationaler Mythen in der Kunst Serbiens*, in *Hegemonie und die Kraft der Bilder*, a cura di A. Pechriggl, A. Schober, Köln, 2013, pp. 69-87.
- O. Soos, *Kosovo, Serbien und der Streit um Autoschilder*, in «Deutschlandfunk», 03.12.2022, <https://www.deutschlandfunk.de/entspannung-in-sicht-kosovo-serbien-streit-um-autoschilder-100.html>.
- M. Todorova, *Imagining the Balkans*, New York, 1997.
- A. B. Wachtel, *Making a Nation, Breaking a Nation. Literature and Cultural Politics in Yugoslavia*, Stanford, 1998.
- B. Wiesinger, *Partisaninnen. Widerstand in Jugoslawien (1941-1945)*, Wien, 2008.
- P. V. Zima, *Komparatistik: Einführung in die vergleichende Literaturwissenschaft*, Tübingen, 1992.
- T. Zimmermann, *Der Balkan zwischen Ost und West. Mediale Bilder und kulturpolitische Prägnungen*, Köln, 2016.
- O. Zirojević, *Kosovo in the Collective Memory*, in *The Road to War in Serbia*, a cura di N. Popov, Budapest, 2000, pp. 189-211.

Santi Di Bella

*«Kiev è per noi più lontana di New York».
L'Europa di Ranke e i suoi confini*

1. *Pattern nella storiografia di Ranke*

Ranke è stato secondo alcuni uno storico molto produttivo, ottimo scrittore ma niente di più. Lo considerano così ad esempio Droysen e Croce per i quali rappresenta il caso tipico di quella scissione tra storia e pensiero che rende la storiografia semplice letteratura scientifica e non come dovrebbe essere la forma principale per la comprensione più intensa dell'esperienza umana. Da altri invece, come Dilthey e Gadamer, è stato valutato un importante pensatore della storia, indispensabile per le moderne scienze dello spirito e l'ermeneutica. La discussione che lo ha riguardato si è svolta, in entrambe le direzioni, prevalentemente sul piano della gnoseologia storica: se abbia o no una teoria della conoscenza, quale sarebbe, e quanto sia sintetizzata in quel suo motto, di per sé un po' banale, secondo cui la storia deve raccontare «i fatti come sono propriamente avvenuti»¹, espressione assurda a ovvio manifesto di una storiografia "oggettiva"², di una scienza che si vorrebbe ipercritica³.

¹ La *Vorrede* alle *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, (Bd. 1, Reimer, Leipzig und Berlin 1824, p. VI) si conclude con questa frase famosa, «will bloss zeigen, wie es eigentlich gewesen», una citazione da Luciano e da altri. E da W. von Humboldt, *Il compito dello storico*, in *Scritti Filosofici*, p. 522. In una traduzione da me curata di alcuni testi teorici di Ranke più significativi, si propone di rendere *eigentlich* con "nella sua particolarità", "specificità", per far sentire il ruolo di *eigen*, "proprio", e quindi particolare. Cfr. "Premessa" a *Storie dei popoli romani e germanici*, in L. von Ranke, *Storia Storiografia Politica*, p. 4.

² Cfr. H. Holborn, *History and the Humanities*, pp. 90-91. Nell'edizione del 1874 Ranke sostituisce "dire" con "mostrare", "sagen" con "zeigen". Cfr. Fuchs, *Was heist das: 'bloss zeigen, wie es eigentlich gewesen'?*, pp. 655-667.

³ Cfr. P. G. Bietenholz, *Historia and Fabula*, p. 1; p. 404: «*Fabula* thus is the constant companion of *historia*. Ultimately historical myths and legends spring from the same fountainhead as factual accounts of past events. That fountainhead is the basic human need to explore persons

In questo modo sono finite in ombra alcune strutture che Ranke applica al mondo storico. Strutture non narrative come quelle evidenziate invece nell'interpretazione "retorica" di Hayden White secondo il quale ogni storico segue nelle sue opere un modello letterario che nel caso di Ranke sarebbe la "commedia"⁴. Si tratta piuttosto di strutture "etiche", nel senso di alcuni comportamenti tipici che possono essere attribuiti a classi di forze storiche, pattern quindi che assomigliano piuttosto alle categorie elaborate da Droysen nell'*Istorica*⁵. Solo che questi pattern "etici" nel caso di Ranke non sono formalizzati come lo sono le "comunità etiche" di Droysen, perché Ranke diffida della teoria⁶: vivono invece direttamente nella ricostruzione storiografica dove operano come caratteristici dei diversi fenomeni reali a cui vengono attribuiti. Uno dei più importanti distingue i fenomeni storici che possono "formarsi", e che hanno una "*Bildung*", da quelli che semplicemente "si sviluppano". Evidenziare questo pattern sarà utile per comprendere quale sia, a dire di Ranke, la specificità della civiltà europea e quindi come debba essere inteso il suo rapporto con le altre parti del mondo, in particolare con l'Oriente e con la Russia. La Russia specialmente è un tema interessante nella storiografia rankiana. Dato infatti che al centro di essa troviamo la storia dell'Europa moderna, e la sua definizione geografica e culturale, chiedersi quali nazioni la costituiscano rende inevitabile porsi la questione classica se la Russia vi appartenga o no. Ed è significativo dell'importanza del problema che, tra tutte le forze storiche orientali, la Russia sia quella su cui il giudizio di Ranke cambia completamente di segno. Se

and events of days bygone, in order to enhance one's understanding of the present world and one's role in it. The goal of such exploration is to find out what actually happened, to discover the truth. In this sense, *historia* is the norm to be aimed for, and *fabula* is an aberration, a miscarriage of *historia*. On the other hand, it is precisely the necessity to interpret, to digest, to adapt the past to one's needs, which offers an incentive to go beyond factuality or even ignore it».

⁴ Più di recente la discussione su Ranke è stata un'occasione per valutare quale tipo di scientificità possa rivendicare una attività letteraria come la storiografia, con posizioni alternative che derivano rispettivamente da H. White e R. Barthes. Cfr. D. Fulda, *Wissenschaft aus Kunst*; Süßmann, *Geschichtsschreibung oder Roman? Zur Konstitutionslogik von Geschichtserzählungen zwischen Schiller und Ranke*; Maurer, *The Rhetoric of Literary Realism in Leopold von Ranke's historiography*, pp. 309-328.

⁵ Al contrario di Ranke, con cui aveva studiato a Berlino, Droysen riteneva che alla storiografia si togliesse il suo stesso motivo di esistenza e la si privasse delle condizioni della sua scientificità se non le si dava una finalità politica rendendola quindi "orientata" e "di parte", nel suo caso finalizzata alla politica della dinastia Hohenzollern.

⁶ Cfr. L. von Ranke, *Erwiderung*, pp. 193-199 (*Replica all'attacco di Heinrich Leo*, pp. 33-40).

infatti nel primo libro del 1824, *Die Geschichten der romanischen und germanischen Völker*, la Russia appare del tutto estranea alla storia e alla cultura europee, nonostante ne condivida un elemento essenziale come il Cristianesimo, subito dopo, già a partire dal secondo libro e poi stabilmente per tutta la sua storiografia sino all'impresa della vecchiaia, la *Weltgeschichte*, la considerazione che ne ha Ranke cambierà: la Russia diventa una potenza essenziale per la storia europea ma con uno statuto a parte, che ne fa appunto un modello distinto di forza storica, perché inestricabile dalle vicende dell'Europa moderna, e tuttavia esterna al suo nucleo storico: una forza europea ma non europea. Questa considerazione vale per tutti i suoi maggiori libri, ed è un effetto del fatto che secondo Ranke «per propria natura la storia è universale»⁷. Anche se “monografica” o nazionale, come la storia dell'Inghilterra o della Francia, due tra i tanti libri di Ranke, una ricerca storica è scientifica soltanto se assume una visuale ampia abbastanza da includere le maggiori influenze che sul suo oggetto specifico provengono da forze esterne ad esso, e queste nel mondo moderno, ma già prima in età romana e carolingia, sono globali nel senso che una potenza storica è tale perché la scala dei suoi effetti è più che regionale: il potere storico è quello che esonda in modo permanente dal proprio confine. Il modo in cui si fanno interpreti di questa condizione rende differenti il politico e lo storico: il leader di una nazione conosce soltanto il principio del proprio Stato, secondo Ranke, ed in funzione dell'interesse nazionale agisce anche all'esterno; lo storico, al contrario del politico, cerca subito la trama delle tendenze esterne, e per seguire il loro intersecarsi, “cancella” la propria soggettività in modo da comprendere gli interessi nazionali in se stessi, e poterli quindi raccontare anche quando si configurano per reazione: questa è l'oggettività di Ranke, che la espone in latino nel suo discorso per l'ordinariato del 1836. In questo intervento, che è il suo “discorso sul metodo”, la sua piccola “istorica”, distingue inoltre lo storico dal poeta e soprattutto il politico che agisce in base a consapevolezza storica identificandosi con la propria tendenza nazionale da quel nuovo tipo di politico il quale ritiene che le scelte storiche delle nazioni dipendano unicamente dalla loro economia, a cui sarebbero subordinate anche tendenze culturali e “spirituali”, prevalenza delle condizioni materiali su quelle storiche, del “mercato” sull’“Idea”, che Ranke rifiuta:

⁷ L. von Ranke, *Über die Verwandtschaft*, p. 291 (Sull'affinità, pp. 117-128; p. 126).

Lo Stato poggia certamente sulle leggi dell'economia e le osserva con attenzione, ma non si attiene affatto ad esse spaventato di non dover fare nulla se non ciò che si conforma in modo del tutto pedissequo alle sue regole; non tributa mai loro un'ubbidienza servile. Lo Stato contempla infatti anche altre leggi di maggiore importanza, punti di vista più maestosi che generandosi dall'impulso della vita interiore, attengono allo spirito e al cuore, e per essere brevi, sono quelli che rendono gli uomini partecipi della libertà divina⁸.

Poste queste premesse, Ranke ricostruisce in sostanza sempre la stessa storia, nel senso che al centro delle sue ricerche si trova più o meno l'unico tratto della storia europea (o globale con al centro le vicende europee) che viene raccontato nella prospettiva di una differente storia nazionale (la Francia, l'Inghilterra, l'Italia, la Germania, la Spagna), istituzionale (come in *Die Päpste*) o biografica (come in *Wallenstein*)⁹. Se quindi la storiografia è sempre insieme nazionale ed universale, non può stupire che Ranke valutando come proseguire il proprio lavoro di storico, dopo *Die Geschichten*, abbia considerato anche di dedicarsi proprio a ricerche sulla storia della Russia¹⁰: una potenza suggestiva, nordica ma asiatica, anti-francese per tendenza ma anche anti-germanica per geografia, cristiana ma anti-papale, orientale ma anti-islamica, tanto rivolta verso i Balcani quanto verso la Cina. Pubblicò invece nel 1827 *Fürsten und Völker von Süd Europa*. La prima parte è dedicata a "Gli Osmani e la monarchia spagnola". Qui si raccontano le vicende tramite cui il fronte latino delle nazioni romano-germaniche, Spagna e Italia, evolve verso la sua moderna identità europea. È nel confronto militare con gli Osmani, il mondo arabo-musulmano che, scrive Ranke, quelle due nazioni europee trovarono il loro slancio. La lotta «aiutò affinché in loro si formasse quella caratteristica mescolanza di spirito che da allora mostrarono: una mescolanza di orgoglio e di scaltrezza: di follia e di brama di scoprire il segreto delle cose: di

⁸ Ivi, p. 127.

⁹ Cfr. J.-L. Hée, *L'Europe de Leopold von Ranke*, p. 121: « Cette interpénétration constante des histoires particulières des peuples romans et germaniques, à tout le moins aussi caractéristique de leur histoire que de la production de Ranke, explique et justifie que Ranke, quand bien même ses livres ont pour cadre géographique un pays précis, n'hésite jamais dans ses histoires nationales à franchir les frontières. Les va-et-vient fréquents du pays dont il relate l'histoire à un autre corroborent à leur manière cette idée fondamentale de sa pensée qu'est l'unité de l'Occident ».

¹⁰ Cfr. A. Boldt, *The Life and Work of the German Historian Leopold von Ranke*, p. 123.

cavalleria romantica e di politica subdola: di credenze nelle stelle e di devota religiosità»¹¹. Ma anche così non ci si è allontanati molto dalla Russia e dall'Oriente, dato che la lotta della Spagna e di alcuni potentati italiani contro gli Osmani ha luogo nella penisola balcanica, un'area sulla quale la Russia giocava un grande ruolo, impossibile da trascurare. In quel periodo la Russia si era già presentata a Ranke come la barriera cristiana su cui si era fermata la corsa verso l'Europa dell'Oriente barbarico rappresentato dall'impero mongolo. E questa è la prima di almeno quattro occasioni in cui, più o meno direttamente, Ranke si occupa della "questione orientale": *Die letzten Unruhen in Bosnien 1820-1832* (1834), *Die Serbische Revolution* (1844) e *Zur orientalische Frage. Gutachten im Juli 1854 Sr. Majestät König Friedrich Wilhelm IV vorgetragen* (1865)¹².

Proveremo allora a distinguere tre pattern coinvolti in questa giostra di popoli, geografie e nazioni: quello che riguarda le nazioni in Europa, quello che inquadra forze europeo-asiatiche come la Russia e quello che è riferibile in generale alle culture orientali. A differenza di quanto si ritiene solitamente, nella storiografia di Ranke il soggetto principale non è tanto lo Stato ma la nazione e il processo di nazionalizzazione di una comunità di cui la progressiva egemonia dello Stato è un segno, un indicatore: la domanda che quindi sorge dal tentativo di distinguere quei tre pattern è se soltanto in Europa si siano date le condizioni per il formarsi di nazioni, mentre nel resto del mondo non ci sarebbero nazioni ma popolazioni e Stati che prescindono dal processo di nazionalizzazione. E se non sia appunto il carattere nazionale a fare comprendere in qualche misura perché l'Europa e l'Occidente siano stati egemoni in questa fase della storia del mondo.

Questi pattern si incontrano già nel suo primo libro, *Die Geschichten der romanischen und germanischen Völker*. Qui lo storico al suo esordio si concentra su un breve tratto della storia moderna dell'Europa. Con l'"Introduzione" ne delimita in modo preciso l'entità: l'Europa consiste esclusivamente nelle nazioni che si sono costituite dall'incontro tra i retaggi della cultura romana e i popoli migrati da Oriente, al tempo di quelle che una volta si chiamavano le "invasioni

¹¹ L. von Ranke, *Fürsten und Völker*, p. 32.

¹² L. von Ranke, *Die letzten Unruhen in Bosnien. 1820-1832*, pp. 233-304; *Die serbische Revolution; Serbien und die Türkei im 19. Jahrhundert*; *Zur orientalischen Frage*, pp. 406-433. Cfr. Moreira, *A contribuição de Leopold von Ranke para as Relações Internacionais na Questão Oriental*, pp. 226-248.

barbariche". Dalla Norvegia alla Sicilia, queste nazioni sono sei, la francese, la spagnola e l'italiana in cui prevale l'elemento romano ma c'è quello germanico e altre tre, la tedesca, l'inglese e la scandinava, in cui prevale quello germanico ma c'è quello romano¹³.

Una nazione è quindi una popolazione che ha una storia "duale" e le nazioni romano-germaniche che hanno una tale origine lo dimostrano in quanto presentano anche una "*Bildung*": "si formano"¹⁴. Formarsi è infatti diverso da svolgersi. Un fenomeno "si svolge" quando agendo nella storia ha effetti su altri fenomeni venendone influenzato e modificandosi: la sua continuità è monocolora, lineare, esiste e agisce in quanto riafferma ciò che è. Perché si possa dire che "si forma" occorre invece che la sua esistenza si confermi riemergendo mutata dall'incontro con un elemento che devia la sua traiettoria ma non la annulla, spesso imprimendole una velocità nuova. Si "forma" ciò che cambia "forma" e quindi che "continua nella sua nuova forma": la "*Bildung*" è per Ranke l'analogo storico di un innesto botanico. Nel ragionamento di Ranke sulle nazioni romano-germaniche la nazione si configura dall'unione di due elementi alternativi. Il primo deve essere la continuità con il passato: un elemento statico, dato, definito, un assetto che può essere declinante ma rimane denso di significato. Nel suo libro queste sono le caratteristiche dell'elemento latino: stanziale, consolidato, inerziale, sarà il "passato" ma quanto gli sta per avvenire mostrerà che è tutt'altro che scomparso. L'altro elemento invece deve essere dinamico, e pur in possesso di un suo corredo simbolico si trova ancora alla ricerca della propria figura: dato che aspira a consolidarsi, la sua natura è di "spingersi" sempre oltre ciò che incontra sul proprio cammino. Si dipana come un moto ondoso storico. L'arrivo delle popolazioni "barbariche" fornisce questa scossa all'elemento latino rispetto al quale è eterogeneo e con il quale si unisce. Il passato "latino" possiede per i popoli "barbari" del futuro la forza frenante che i confini naturali non avevano

¹³ Cfr. A. Boldt, *Ranke and the idea of Europe*: «This unit, which has grown organically since Roman times, is not identical with geographical Europe, which would include the Slavic countries, i.e. Greek Orthodox Russia and Moslem Turkey. Nevertheless, Ranke laid the foundation for his later work to show the interconnection of European states and their history».

¹⁴ In *Modern Nationalism*, con riferimento a Ranke, Su Shih-Chieh propone una interpretazione contraria a quella qui proposta della nazionalizzazione storiografica, non essenzialista ma costruttivista, in equilibrio tra oblio intenzionale e volontà politica.

avuto sin dalle pianure asiatiche. Quando il principio nomadico, che è di per sé sfavorevole per la cultura, “incontra” queste esistenze sature vi riversa dentro la sua vita e le fa riesplodere. Il “nuovo arrivato” elettrizza una esistenza piena di saggezza che a quel punto si era ormai arenata, senza forza di espansione ma non di espressione. La duplicità, che è pertanto una complessa tensione tra tempi storici, poli etnici, fronti culturali, alimenta e giustifica quel tipo di fenomeno storico che propriamente ha una “*Bildung*”: le nazioni europee sono popolazioni la cui storia ha avuto la fortuna della continuità, cioè della permanente risalita del passato nel presente come qualcosa di nuovo. Invece proprio la “questione orientale” dà l'esempio di una differenza tra Occidente ed Oriente che coincide con la possibilità o meno della “nazionalizzazione” della politica. Riferendosi all'Impero Turco, Ranke osserva che «non era nemmeno immaginabile una fusione dei dominanti e dei dominati, simile a quella che si era avuta con gli Stati al tempo della migrazione dei popoli»¹⁵.

Invece quelle che erano popolazioni eterogenee nell'Europa romana e germanica si sono trasformate in nazioni, dove nazione significa non tanto la comunità in cui si nasce ma la comunità stessa che nasce, e che nasce insieme ad altre, distinguendosi da esse, sulla base di una precedente comune esistenza storica. Questo è il motivo secondo Ranke del successo storico-mondiale dell'Europa moderna: che è Occidente e Oriente insieme, passato e futuro, stasi e movimento, senza reali interruzioni. Sebbene sia un testo molto problematico sul piano filologico¹⁶, questo punto può essere illustrato in modo comunque attendibile tramite un passo delle lezioni che Ranke tenne a Massimiliano II di Baviera nel 1854:

Ci sono elementi del grande sviluppo storico che si sono fissati nella nazione romana e germanica. Qui si manifesta una forza spirituale che si sviluppa di grado in grado. Non si trova nell'intera storia una paragonabile potenza dello spirito umano. La nazione romana e germanica è in movimento da tempi remoti e lo prosegue con costanza. Ne deriva che l'umanità presenta soltanto un sistema di popolazioni che prendono parte al movimento storico generale e altri che ne sono esclusi. Ma non possiamo neppure in generale considerare le nazionalità coinvolte nel movimento storico come sempre

¹⁵ L. von Ranke, *Zur orientalischen Frage.*, p. 410.

¹⁶ Cfr. G. J. Henz, *Rankes fälschlich so genannte Vorträge Über die Epochen der neuern Geschichte. Eine Untersuchung zu Schein und Sein der Überlieferung*, pp. 408-451.

protagoniste di un progresso costante. Se per esempio rivolgiamo la nostra attenzione all'Asia, noteremo che la cultura vi è nata e che questa parte del mondo ha conosciuto più epoche culturali. Tuttavia, lì il movimento si è fermato. L'epoca più antica della cultura asiatica è stata anche la più fiorente, ma già la seconda e la terza, quando dominava l'elemento greco e quello romano, non erano già così significative e dopo l'irruzione dei barbari (i Mongoli) la cultura in Asia è tramontata¹⁷.

La conquista romana della Gallia e il dominio mongolo quasi sino ai Balcani sono i due momenti decisivi per la storia del mondo. Dal primo deriva la tendenza alla nazionalizzazione della vita in Europa, che quindi non inizia con l'arrivo delle popolazioni nomadi ma si avvia già con l'Impero. Dal secondo, un vastissimo dominio etnico incapace di fondersi con i dominati, deriva il principale ostacolo che ha impedito alle popolazioni asiatiche di diventare nazioni:

Questa è la grande differenza tra l'Oriente e l'Occidente in senso politico, la sostanza della quale consiste nel fatto che gli stati dell'Oriente non si sono mai potuti trasformare del tutto in nazioni, perché presso di essi né lo Stato né la Chiesa arrivano ad inglobare l'intera popolazione, ma questa rimane sempre esclusa da entrambi, mentre in Occidente la tendenza è in generale di nazionalizzare Chiesa e Stato. In questo consiste anche il motivo della forza dell'Occidente rispetto all'Oriente, il quale è più elevato certamente per splendore ma è in Occidente che lo sviluppo è stato reale¹⁸.

Lo Stato e la Chiesa non si nazionalizzano in Asia perché il rapporto tra dominati e dominatori, tra "vecchi" e "nuovi" non raggiunge il punto di fusione.

2. Primo pattern: le nazioni romane e germaniche

In Europa lo slancio caratteristico delle culture nomadi impegnate nella migrazione dei popoli si addensa attorno a centri inerziali diffusi, le città romane, e dopo avervi messo radici, si è moltiplicato in quelle che sarebbero divenute le

¹⁷ L. von Ranke, *Über die Epochen der neuern Geschichte*, pp. 55-56.

¹⁸ Ivi, p. 166.

nazioni europee. Ranke vede quel medesimo slancio proseguire dopo aver trovato nel cristianesimo, la religione universale, il suggerimento della direzione verso cui rivolgersi. Facendo lezione sulla filosofia della storia, negli stessi anni Trenta dell'Ottocento, Hegel disse che quando i "barbari" incontrarono il Cristianesimo «il loro cuore ne fu trafitto»¹⁹: tremarono perché alla profondità dialettica del Simbolo soltanto una forza spirituale semplice, immediata, non intellettualizzata, poteva corrispondere con un sì capace di tramutarsi in azione. Ranke, che in fondo è un "hegeliano di centro", è meno immaginifico nell'espressione ma la pensa allo stesso modo: i "barbari" hanno trovato la loro missione nella religione universale, in quella che pone tutti sullo stesso piano in maniera indiscriminata. Anche il cristianesimo è per Ranke un fattore di nazionalizzazione della politica e della cultura europee. Infatti la cristianizzazione delle forze "barbariche" ha la stessa struttura "duale" dell'intero processo con il quale si è formata l'Europa. Il cristianesimo, una potenza spirituale eterogenea, si è coniugato a Roma con la cultura greco-classica, che ha trasformato e rinnovato: «Questo collegamento del Cristianesimo con l'antica cultura, il matrimonio dei due principi, che si contrastano reciprocamente e tuttavia erano irresistibilmente connessi, è quanto ha dato a questa questione il suo rilievo mondiale»²⁰. Qui per sviluppo si intende "formazione"²¹.

Nell'*Einleitung* a *Die Geschichten der romanischen und germanischen Völker* viene raccontato cosa era successo a queste nazioni sino al 1494, che è il momento da cui inizia la ricostruzione vera e propria del libro. Non è esagerato definire questo breve testo un saggio di filosofia della storia delle nazioni romane e germaniche che rilancia nella modernità una visione erodotea della differenza tra un mondo ellenico multiforme e libero vincente su un Oriente servile e monocratico. Nella grande discussione della storiografia sette e ottocentesca su Erodoto e Tuciddide²², Ranke è infatti "erodoteo" quanto a visione di fondo del senso della storia mondiale: le *Storie* di Erodoto sono «un libro fondamentale della scienza

¹⁹ Cfr. S. Di Bella, *The "Barbarian's Heart was Pierced"*.

²⁰ L. von Ranke, *Über die Epochen*, p. 115.

²¹ Se nel testo della trascrizione della lezione si legge *Entwicklung*, in un altro, scartato, appare invece *Ausbildung*, cfr. *ivi*, p. 167.

²² Cfr. S. Marchand, *Herodotus and the Embarrassments of Universal History*, pp. 308-348.

storica» in cui si esprime un'«infinita universalità»²³. Ranke stesso è invece “tucidideo” in quanto storico “filologico” che vorrebbe escludere dal racconto quanto non è verificato²⁴, ad esempio i “discorsi” inventati alla maniera di Erodoto e di Livio, come ribadisce ad Heinrich Leo nella polemica che nel 1827 ebbe con lui: la critica di Leo toccava proprio il limite gnoseologico che la storiografia mostra se vista da un punto di vista hegeliano. In questa prospettiva Leo accusava Ranke di non essere riuscito ad essere “oggettivo” trovandosi a dover colmare i vuoti che ogni filologia comporta, solo che lo aveva fatto con invenzioni letterarie, e non come sarebbe più razionale con la forza coagulante del concetto e della verità filosofica. Se quindi Ranke è tucidideo come storico, e quindi “anti-erodoteo”, se Erodoto viene inteso come lo storico che non discrimina tra *fabula* e *historia*, un mitografo della geografia e dei costumi, per dir più affascinato dall'Oriente, disponibile a riconoscere quanto la Grecia debba alla cultura egizia ed orientale, per altro verso Ranke è del tutto “erodoteo” come filosofo della storia delle nazioni romane e germaniche. E in questo senso scrive:

Attraverso l'intera storia di questi popoli, sin dall'inizio e sino ad ora, si manifesta un unico sviluppo, nel cui processo sono comprese la loro intera vita, le loro azioni alte e nobili, le loro sofferenze, le loro leggi e istituzioni. Non sarà facile comprendere appieno la storia di un singolo popolo se la si considera limitata alla sua cerchia, separatamente, in sé. Ma sarà del tutto impossibile comprendere esattamente l'essenza della sua vita complessiva, della sua storia complessiva, senza separarla dal resto delle stirpi che abitano l'Europa o il mondo²⁵.

Qui si osserva che la nazionalizzazione non è un episodio ma un sistema, nel senso che non può avvenire che a un popolo insieme ad altre forze che attraversano una metamorfosi simile: la nazione non ha una storia isolata ma ha senso soltanto dentro un insieme di “formazioni” analoghe. L'effetto politico permanente è che queste nazioni «non hanno mai formato uno Stato e quasi sempre sono state in guerra l'una contro l'altra». Competono, si combattono, non arrivando

²³ L. von Ranke, *Dikat vom Mai 1869*, p. 39.

²⁴ Cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, pp. 359-370.

²⁵ L. von Ranke, “Einleitung” a *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, p. XL (Come introduzione, p. 20).

però mai nessuna di esse a dominare sulle altre. L'Europa fatta di nazioni non può essere unita sotto un unico potere. Nelle *Grandi Potenze* questo principio è esposto nel modo più chiaro:

Nei grandi pericoli si può aver fiducia nel genio che protegge sempre l'Europa dal dominio di una tendenza unilaterale e violenta, che oppone sempre alla pressione di una parte la resistenza dell'altra, e che con un nesso della comunità di decennio in decennio fattosi sempre più stretto, ne ha salvato fortunatamente la libertà generale e la suddivisione interna²⁶.

Questa tesi dell'equilibrio tra le potenze, elaborata già nel XV secolo a Venezia da Francesco Barbero e diffusissima, esprime una evidente differenza rispetto al mondo orientale imperiale. Inoltre, prende in Ranke un aspetto originale: questa resistenza alla supremazia assolutista sul continente riflette il fatto che l'origine duale delle nazioni europee, data la molteplicità dei popoli nomadi romanizzati, fa scintillare le differenze entro una connessione che si manifesta come interazione e alleanza culturali. Più senza Stato che fuori di esso, questa unità nella disunione si è messa alla prova da subito in «alcune grandi imprese che sono interamente comuni»²⁷ alle nazioni romano-germaniche. La prima è la migrazione dei popoli, che segna l'avvio dell'intera modernità. Di nuovo, questa tesi non è originale: Augustin Thierry l'avrebbe elaborata per spiegare nella storia della Francia la lotta sociale di lungo periodo, che arriva sino alla Rivoluzione francese, tra aristocrazia “franca” e borghesia “romana”²⁸. In Ranke invece aver collegato l'origine dell'Europa all'arrivo dei popoli dall'Oriente serve soprattutto a dare ragione del carattere espansionistico europeo. Questo si concretizza nella seconda impresa comune, le Crociate, che sono un'ulteriore fase di questa migrazione: la accompagnano alcuni fenomeni culturali come la cavalleria, il gotico e la letteratura arturiana, la civiltà comunale, esclusivi delle nazioni romano-germaniche; infine, la terza impresa comune, la scoperta dell'America e la fase coloniale globale che rappresentano l'ultimo moto della migrazione dei popoli. Queste imprese, scrive Ranke, che connettono epoche e nazioni, «sono come i tre

²⁶ L. von Ranke, *Die Grosse Mächte*, p. 6 (*Le grandi potenze*, p. 58).

²⁷ Ivi, p. 6.

²⁸ Cfr. P. Fiorentini, *Augustin Thierry*.

grandi respiri di questa sacra unità»²⁹, non sono cioè tanto un progetto quanto un istinto, un riflesso. Sono l'istinto "formativo" delle nazioni europee. Con questa visione vitale secondo cui le nazioni romano-germaniche respirano insieme, Ranke si porta quindi in una dimensione né solo illuministica né solo romantica che è quella specifica dello storicismo tedesco³⁰ e in particolare intende distinguersi da concezioni in apparenza simili, ma in realtà meccaniche, come quella ad esempio di Heeren³¹. Questo storico gottinghese aveva già descritto l'Europa come un insieme di nazioni, in equilibrio politico, solo che Heeren le intende più come componenti di un dispositivo che non come individualità storiche. E questo perché al contrario di Heeren Ranke vede ognuna di esse come sospita dalla forza di una *Bildung* che convoglia in un'unica linea di vita elementi etnicamente, stilisticamente, storicamente, religiosamente eterogenei: le migrazioni dei popoli «hanno fondato l'unità di cui parliamo»³². L'Europa inizia con l'arrivo in Occidente dell'Oriente: e consiste in un processo di occidentalizzazione/orientalizzazione che nella varietà degli esiti di questa dinamica la rendono protagonista – epocale – della cultura mondiale. Le sue imprese sono orientate a fare in modo che essa finisca di assorbire quell'Asia che contiene in se stessa e così si distingua nettamente da essa, per far nascere l'America, l'Occidente finale, che è per Ranke in *Die Geschichten* «unicamente uno sviluppo della vita delle nostre stirpi»³³. Nella *Weltgeschichte*, scritta quando ha ottant'anni, questo continente che «non è mai stato sfiorato dalla storia»³⁴ si prepara ad essere «l'immenso palcoscenico» per la diffusione e il dominio della cultura. Cosa l'America, se fosse una terra non sfiorata mai dalla storia, possa significare per l'Europa se non la sua stessa fine, è difficile da comprendere, stando ai termini di Ranke.

Da questo punto di vista, sarebbe interessante verificare se questo storico così politico, che è certamente lo storico moderno classico delle nazioni e dello Stato, non possa figurare anche, con Toynbee, nella genealogia della *World History*. Quanto viene ridimensionato nella prospettiva *world-historical* è proprio l'idea

²⁹ L. von Ranke, *Einleitung a Geschichten*, p. XXXIX (*Come introduzione*, p. 19).

³⁰ Su cui cfr. Tessitore, *Contributi*.

³¹ A. H. Heeren, *Handbuch*. Cfr. de Melo Araújo, *Weltgeschichte in Göttingen*.

³² L. von Ranke, *Geschichten*, p. XVI (*Come introduzione*, p. 6).

³³ Ivi, p. XL (p. 20).

³⁴ L. von Ranke, *Weltgeschichte*, cit., p. 662.

ottocentesca, rankiana, per cui la storia la “fa” principalmente lo Stato. Questo in effetti sembra collocarla all'opposto della concezione di Ranke. Ma tale distanza quantomeno si riduce considerando che la *World History* fa sua una prospettiva anch'essa duale, quando colloca il formarsi delle nazioni moderne, come nel caso classico del Messico, nei processi imprevedibili che derivano dall'incontro tra grandi insiemi culturali, in questo caso quelli imperiali spagnolo e quello maya, quando al di fuori del perimetro della politica ufficiale e del diritto mettono in comune parte di quanto si trova ai loro rispettivi margini facendoli diventare senza volerlo i materiali di una nuova realtà storica che li supera entrambi³⁵.

3. Secondo pattern: l'Impero Mongolo

Il secondo pattern è quello che si applica a casi di cui è esemplare l'impero mongolo. Ad esso secondo Ranke si deve la crisi della cultura in Asia. L'arrivo dei Mongoli «sommersa una gran parte del mondo civile, provocò il concentramento della civiltà presso i popoli romano-germanici, e alla fine, allargò enormemente la scena e la connessione storico-mondiale»³⁶, scrive Schulin sintetizzando alcuni manoscritti delle lezioni di Ranke.

I Mongoli sono un grandissimo popolo, che edifica un impero dalla Cina alla penisola balcanica, ma non hanno una “*Bildung*”, nel senso indicato, e neanche si sviluppano: l'impero mongolo «è stata la barbarie ideale che in qualche modo si è compiuta»³⁷. Caduta in uno stato di letargia, che la riguarda per l'intera estensione dell'impero mongolo, l'Asia secondo Ranke ne è ridotta ad un ritmo lento, passivo, assimilatorio, indiretto, della cultura mondiale. Per quanto interessa la teoria della storia, Ranke evidenzia che qui, pur dandosene in astratto le condizioni, non si attiva quella fusione tra elementi eterogenei che ha portato alla nazionalizzazione della vita politica nel sistema degli stati europei: «I popoli moderni dell'Occidente e del Nord hanno conseguito nella storia contemporanea soltanto la forza e la decisione; l'Oriente durante gli ultimi secoli è sprofondato in una letargia, ed è stato completamente bloccato da popoli rozzi che si sono

³⁵ Cfr. S. Gruzinski, *La macchina del tempo*.

³⁶ E. Schulin, *L'idea di Oriente*, p. 300.

³⁷ L. von Ranke, *Über die Epochen*, p. 261.

gettati su quelli colti, i quali tuttavia non sono stati forti abbastanza da assimilarsi e dare loro una forma differente»³⁸. Qui la “*Bildung*” non si è attivata, il passato non ha dato le sue ossa alla carne del presente e nessun nuovo organismo realmente vivo si è affermato.

4. *Terzo pattern: la Russia*

La Russia è un fenomeno che rinvia al pattern più complesso, perché è un Oriente prossimo all'Europa, è cristiano ma non latino né germanico, e sebbene coinvolto nelle questioni europee soprattutto nel Nord e nei Balcani si dimostra refrattario ad assumere dell'Europa se non aspetti della sua cultura materiale. Discutendo con Massimiliano II se Pietro il Grande non avesse sbagliato ad avvicinare la Russia all'Europa invece di farne una potenza asiatica, Ranke ritiene che essa sia destinata ad essere né una *europäische Macht* né una *asiatische Macht* (sinonimo di un *Barbarenreich*) ma una *Weltmacht*³⁹. Questa è una potenza mondiale, non una nazione. Il grado della complessità della Russia si osserva secondo Ranke nelle vicende alterne della sua relazione con la Polonia, slava come la Russia, prima dominante e poi non più, ma così diversa, europea anche se non romano-germanica. È però quello sulla Russia il giudizio che più si modifica nella valutazione di Ranke. Scriveva in *Die Geschichten* che è persino superfluo dimostrare che le tendenze storiche appartenenti alle nazioni europee sono sconosciute a questo popolo: «Non si includono i Russi. Secondo la testimonianza di Alexander von Humboldt, i loro insediamenti sulle coste nord settentrionali dell'America non sono altro che locande e capanne utilizzate da cacciatori siberiani per il commercio delle pelli»⁴⁰. In *Die Geschichten* ancora la geografia non era diventata nuova e inaudita storia, come quella delineata nella *Weltgeschichte*. L'America non è ancora la terra senza storia, e quindi si dovrebbe concludere, terra destinata a rimanere senza Europa, ma soltanto una nuova Europa: «New York e Lima ci vengono più vicine di Kiev e Smolensk»⁴¹. In quella fase iniziale del suo

³⁸ L. von Ranke, *Vorlesungseinleitungen*, pp. 122-123.

³⁹ L. von Ranke, *Über die Epochen*, p. 382.

⁴⁰ L. von Ranke, “Einleitung” a *Geschichten*, p. XXXIX (Come introduzione, p. 19).

⁴¹ Ivi, p. XL, (p. 20).

lavoro di storico la Russia è aliena all'Europa perché la "Bildung" delle nazioni romane e germaniche si definisce rispetto al proprio negativo, a un altro modo di essere storico, finendo con il far prevalere su quanto non è duale un eccesso di essenzializzazione il cui effetto è di schematizzare il quadro delle forze storiche non europee e non pienamente europee. Ranke marca più le differenze con quanto è esterno all'Europa che le influenze e le interferenze. È la "filosofia della storia" delle nazioni romane e germaniche che diventa più elastica, a ricerca di conferme nella sua successiva storiografia che le vede sempre come protagoniste. Per il gioco di azione e di reazione da cui la scena della storia risulta modificata, molto rapidamente Kiev e Smolensk si avvicinano all'Europa e forse anche più di quanto non lo fossero state prima New York e Lima. Dal 1827 questa revisione è compiuta e la Russia cessa di essere un Oriente tra gli altri. In quell'anno, come detto, pubblica il suo secondo libro, che può essere considerato l'autentico start di Ranke come storico, *Fürsten und Völker von Süd Europa*. La prima parte è dedicata a "Gli Osmani e la monarchia spagnola". Da questo libro in poi la Russia acquista un ruolo sempre più preciso e significativo. Ne *Le Grandi Potenze* del 1836, uno dei suoi saggi politici più importanti, la Russia è diventata una potenza nella pentarchia delle forze essenziali della storia moderna europea e come tale contribuisce quindi a mantenere l'equilibrio politico, in particolare bilanciando la Francia. La Russia è parte del sistema europeo. Tuttavia, rimane estranea alla sua storia: nel diciassettesimo secolo infatti «il principio greco-slavo spiccò in Russia più potente di quanto non era mai stato nella storia mondiale; le forme europee che aveva accolte, erano molto distanti»⁴². La lotta tra Carlo XII e Pietro I viene descritta in questo modo: «Il Germanico, nobile d'animo e semplice, senza macchie nella sua vita, un eroe assoluto, dal linguaggio sincero, di intenzioni ardite, timoroso di Dio, ostinato sino alla testardaggine, imperturbabile. Lo Slavo, generoso e crudele, estremamente volubile, ancora per metà barbaro ma attratto dagli studi e dal progresso delle nazioni europee con integra passionalità»⁴³. Un selvaggio che ammira l'Europa. Qui sembra che la Russia intenda rimanere estranea alla linea germanica della cultura romano-germanica, la sua estraneità alla tradizione carolingia diventa determinante. Tuttavia, la Russia attrae Ranke

⁴² L. von Ranke, *Die Grosse Mächte*, p. 36 (*Le grandi potenze*, p. 73).

⁴³ Ivi, p. 27, (p. 63).

perché è un organismo storico “duale”, nel senso del carattere slavo-greco che forma un'altra “coppia” speculare a quella del carattere romano-germanico, e che sembra contenere la potenzialità per diventare nazione. Nonostante ciò, la Russia appare in Ranke più una potenza che una nazione, perché una nazione sta nel sistema con altre mentre la Russia appare prendere parte dall'esterno a quello delle nazioni romano-germaniche e al tempo stesso trovarsi isolata in Asia dove il suo compito storico è di proteggersi dall'Europa e allo stesso tempo finire con il proteggerla dall'Asia in cui essa stessa si trova. La Russia rimane esterna alla tradizione imperiale carolingia, e convertita da Costantinopoli, diventa in rapporto alla Polonia, slava ma europea, un grande mondo cristiano, vicino e avversario.

Soprattutto il ruolo storico-mondiale della Russia consiste nell'aver protetto con la forza dei barbari l'Europa dall'Impero Mongolo, anch'esso barbarico. Questa funzione corrisponde quindi a un pattern specifico: quello di una nazione/non nazione, di rilievo storico-mondiale, intermedia tra mondi storici in conflitto e quindi essa stessa conflittuale.

Bibliografia

- P. G. Bietenholz, *Historia and Fabula. Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age*, Leiden, 1994.
- A. Boldt, *Ranke and the idea of Europe* (2015); ResearchGate, Methods, DOI: 10.13140/RG.2.1.4455.4320.
- A. Boldt, *The Life and Work of the German Historian Leopold von Ranke. An Assessment of His Achievement*, New York, 2014.
- A. A. De Melo, *Weltgeschichte in Göttingen. Eine Studie über das spätaufklärerische universalhistorische Denken 1756-1815*, Bielefeld, 2014.
- S. Di Bella S., *The “Barbarian’s Heart was Pierced”. On the Historical Birth of Spirit*, Proceedings of the 33rd meeting of the Internationale Hegel-Gesellschaft, (forthcoming, «Hegel Jahrbuch»).
- P. Fiorentini, *Augustin Thierry. Storiografia e politica nella Francia della Restaurazione*, Catania, 2003.
- W. P. Fuchs, *Was heist das: ‘bloss zeigen, wie es eigentlich gewesen?’*, in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht», 11, 1979, pp. 655-667.
- D. Fulda, *Wissenschaft aus Kunst. Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung 1760-1860*, Berlin, 1996; Süssmann Johannes, *Geschichtsschreibung oder Roman? Zur Konstitutionslogik von Geschichtserzählungen zwischen Schiller und Ranke*, Frankfurt a. M., 2000.
- S. Gruzinski, *La macchina del tempo. Quando l'Europa ha iniziato a scrivere la storia del Mondo*, Milano, 2018.
- J.-L. Hée, *L'Europe de Leopold von Ranke*, in «Cahiers d'Études Germaniques» Historiographie allemande au XIXe siècle. numéro 40, 2001/1, pp. 115-131.

- A. H. Heeren, *Handbuch der Geschichte des europäischen Staatensystem und seiner Kolonie*, Rößen, Göttingen, 1809.
- G. J. Henz, *Ranke's fälschlich so gennante Vorträge Über die Epochen der neurnern Geschichte. Eine Untersuchung zu Schein und Sein der Überlieferung*, in «Deutsches Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», III (2009), pp. 408-451.
- H. Holborn, *History and the Humanities*, New York, 1972.
- W. v. Humboldt, *Il compito dello storico*, in *Scritti Filosofici*, a cura di G. Moretto e F. Tessitore, Torino, 2004.
- S. Marchand, *Herodotus and the Embarrassments of Universal History in Nineteenth-Century Germany*, in «The Journal of Modern History», 95, no. 2, June 2023, pp. 308-348.
- K. Maurer, *The Rhetoric of Literary Realism in Leopold von Ranke's historiography*, in «Clio. a Journal of Literature History and the Philosophy of History», 3, 35, pp. 309-328.
- S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Roma-Bari, 1966, vol. 2, pp. 359-370.
- L. von Ranke, *Die Grosse Mächte. Fragmente historischen Ansichten*, in «Historish-Politische Zeitschrift», hrsg. von L. v. Ranke, II, 1, Berlin, 1833, pp. 1-51 (*Le grandi potenze. Frammento di visioni storiche*, in *Storia Storiografia Politica*, cit., pp. 51-84).
- L. von Ranke, *Die letzten Unruhen in Bosnien. 1820-1832*, in «Historisch-politische Zeitschrift», , Berlin, 1834 v. 2, pp. 233-304.
- L. von Ranke, *Die serbische Revolution*, Hamburg, Friedrich Perthes, 1829; *Die serbische Revolution. Aus serbischen Papieren und Mittlheilungen.*, Berlin, 1844.
- L. von Ranke, *Dikat vom Mai 1869*, in L. von Ranke, *Zur eigenen Lebensgeschichte*, hrsg. von A. Dove, Sammtliche Werke, Bde. 54-54, Leipzig, 1890.
- L. von Ranke, *Erwiderung auf Heinrich Leo's Angriff*, in «Hallische Literaturzeitung», 1828, Mai, Nr. 131, poi in L. von Ranke, *Sämmtliche Werke*, Bd. 53/54, Leipzig, 1890, pp. 193-199 (*Replca all'attacco di Heinrich Leo*, in L. von Ranke, *Storia Storiografia Politica*, cit., 33-40).
- L. von Ranke, *Fürsten und Völker von Süd-Europa im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert. Vornehmlich aus ungedruckten Gesandtschaftsberichten*, Bd.1, *Osmanen. Die spanische Monarchie*, Berlin, 1827.
- L. von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, Bd. 1, Leipzig und Berlin, 1824.
- L. von Ranke, *Serbien und die Türkei im 19. Jahrhundert*, Leipzig, 1879.
- L. von Ranke, *Storia Storiografia Politica*, a cura di S. Di Bella, con una nota di F. Tessitore, Napoli, 2015.
- L. von Ranke, *Über die Epochen der neurnern Geschichte*, hrsg. von T. Schieder u. H. Berding, München, 1975.
- L. von Ranke, *Über die Verwandtschaft und den Unterschied der Historie und der Politik*, in L. von Ranke, *Abhandlungen und Versuche*, Sämmtliche Werke, Bd. XXIV, Duncker & Humblot, Leipzig, 1877, pp. 280-293 (trad., L. von Ranke, *Sull'affinità e la differenza di storiografia e politica*, in L. von Ranke, *Storia Storiografia Politica*, cit., pp. 117-128).
- L. von Ranke, *Vorlesungseinleitungen*, hrsg. von V. Dotterweich und W. P. Fuchs, München, 1975.
- L. von Ranke, *Zur orientalischen Frage: Gutachten im Juli 1854 Sr. Majestät König Friedrich Wilhelm IV vorgetragen Gutachten im Juli 1854 Sr. Majestät König Friedrich Wilhelm IV vorgetragen*, in «Historische Zeitschrift», 1865, v. 13, pp. 406-433.
- E. Schulín, *L'idea di Oriente in Hegel e Ranke*, a cura di M. Martirano, con una presentazione di F. Tessitore, Napoli, 1999.

- Su Shih-Chieh, *Modern Nationalism and the Making of a Professional Historian. The Life and Work of Leopold von Ranke*, Bethesda, 2013.
- F. Tessitore, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, 1995-2000.
- V. Venancio Moreira, *A contribuição de Leopold von Ranke para as Relações Internacionais na Questão Oriental*, in «Mosaico», 2021, n. 21, pp. 226-248.

Annunziata Berrino

L'Oriente e l'Europa orientale nel turismo tra secondo Ottocento e primi anni del Novecento

1. *Russi nelle località turistiche dell'Europa occidentale*

A metà del XIX secolo nelle società europee la cultura turistica, che allora era in fase di elaborazione, concepiva l'Oriente come una dimensione immaginaria, caratterizzata dall'esotico e dal premoderno, geograficamente collocata sulla riva sud del Mediterraneo. A partire dalla campagna di Napoleone Bonaparte in Egitto e con il progressivo consolidarsi degli interessi geopolitici delle potenze europee nell'area mediterranea, sulla quale il controllo dell'Impero Ottomano si indeboliva, il turismo inglobò quell'Oriente nelle proprie pratiche di viaggio e di soggiorno. Lo storico turco Edhem Eldem nel 2010 ha efficacemente definito questa dimensione come un «Orient de consommation»¹, nel quale il turismo operò con tutta la sua complessità di fenomeno della modernità occidentale. In una pratica turistica nella quale uomini e donne ricercavano una tregua alla loro partecipazione alla modernità², l'Oriente prometteva non solo alterità alla quotidianità, bensì anche «un turbamento più protratto e intenso», come ha scritto Attilio Brilli³.

Un parziale spostamento del riferimento geografico dell'Oriente nell'immaginario turistico avvenne a seguito del miglioramento delle comunicazioni, favorito dalla seconda rivoluzione industriale. Su scala globale, l'apertura del Canale di Suez nel 1869 estese gli interessi turistici all'Oriente Estremo, l'Asia orientale, inaugurando la pratica del giro del mondo, resa possibile dall'intermodalità tra trasporto ferroviario e marittimo⁴.

¹ E. Eldem, *Un Orient de consommation*.

² A. Berrino, *Storia del turismo in Italia*, p. 10.

³ A. Brilli, *Il viaggio in Oriente*, p. 9.

⁴ A. Berrino, *Storia del turismo in Italia*.

Invece con riguardo all'Europa, alla quale fa riferimento questo contributo, furono la linea ferroviaria dell'Orient Express, inaugurata nel 1883, e il potenziamento delle linee di navigazione a dare forma all'immaginario turistico di un Oriente europeo, ma, come è noto, il processo, comunque contraddittorio, fu drammaticamente interrotto dal primo conflitto mondiale.

2. *La difficile integrazione della Russia europea nel sistema turistico occidentale*

Uno dei primi temi che emerge dall'analisi della pubblicistica specializzata è che la Russia europea ebbe difficoltà a integrarsi nella formazione del sistema turistico occidentale, ma non a parteciparvi. Disponiamo, infatti, di numerosi studi di storia del turismo, in particolare di impostazione prosopografica, che documentano che per tutto il XIX secolo e fino alla Prima guerra mondiale nelle località occidentali più accreditate per servizi e frequentazioni furono numerosi gli uomini e le donne che provenivano dalle aree fredde dell'Europa orientale, specificando in molti casi che erano russi. Fin dagli anni '30 e '40 la loro presenza è documentata nelle grandi stazioni di acque e bagni del centro Europa, che erano attraenti grazie alla mondanità e al gioco d'azzardo, oppure in quelle climatiche mediterranee, che offrivano un clima invernale mite; tutte quelle destinazioni venivano raggiunte mediante lunghi trasferimenti in carrozza o via mare.

In un lavoro che ricostruisce le vicende delle località termali di centro Europa dal primo Ottocento al Novecento, lo storico americano David Clay Large ha dedicato un intero capitolo ai frequentatori russi di Baden Baden, di Wiesbaden e di altre località centro europee, analizzando come la componente russa partecipò alla pratica del soggiorno alle acque e ai bagni; una pratica che, secondo la storiografia più recente, contribuì alla costruzione dell'identità europea moderna⁵. Non a caso la produzione culturale generata da quelle esperienze di incontro tra Occidente e Oriente è vastissima: nella musica, nelle arti figurative, nella letteratura. Il soggiorno in località climatiche e balneari europee di russi, esponenti dei segmenti sociali alti, fu un fenomeno di assoluto rilievo per la storia delle società

⁵ J. K. Walton, *Health, sociability, politics and culture*; D.C. Large, *L'Europa alle terme*.

europee, anche se non fu in grado di spingere la Russia a integrarsi in quel sistema transnazionale di servizi turistici che si stava strutturando in Europa.

Un'analisi condotta su un raro libro di firme – una tipologia di fonte di grande interesse per la storia del turismo⁶ – di un piccolo albergo di Casamicciola dell'isola di Ischia nel golfo di Napoli, sopravvissuto al terremoto del 1883, documenta l'arrivo di 44 russi tra il 1864 e il 1883⁷: certamente nella stessa struttura e negli stessi anni gli arrivi di inglesi furono 10 volte più numerosi, e gli arrivi di americani e francesi furono di numero doppio, ma quel numero di russi in una località non facilmente raggiungibile va considerato un dato importante, che può essere interpretato grazie ad alcune ricerche recenti che offrono approfondimenti di notevole interesse⁸.

Nel 2016 Evgenii Anisimov, Alexandra Bekasova e Ekaterina Kalemeneva hanno ricordato che per il lungo Ottocento è molto difficile stabilire quanti russi facessero turismo, perché i dati sono frammentari, essendo il sistema dei trasporti interni, ad esempio, in parte privato e in parte pubblico. Se a metà secolo i russi che utilizzavano diligenze erano decine di migliaia ogni anno, a partire dagli anni '50-'60 le compagnie di navigazione servirono centinaia di migliaia di viaggiatori. Più tardi, solo ai primi del Novecento la rete ferroviaria fu utilizzata da milioni di passeggeri e facilitò l'avvio di un turismo interno: certamente pochi viaggiarono su lunghe distanze, ma dal 1913 oltre centomila persone furono attratte dalle località termali collocate in province distanti da San Pietroburgo e da Mosca⁹.

Nei decenni di secondo Ottocento nella geografia turistica russa emersero alcune regioni, a seguito dell'attivazione di specifici sistemi di trasporto: negli anni '50 la fondazione di compagnie di navigazione a vapore portarono frequentazioni lungo il fiume Volga; negli anni '60 fu la volta della Penisola di Crimea sul Mar Nero, servita da compagnie di navigazione marittima e dagli anni '70 anche dalle ferrovie; la Finlandia e le province baltiche attrassero dagli stessi anni '70, grazie ai collegamenti ferroviari; infine, dalla fine degli anni '90, la costruzione della Transiberiana spinse i viaggiatori verso la Siberia, gli Urali e il lontano Oriente.

⁶ K. James - P. Vincent, *The guestbook as historical source*.

⁷ A. Berrino, *Tra prossimità e internazionalità nel golfo di Napoli*.

⁸ S. Layton, *Contested Russian Tourism*.

⁹ E.V. Anisimov - A. Bekasova - E. Kalemeneva, *Books that link worlds*, p. 185.

Non a caso l'editoria specializzata in turismo, in particolare la guidistica, trovò spazio di diffusione solo a fine Ottocento nella Russia tardo imperiale, con un notevolissimo ritardo rispetto all'Europa occidentale, e solo quando iniziarono a comparire le prime imprese di servizi utili al turismo, che crearono una proficua rete di scambio con l'editoria. D'altra parte, chi si muoveva all'interno del Paese aveva necessità di avere soprattutto informazioni pratiche su alloggi, trasporti e servizi.

Guerra e rivoluzione non solo interruppero quel primo turismo interno, ma ne distrussero la documentazione, una criticità più volte segnalata dalla ricerca contemporanea.

Tuttavia, l'allestimento dei primi servizi per il turismo interno non fu evidentemente sufficiente a incoraggiare i ben più esigenti viaggiatori provenienti dall'Europa occidentale.

Sappiamo che le condizioni dei trasporti internazionali non scoraggiavano i flussi che dall'Europa orientale si muovevano verso quella occidentale, dalla quale erano fortemente attratti, ma al contrario l'Est europeo, ancora a fine Ottocento, a causa delle sue condizioni generali di arretratezza, attrasse solo viaggiatori e viaggiatrici esperti, che avevano il profilo e la fama di esploratori; le steppe della Russia erano riservate a loro – così leggiamo nelle pagine della rivista del Touring club italiano – ovvero a uomini e donne facoltosi, come la nobildonna Giuseppina Freganeschi di Milano, che aveva fatto viaggi importanti, dall'Islanda all'Egitto, compiendo anche il giro del mondo percorrendo «la classica via Suez-India-Giappone-Stati Uniti», oppure a veri e propri *globetrotter*, come Luigi Masetti (1864-1940), un mazziniano, che aveva viaggiato in bicicletta in Marocco, in Norvegia fino a Capo Nord, e proseguito in Russia, dove nel 1900 aveva incontrato Lev Tolstoj (1828-1910)¹⁰.

Ai primi del Novecento, dunque, un viaggio di natura diportistica attraverso i vasti spazi dell'Europa dell'Est faceva ancora notizia e veniva assimilato a un'esplorazione.

Negli stessi decenni di secondo Ottocento la modernità occidentale, col suo inarrestabile carattere acquisitivo, effettuava un monitoraggio continuo delle condizioni delle regioni dell'Impero zarista, a partire dalle connessioni marittime e terrestri.

¹⁰ O. Brentari, *Luigi Masetti*.

La prima criticità che emergeva era l'assenza di collegamenti ferroviari diretti. L'Orient Express, il servizio ferroviario di lusso di fondazione belga, partiva da Parigi e finiva a Istanbul, ma, a dispetto del nome, in realtà lambiva appena l'Oriente europeo, e non sfiorava nemmeno la Russia; infatti, dopo aver toccato Strasburgo, Monaco di Baviera e Vienna, il treno deviava verso sud est, fermando a Budapest e a Bucarest per terminare la sua corsa a Costantinopoli.

La risposta della Russia all'Orient Express fu il Grand Express Nord, che in 3-4 giorni di viaggio consentiva di andare da Mosca o da Pietroburgo a Berlino o Parigi sempre con servizi di lusso; tuttavia, sulle sue tratte la Russia utilizzava uno scartamento più largo rispetto a quello delle ferrovie europee, motivo per il quale i passeggeri erano costretti a cambiare treno. L'alternativa era adattare le carrozze. Infatti, a Varsavia, dove mutava lo scartamento, le vetture transitavano su una fossa, che consentiva ai tecnici di cambiare gli assi.

A Varsavia, dove muta lo scartamento, le vetture passano su di una fossa e vi subiscono il cambiamento degli assi. Il viaggiatore continua tranquillamente a dormire o a pranzare o a leggere e nulla sa del mutamento di calzata che il treno subisce¹¹.

Dunque, non esistevano linee dirette che collegassero l'Europa occidentale con quella orientale, e per raggiungere Pietroburgo o Mosca bisognava utilizzare linee ferrovie che arrivavano e partivano da Vienna o da Berlino. Nel 1901 un confronto tra le velocità dei treni nei diversi Paesi registrò ancora la pesante arretratezza della Russia: gli Stati Uniti avevano treni espressi capaci di correre oltre i 145 chilometri l'ora, in Francia si attestavano tra gli 80 e 90 chilometri l'ora, Germania e Austria-Ungheria tra 70 e 75, in Italia i treni correvano a 63 chilometri l'ora, ma in Russia non superavano i 50¹².

Anche se le difficoltà poste dai collegamenti ferroviari tra Europa occidentale e Russia europea erano oggettive, come si è già detto, esse non furono ostacolo al turismo. Uno studio pubblicato dal centro di ricerca del Touriseum di Merano documenta la presenza di una colonia russa in Sud Tirolo tra il 1881 e il 1914; in quegli anni un servizio ferroviario di lusso collegava Pietroburgo, capitale

¹¹ F. Tajani, *I treni di lusso*.

¹² *Velocità dei treni*.

dell'Impero zarista, a Merano, via Vienna. Merano, allora collocata nei territori dell'Impero asburgico, era una località climatica mondana ben accreditata e capace di offrire servizi molto avanzati e applicazioni terapeutiche innovative¹³. Qui, come altrove, l'alta società russa rappresentava una quota di mercato turistico molto interessante, perché aveva un'alta capacità di spesa.

Anche l'Italia apprezzava la ricchezza apportata dai russi e molte località climatiche se ne avvantaggiarono, ad esempio in Liguria e nel golfo di Napoli, tanto che la direzione delle Ferrovie italiane nel 1913 – in anni in cui ancora l'attività di propaganda non era di competenza statale – attuò nell'impero zarista uno dei primi programmi di promozione all'estero, allo scopo di invitare i russi a effettuare soggiorni in Italia¹⁴.

Oltre ai treni, anche le automobili ebbero difficoltà a penetrare nel Paese come mezzo di trasporto, mentre la stampa occidentale specializzata in turismo pensava che proprio in Russia fossero un mezzo ideale per coprire l'ampiezza delle pianure e le grandi distanze. Inoltre, il freddo dei lunghi inverni era un limite effettivo al turismo automobilistico, così come un immaginario consolidato definiva la Russia un Paese privo di luoghi pittoreschi e dunque poco attraente per i *touristes*. Anche a questo proposito il paragone con gli Stati Uniti era argomento immancabile: oltre Atlantico le automobili si erano subito diffuse proprio a vantaggio delle aree rurali, mentre in Russia erano proprio i contadini i peggiori nemici dell'automobile; inoltre, gli *chauffeurs* russi mostravano «poca abilità a maneggiare i complicati meccanismi» automobilistici¹⁵.

In conclusione, l'affermazione di una rete transnazionale di servizi turistici tra Oriente e Occidente incontrava ostacoli eterogenei, ulteriormente accentuati da un assetto politico autoritario e diffidente nei confronti della modernità.

3. *Un debole associazionismo di turisti attivi*

Negli ultimi anni dell'Ottocento nei diversi Paesi europei si costituirono associazioni turistiche, molto attive nella promozione della pratica turistica, quasi

¹³ B. Marabini Zoeggeler - M. Talalay, *San Pietroburgo - Merano*.

¹⁴ *Argomenti turistici discussi a Montecitorio*.

¹⁵ *Il commercio degli automobili in Russia*.

tutte ispirate e sostenute dalle culture nazionali. Il modello di club, denominato Touring, fu elaborato nel Regno Unito e fu ben presto riprodotto negli altri Paesi dell'Europa occidentale. In Russia il Touring si formò nel 1894, lo stesso anno che in Italia, ma fin da subito nonostante avesse un notevole numero di consoli, disseminati anche nelle più lontane città della Siberia e dell'Asia centrale, visse tra mille difficoltà. Nel 1899 il Touring club russo aveva un bilancio pari a 15 mila lire e contava poco più di mille soci – in Italia in quello stesso anno le entrate superarono le 100 mila lire, e i soci furono oltre 17 mila. I numeri russi erano comunque importanti, «considerando la limitata libertà d'azione concessa dalle autorità a simili sodalizi e lo stato del ciclismo e del turismo, ancor poco sviluppati in Russia».

Tutti i soci, che versavano 2 rubli l'anno, ricevevano mensilmente la rivista «Russkij Turist», di una trentina di pagine, ma si sapeva che avevano poca libertà d'azione, a causa delle limitazioni imposte dal governo all'associazionismo e alle difficoltà che incontrava la diffusione del ciclismo. Nello statuto e nel regolamento interno il Touring russo aveva dovuto aggiungere articoli che proibivano ai soci di convocare riunioni e di organizzare passeggiate collettive senza prima darne avviso agli organi di polizia; infine, aveva dovuto vietare l'associazione a persone di cosiddetta «bassa forza»¹⁶, mentre altrove i club erano realmente interclassisti e anzi erano connotati da scambi sociali molto intensi, sostenuti proprio dalla pratica cicloturistica.

Ai primi del Novecento il Touring russo presentava anche divisioni interne: due sedi a Pietroburgo e una a Mosca – ciascuno con un proprio organo mensile – nessuna delle quali riusciva ad aiutare il ciclismo a diventare turismo¹⁷. Si era costituito anche un terzo sodalizio, di carattere più sportivo e aristocratico, che appariva un po' più attivo, l'Unione ciclistica russa, l'«Union», che era stata riconosciuta dal governo nel 1897. Anch'essa aveva sede a Pietroburgo e aveva per scopo di affratellare i nazionali, di far loro meglio apprezzare il Paese e di facilitare i viaggi che gli stranieri facevano in Russia. Tuttavia, era ben nota la diffidenza verso l'uso delle biciclette, definite «invenzione di Satana»¹⁸, in particolare se utilizzate dalle donne, e le difficoltà poste dai fabbricanti russi all'importazione

¹⁶ *Fra i Touring esteri.*

¹⁷ *Cronaca dei Tourings Esteri.*

¹⁸ *Quel che si scrive del Touring.*

di telai e componentistica, sui quali il governo imperiale aveva posto pesanti dazi di entrata, così come sulle biciclette intere.

A queste condizioni, era oggettivamente difficile organizzare viaggi sociali o escursioni. Il Touring di Mosca era riuscito a realizzare solo un itinerario lungo 211 verste (una versta 1066,52 metri), che da Mosca andava a «Torgioc», ovvero Toržok, collocata a circa 250 chilometri a nord ovest di Mosca.

La debolezza dell'associazionismo di turisti attivi all'interno del Paese rese difficile l'integrazione della Russia nelle istituzioni turistiche internazionali, perché fino alla Prima guerra mondiale proprio i Touring rappresentavano i governi nazionali, che erano ancora privi di rappresentanti ufficiali del turismo, negli organismi internazionali. L'associazione più importante fu certamente la Liat, Ligue internationale des associations turistes, alla quale la Russia partecipò molto poco, anche se non mancarono opportunità e sforzi per potenziare gli scambi. Sappiamo ad esempio che nel 1906 il Touring club de Russie fu presente all'VIII congresso Liat organizzato dal Touring club italiano a Milano, dove giunse il presidente della sezione di Riga dell'Union Vélocipedique Russe, Karl von Reissner¹⁹. Milano in quell'anno promosse un'Esposizione in occasione dell'apertura della galleria del Sempione e fu un evento di grande importanza, teso a celebrare le conquiste dell'industria ferroviaria. Solo alla vigilia dell'inaugurazione lo zar Nicola II di Russia consentì al Ministero del commercio e dell'industria di parteciparvi, allestendo in tempi serrati un padiglione. Arrivarono così a Milano molti industriali russi, che ottennero un certo successo di pubblico. Il Touring club italiano colse allora l'occasione per presentare la Russia ai propri soci in poche battute: il Paese aveva una popolazione di 140 milioni di persone e occupava due terzi del continente europeo e un terzo di quello asiatico; era un Paese ricco di carbon fossile, ferro e altri minerali, e, pur vantando un certo sviluppo industriale, restava principalmente un Paese agricolo, tanto che una parte del padiglione era dedicata alle piccole industrie che operavano in ambienti rurali. Per la prima volta fu presentato al pubblico italiano quel sistema produttivo, che utilizzava il lavoro a basso costo dei contadini, i quali, a causa della rigidità del clima, avevano disponibilità di tempo per ben 7-8 mesi l'anno; quelle piccole imprese erano sostenute dal governo centrale e dalle amministrazioni provinciali,

¹⁹ F. Johnson, *L'ottavo Congresso della L.I.A.T.*

che le proteggevano dalla concorrenza della grande industria. Quel sistema manifatturiero produceva non soltanto articoli comuni di uso domestico, ma anche articoli fini e di valore artistico che si ritrovavano in ogni ambiente, da quelli più semplici a quelli aristocratici. All'Esposizione del Sempione la Russia presentò comunque soprattutto vasi in diaspro, come quelli lavorati per il palazzo imperiale nella fabbrica di Ekaterinenburg, fondata nel 1765. La partecipazione della Russia all'Esposizione del Sempione nel 1906 fu accompagnata da un commento semplice e significativo da parte della redazione della rivista del Touring club italiano: andavano considerate le condizioni politiche interne della Russia di quel momento, «la quale pur troppo, in alto ed in basso, [aveva] da pensare bene ad altro che alle Esposizioni!»²⁰.

4. La Bosnia Erzegovina: un vicino Oriente europeo

In quegli stessi anni di fine Ottocento e primo Novecento, mentre la pubblicistica turistica registrava e valutava con puntigliosità i lenti progressi della Russia nell'ambito dei servizi, la forza espansiva e acquisitiva del turismo iniziò a cercare un Oriente prossimo, europeo, che risultasse accattivante per quanti non potevano o non intendevano spingersi fino in Africa o in Asia. A lungo la storia del turismo ha ignorato la presenza del turismo nelle regioni dell'Europa orientale, in particolare Sud-Orientale, parlando di un'inaccessibilità dovuta a una generica arretratezza accompagnata da una violenza diffusa.

Sappiamo invece che a fine Ottocento la ricerca di luoghi premoderni alimentò una domanda di turismo sempre più consistente, espressa da esponenti della *upper class* delle regioni nordoccidentali e generata come contrapposizione o semplice alterità al rapido ulteriore rafforzamento dell'aggressività dei paesaggi, anche sociali, delle aree urbanizzate e industriali. Si pensi alla sempre maggiore attrazione delle province sudorientali italiane della Puglia, dove la cultura turistica fu attratta dal sistema abitativo delle costruzioni in pietra, i trulli, individuati come arcaici. L'archeologo François Lenormant (1837-1883) scrisse che viaggiare attraverso la Puglia era consigliabile solo a coloro che avevano già avuto occasione

²⁰ *Esposizione di Milano del 1906*: per la Russia in particolare pp. 268-269.

di viaggiare nei Paesi orientali, mentre lo storico dell'arte Émile Bertaux (1869-1917) e lo scrittore Gabriele D'Annunzio (1863-1938) descrissero ripetutamente le abitazioni a trulli assimilandole ad attendamenti e collocandoli in un immaginario vagamente orientaleggiante e coloniale. In quel caso fin dai primi anni del Novecento l'intero insediamento di Alberobello, oggetto di un pioneristico provvedimento governativo di tutela nel 1910, alimentò da allora un esile ma continuo e ininterrotto flusso di visitatori, divenendo uno dei più resistenti caratteri iconici di un'Italia premoderna e rurale nell'ambito del turismo nazionale²¹.

Alla vicenda di Alberobello è possibile accostare quella della Bosnia Erzegovina, che in quegli stessi anni, tra fine Ottocento e inizio Novecento, emerse per breve tempo nella geografia turistica europea proprio in virtù dei suoi caratteri premoderni e rurali, ma che ebbe sviluppi diversi, frutto di una particolare combinazione di intervento pubblico statale e di interesse privato di operatori turistici. Si trattò di un'operazione complessa, che è stata ripresa in uno studio recente dalla studiosa di letterature comparate Ross Cameron²² e di cui vale la pena analizzarne qualche aspetto, inquadrandolo brevemente nel contesto geopolitico del tempo.

Nel 1878 un trattato sottoscritto a Berlino ridefinì, limitandoli, i possedimenti ottomani in Europa; la Turchia, infatti, era stata sconfitta dalla Russia, che, nella speranza di estendere la sua influenza verso il Mediterraneo, aveva sostenuto le sollevazioni degli slavi cristiani nei territori dell'Impero ottomano in Europa. Con quel trattato del 1878 l'amministrazione della Bosnia Erzegovina fu assegnata all'Austria-Ungheria, che l'avrebbe annessa nel 1908.

Rispetto alla modernità, il Paese si presentava incontaminato e soprattutto era praticamente sconosciuto al turismo organizzato; per questi fattori, la Bosnia Erzegovina appariva una meta ideale per quanti erano alla ricerca dei caratteri esotici e autentici assegnati idealmente all'Oriente. A partire dagli anni '90 dell'Ottocento la regione era stata esplorata e descritta da viaggiatori individuali che avevano definito la Bosnia Erzegovina come paese incontaminato dalla civiltà industriale, con tracce evidenti dell'eredità culturale ottomana e che una cultura contadina del tutto preservata. Un immaginario del genere era destinato

²¹ A. Berrino, *I trulli di Alberobello*.

²² R. Cameron, *An Oriental Holiday*.

a far presa nel pubblico britannico, che stava elaborando un crescente sospetto verso il cosmopolitismo e verso gli effetti degenerativi della cultura urbana. La letteratura turistica dedicata alla Bosnia Erzegovina prometteva un Paese in cui i visitatori potevano sperimentare una cultura «orientale» e rurale incontaminata, ma che aveva beneficiato degli interventi del governo austro-ungarico che aveva apportato civiltà e sicurezza.

Con quella letteratura turistica l'amministrazione austro-ungarica della Bosnia Erzegovina cercava anche di combattere il malcontento sociale, spesso inquadrato in termini nazionalisti, stimolando lo sviluppo economico attraverso il turismo e cercando di far penetrare nella regione un'identità bosniaca condivisa tra le comunità musulmana, ortodossa e cattolica. Il governo locale incoraggiò dunque il turismo, diffondendo un'immagine positiva della Bosnia-Erzegovina secondo la quale l'Austria-Ungheria l'aveva trasformata in una destinazione pittoresca, pastorale e, soprattutto, sicura per i turisti.

Nel 1895 si confezionò una proposta di viaggio, da proporre al mercato inglese, assegnando a quel Paese dei vaghi caratteri esotici ed estranianti.



Fig. 1. *Route Map to Bosnia-Herzegovina*, in H. Moser, *An Oriental Holiday. Bosnia and Herzegovina. A Handbook for the Tourist*, drawings by Georges Scott, London, 1895, quarta di copertina.



Fig. 2. Eugène Pirou, Ritratto fotografico dello scrittore Henri Moser, Parigi 1900 (Eugène Pirou, *Exposition universelle de 1900 - portraits des commissaires généraux - Henri Moser*, 1900, Bibliothèque nationale de France – public domain).



Fig. 3 – Agence Rol, Ritratto fotografico del pittore e illustratore George Scott, Parigi? 1911 (Agence Rol, *Photographie du peintre Gerges Scott*, 1/4/1911, Gallica Digital Library, ID bt-v1b53112269r - public domain).

Le autorità austro-ungariche erano naturalmente interessate a sostenere ogni azione che legittimasse la loro amministrazione della Bosnia Erzegovina come missione civilizzatrice. Tra l'ultimo decennio dell'Ottocento e il primo decennio del Novecento il governo di Vienna, dunque, sostenne deliberatamente la promozione della regione, che fu presentata come una destinazione dai caratteri romantici, nei quali le eredità dell'impero ottomano si combinavano a una cultura contadina arcaica.

L'endorsement del progetto turistico fu fatto da scrittori di viaggi, in particolare da Henri Moser (1844-1923), anch'egli viaggiatore e scrittore, che fu impiegato dall'amministrazione viennese per promuovere il turismo presso il pubblico inglese e francese.

Moser scrisse un piccolo handbook *An Oriental Holiday* che fu pubblicato,



Fig. 4. La copertina del volume di H. Moser, *An Oriental Holiday. Bosnia and Herzegovina. A Handbook for the Tourist*, drawings by Georges Scott, The International Sleeping Car and European Express Trains Company, London, 1895.

promosso e finanziato dalla potente International Sleeping Car and European Express Trains Company che, come si legge sul frontespizio, aveva sede a Londra nella centrale Cockspur Street; ricordiamo che in quella stessa strada si concentravano gli uffici delle compagnie di navigazione transoceaniche, che esibivano manifesti, opuscoli e modelli di navi e di treni: era dunque la strada dove ci si recava per acquistare viaggi verso luoghi esotici.

Ma l'interesse del pubblico britannico per la Bosnia-Erzegovina durò pochi anni a causa delle crescenti tensioni politiche che si ebbero quando Vienna nel 1908 attuò l'annessione della Bosnia e per le crescenti rivalità che condussero al Primo conflitto mondiale.



Figg. 5-6. Georges Scott, La bandiera Bosnia ed Erzegovina nel trentennio austro-ungarico 1878-1908 e il logo della Compagnie Internationale des Wagon Lits (particolari della copertina del volume).

Quella vicenda resta tuttavia significativa, perché conferma non solo e ancora una volta come la letteratura turistica sia stata importante nella rappresentazione ideologica della nazione, ma che in quelle narrazioni rimandare all'Oriente significava far leva su un più forte bisogno di straniamento che caratterizza tanta parte della domanda turistica e che a questo scopo l'appartenenza di un territorio all'Oriente o all'Occidente poteva essere ridefinito a ogni esigenza.

Bibliografia

- E.V. Anisimov - A. Bekasova - E. Kalemeneva, *Books that link worlds: travel guides, the development of transportation infrastructure, and the emergence of the tourism industry in imperial Russia, nineteenth–early twentieth centuries*, in «Journal of Tourism History», vol. VIII, 2016, n. 2, pp. 184-204.
- Argomenti turistici discussi a Montecitorio*, in «Touring club italiano. Rivista mensile», anno XIX, n. 8, 1913, pp. 395-396.
- A. Berrino, *Storia del turismo in Italia*, Bologna, 2011.
- A. Berrino, *I trulli di Alberobello. Un secolo di tutela e di turismo*, Bologna, 2012.
- A. Berrino, *Tra prossimità e internazionalità nel golfo di Napoli: ammalati e turisti a Casamicciola d'Ischia (1864-1883)*, in «Città e storia», anno XIV, n. 1-2, 2019, pp. 53-74.
- O. Brentari, *Luigi Masetti*, in «Rivista mensile del Touring Club Italiano», anno VII, n. 1, 1901, pp. 1-8.
- A. Brilli, *Il viaggio in Oriente*, Bologna, 2009.
- R. Cameron, *'An Oriental Holiday': constructing Bosnia and Herzegovina as a destination in British tourist literature, c. 1890-1914*, in «Journal of Tourism History», vol. XV, 2023, n. 3, pp. 233-256.
- Cronaca dei Tourings Esteri*, in «Rivista Mensile del Touring Club Italiano», anno VII, n. 3, 1901, pp. 82-83.
- E. Eldem, *Un Orient de consommation*, Istanbul, Ottoman Bank Museum, 2010.
- Esposizione di Milano del 1906*, in «Rivista Mensile del Touring C.I.», anno XII, n. 9, 1906, n. 9, pp. 257-289.
- Fra i Touring esteri*, in «Rivista Mensile del Touring Club Ciclistico Italiano», anno V, n. 7, 1899, p. 14.
- Il commercio degli automobili in Russia*, in «Rivista Mensile del Touring C.I.», anno XII, n. 2, 1906, p. 59.
- K. James - P. Vincent, *The guestbook as historical source*, in «Journal of Tourism History», VIII, n. 2, 2016, pp. 147-166.
- F. Johnson, *L'ottavo Congresso della L.I.A.T.*, in «Rivista Mensile del Touring C. I.», anno XII, n. 6, 1906, p. 165-168.
- D.C. Large, *L'Europa alle terme. Una storia di intrighi, politica, arte e cura del corpo*, Torino, 2019.
- S. Layton, *Contested Russian Tourism: Cosmopolitanism, Nation, and Empire in the Nineteenth Century*, Boston, 2021.

- B. Marabini Zoeggeler – M. Talalay, *San Pietroburgo - Merano. Arrivano i russi*, Merano, 2015.
- H. Moser, *An Oriental Holiday. Bosnia and Herzegovina. A Handbook for the Tourist*, drawings by Georges Scott, London, The International Sleeping Car and European Express Trains Company, 1895.
- Quel che si scrive del Touring*, in «Rivista Mensile del T.C.I.», anno VIII, n. 8, 1902, p. 255.
- F. Tajani, *I treni di lusso*, in «Rivista mensile del Touring», anno XV, n. 1, 1909, pp. 23-28.
- Velocità dei treni*, in «Rivista Mensile del T.C.I.», anno VIII, n. 4, 1902, p. 134.
- J. K. Walton, *Health, sociability, politics and culture. Spas in history, spas and history: an overview*, in «Journal of Tourism History», IV, n. 1, 2012, pp. 1-14.

Filomena Fera

*Protestantesimo e Ortodossia a confronto:
il “potere formativo” della religione
tra Oriente e Occidente*

1. *Introduzione*

Una delle caratteristiche distintive dell'idealismo neokantiano della scuola del Baden a cavallo tra il XIX e il XX secolo risiedeva nella decisa rivalutazione dell'elemento religioso come «potenza culturale» [„*Kulturpotenz*“] *sui generis*», in grado di dispiegare «potenti forze formative [*Prägekräfte*] anche nelle condizioni moderne»¹. In Germania, difatti, a differenza di quanto accaduto nella Francia rivoluzionaria del 1789, non si era verificata alcuna rottura dei vincoli sociali tradizionali, ma, anzi, gli stessi processi di modernizzazione venivano avvertiti come una minaccia per la libertà dell'individuo messa in pericolo dalla pietrificazione meccanizzata di tutti gli ambiti della vita umana associata in conseguenza del trionfo del processo di razionalizzazione (nel senso della razionalità meramente formale) del mondo occidentale moderno. Da questo punto di vista la religione appariva ai pensatori tedeschi del tempo, e, in particolare, ai *Kulturwissenschaftler* che animavano la vita intellettuale della cittadina universitaria di Heidelberg², come una forza dinamica capace di rafforzare l'autonomia del singolo ponendolo produttivamente in contrasto con le logiche e le dinamiche del mondo secolare³. Rifiutando tanto la svalutazione positivista (soprattutto francese) del vecchio credo religioso come elemento irrazionale e superstizioso destinato ad essere so-

¹ F. W. Graf, *Puritanische Sektenfreiheit*, p. 48.

² Nel 1904 viene fondato ad Heidelberg il circolo di conversazione sui temi delle scienze religiose “Eranos”. La presenza in esso di numerosi studiosi delle più ampie *Kulturwissenschaften* (in maggioranza non teologi) offriva numerosi spunti di riflessione sul profondo intreccio della religione con tutte le sfere della vita spirituale (storia, politica, diritto, economica, arte, filosofia). Cfr. H. G. Kippenberg, *Introduzione*, pp. LXIII-LXV.

³ Cfr. E. Massimilla, *Il rifiuto del mondo*, pp. 307-308.

stituito dalla ragione quale fondamento della morale e della comunità politica, quanto la riduzione marxista della religione a mero riflesso sovrastrutturale delle condizioni economiche, gli studiosi tedeschi consideravano, piuttosto, la religione come una potenza che provoca una tensione con il mondo in virtù del precipuo rifiuto del mondo (*Weltablehnung*) proprio di ogni confessione religiosa quale elemento «altamente produttivo sul piano sociale»⁴.

È in questo contesto che si collocano gli studi che Max Weber dedica ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905) al carattere potenzialmente produttivo, persino rivoluzionario, dell'agire del puritano ascetico derivante dalla tensione della religione della redenzione etica con gli ordinamenti mondani della vita secolare. Una tensione che, se dal lato degli ordinamenti economici aveva favorito presso vasti gruppi di uomini il sorgere di caratteristiche essenziali all'affermazione della forma economica del capitalismo moderno (dominio razionale e metodico di sé unito al rifiuto di godere delle ricchezze mondane), dal lato degli ordinamenti politici aveva, allo stesso tempo, favorito il riconoscimento giuridico dei diritti umani e civili fondamentali contro le ingerenze dell'autorità mondana in questioni in cui soltanto la coscienza (religiosa) individuale è sovrana. Si tratta di temi e riflessioni che, com'è ben noto, fornirono il nucleo dei successivi saggi weberiani dedicati all'etica economica delle religioni mondiali (composti a partire dal 1915) poi raccolti nella postuma *Sociologia della religione*, oltre che dello scritto *Religiöse Gemeinschaften* (composto in prevalenza nel 1913) considerato come la "sociologia della religione" della fase di stesura prebellica dell'altra opera postuma *Economia e società*. Tuttavia, già agli inizi del XX secolo, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* fu accompagnata dalla coeva, o comunque di poco successiva, stesura dei due studi che Weber dedica alla rivoluzione russa del 1905, *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland* (1905-1906) e *Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus* (1906)⁵, nei quali lo studioso tedesco pure offre un'analisi delle possibilità di incidenza, in senso progressivo o conservatore, della Chiesa ortodossa rispetto alla possibilità di una trasformazione liberale dell'ordinamento autocratico russo sulla scia dei nuovi eventi rivoluzionari.

⁴ H. G. Kippenberg, *Introduzione*, p. LV.

⁵ Circa la rilevanza di questi due saggi tanto nel dibattito storiografico sulla Russia tra Otto e Novecento, quanto in relazione al pensiero politico dello stesso Weber, si veda F. Fera, *Max Weber e il liberalismo russo*.

Un confronto analitico e sistematico tra questi tre luoghi della produzione weberiana (lo studio su *L'etica protestante*, i saggi sulla Russia e le riflessioni politico-religiose delle due opere postume) si rivela pertanto essere particolarmente fecondo nei termini della statuizione di una compiuta comparazione tra le caratteristiche e le determinazioni sociali della religione tra Oriente e Occidente e, in particolare, tra il “potere formativo” del Protestantesimo occidentale e quello dell'Ortodossia russa nel loro rispettivo dispiegamento sociale.

2. L'origine religiosa dei diritti umani tra Weber e Jellinek

In una breve nota de *La situazione della democrazia borghese in Russia* Weber rimanda alle sue allora recenti indagini sul Protestantesimo ascetico per un ulteriore approfondimento del ruolo della religione nella genesi dei diritti fondamentali dell'individuo⁶. Ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* è infatti possibile trovare esplicitato quanto nel primo scritto sulla Russia era appena accennato rispetto al grado di influenza dei fattori religiosi nel campo politico. Si tratta, afferma Weber, di un'influenza

d'importanza [...] più fondamentale di quanto ritengano i ‘nient'altro che politici’ tra gli storici, che parlando di ‘grandi potenze’ intendono soltanto i grandi battaglioni con cui il buon Dio scende di solito sul *campo di battaglia*. Molte ‘potenze’ di questo genere non sono state ad esempio in grado di mettere fuori combattimento la frase della Bibbia: “si deve obbedire più a Dio che agli uomini”, *fin quando* dominò la fede di uomini risoluti [...] come quasi ovunque furono i Puritani⁷.

È proprio a tale monito biblico che Weber riconduce uno dei presupposti fondamentali della libertà moderna. Egli spiega a tal proposito come il Pietismo⁸ fu, ad

⁶ Cfr. M. Weber, *Zur Lage*, p. 164 n. 42; trad. it., *La situazione*, in M. Weber., *Sulla Russia*, p. 78 n. 4.

⁷ M. Weber, *Anticritica*, p. 271 n. 48.

⁸ Affermatosi nella seconda metà del XVII secolo sotto influenze puritane e calviniste, il Pietismo è considerato da Weber uno dei quattro «portatori storici del Protestantesimo ascetico»,

esempio, «uno dei principali portatori del principio della *tolleranza*»⁹ in virtù della sua stretta correlazione con il dogma della predestinazione¹⁰. Il principio dell'elezione divina escludeva, difatti, «nel suo fondamento, che lo Stato dovesse realmente favorire la religione con l'intolleranza. Con questo mezzo esso non poteva infatti salvare le anime»¹¹, poiché il destino di salvezza o di dannazione era già stato loro assegnato da Dio ancor prima della creazione del mondo. Di conseguenza: «quanto più veniva posto l'accento sull'appartenenza del predicatore e dei compagni di eucarestia alla schiera degli eletti, tanto più intollerabili diventavano [...] ogni interferenza nelle faccende della comunità da parte dei detentori del potere politico, spesso censurabili nella loro condotta»¹². Non è, dunque, un caso che, afferma Weber, «l'esercito di Cromwell si schierò per la libertà di coscienza, e il parlamento dei 'santi' addirittura per la separazione tra Stato e Chiesa, perché i suoi aderenti erano Pietisti devoti, e quindi per motivi religiosi *positivi*»¹³.

Tuttavia, a giudizio dello studioso tedesco, una tale ostilità nei confronti dell'autorità «si realizzò compiutamente soltanto sul terreno, per sua natura anti-autoritario, delle sette»¹⁴, e, in particolare, delle sette battistiche. Queste ultime portarono, infatti, fino alle estreme conseguenze il principio del rifiuto del controllo della «conferma» da parte del potere mondano ed ecclesiastico, in virtù dell'«enorme importanza che la dottrina battistica della salvezza attribuì al *controllo da parte della coscienza*, in quanto rivelazione individuale di Dio»¹⁵. Anche in questo caso, dunque, le richieste di tolleranza e libertà di coscienza venivano avanzate sulla base di motivi religiosi positivi riconducibili, però, non al principio della predestinazione, bensì a quello dell'illuminazione interiore. Secondo la teologia battista la *conquista* della salvezza poteva, infatti, avvenire «attraverso una rivelazione individuale, cioè attraverso l'azione dello spirito divino nel singolo

accanto al Calvinismo, al Metodismo e alle sette sorte dal movimento battistico. M. Weber, *L'etica protestante*, p. 81.

⁹ Ivi, p. 122 n. 115.

¹⁰ «Storicamente il principio dell'elezione mediante la grazia è stato [...] il punto di partenza dell'indirizzo ascetico comunemente designato come 'Pietismo'». Ivi, p. 120.

¹¹ Ivi, p. 122 n. 115.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ M. Weber, *Le sette protestanti*, p. 198.

¹⁵ Ivi, p. 147 (corsivo mio).

e *soltanto* attraverso di essa»¹⁶. I battisti, spiega Weber, hanno, di conseguenza, sempre tenuto fede, «nel modo più deciso e intimamente più coerente», al principio fondamentale che solo i soggetti “personalmente rinati” potessero far parte della comunità religiosa, motivo per il quale rifiutavano «ogni carattere ‘istituzionale’ della Chiesa e ogni interferenza della potenza mondana»¹⁷.

Dalla dottrina della testimonianza interiore dello spirito derivava, inoltre, la decisa volontà dei Battisti di «*evitare* il ‘mondo’, cioè ogni rapporto non assolutamente necessario con la gente mondana»,¹⁸ che avrebbe inevitabilmente ostacolato la venuta dello spirito nella coscienza del singolo. Si tratta, precisa Weber, di una forma di rifiuto del mondo che dominò soprattutto le prime comunità di Battisti, e che venne poi progressivamente indebolendosi presso le generazioni successive, lasciando, tuttavia, in retaggio duraturo il principio dell’«incondizionato *ripudio di ogni ‘divinizzazione della creatura’* come diminuzione della reverenza dovuta a Dio solo»¹⁹. Principio che nel caso, ad esempio, dei Quaccheri si manifestava concretamente quando essi rifiutavano di togliersi il cappello o di inchinarsi di fronte all’autorità, o, ancora, quando ripudiavano l’uso delle armi o il giuramento militare. Gestì apparentemente insignificanti, ma in realtà, sottolinea Weber, cruciali in vista della futura affermazione delle libertà fondamentali degli individui. Se è, infatti, vero che la frase biblica in base alla quale “bisogna obbedire più a Dio che agli uomini” «è ben lungi dall’essere stata l’unico fondamento dell’individualismo politico»²⁰, è altresì vero, afferma Weber, che

l’ancoramento *religioso* del principio del rifiuto di ogni autorità umana in quanto ‘divinizzazione della creatura’ e svalutazione dell’*unico Dio* e della sottomissione incondizionata della propria volontà dovuta alla sua legge – quale si presenta nel modo più netto tra i Quaccheri, ma in forma meno coerente in tutte le sette ascetiche – questa derivazione dell’«ostilità all’autorità» per motivi religiosi *positivi* ha costituito nei paesi puritani il fondamento ‘psicologico’ storicamente decisivo della ‘libertà’²¹.

¹⁶ Ivi, p. 142.

¹⁷ Ivi, p. 122 n. 115.

¹⁸ Ivi, p. 143.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ M. Weber, *Anticritica*, p. 271 n. 48.

²¹ M. Weber, *L’etica protestante*, p. 123 n. 115.

Una tale ricostruzione della genesi della libertà moderna trovava un'importante conferma nelle ricerche condotte da Georg Jellinek ne *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1895). Non v'è, del resto, dubbio che le opinioni di Weber circa l'origine dei diritti umani siano state fortemente influenzate dal testo dello studioso austriaco, a cui di fatto Weber stesso rimanda, in più occasioni, per un'adeguata comprensione della «storia dell'origine e del significato *politico* della 'libertà di coscienza'»²². Nell'opera in questione Jellinek si immerge in una dettagliata indagine storica sull'origine dei diritti fondamentali dell'individuo, individuandone un importante presupposto nelle «particolari condizioni storiche e sociali»²³ delle colonie americane tra il XVII e il XVIII secolo. Secondo Jellinek è, in particolare, nelle dichiarazioni dei diritti contenute nelle Costituzioni di quelli che sarebbero stati i futuri Stati membri della Confederazione americana che è possibile rinvenire *per la prima volta* il *riconoscimento giuridico* dei diritti umani. Egli finiva così per rivendicare l'assoluta originalità e indipendenza dei *Bills of Rights* americani non solo dalla Dichiarazione francese del 1789 sui diritti dell'uomo e del cittadino (fino a quel momento considerata la vera fonte delle libertà fondamentali), ma anche dalle Carte costituzionali britanniche del XVII secolo, con le quali «le dichiarazioni americane del '700 non avevano [, difatti,] niente in comune»²⁴. A differenza dell'*Habeas corpus Act* del 1679 o del *Bill of Rights* del 1689, le Dichiarazioni americane parlavano, infatti, specificamente di «diritti 'dell'uomo' e non del 'popolo inglese'»²⁵. Restava, tuttavia, da chiarire i motivi di fondo che fecero sì che fossero proprio i coloni americani a giungere a «formulazioni legislative di questo tipo»²⁶, formulazioni che andavano di fatto oltre il cosiddetto *birthright* inglese (il diritto del singolo in quanto suddito della Corona), nella misura in cui si facevano espressione della «metamorfosi dei diritti del cittadino in diritti dell'uomo»²⁷.

Sicuramente, spiega Jellinek, una simile «metamorfosi» fu senza dubbio favorita dal fatto che in America, terra di colonia, non sussisteva in principio una

²² *Ibid.*

²³ G. Jellinek, *La dichiarazione*, p. 75.

²⁴ S. Lagi, *Dichiarazione dei diritti*, p. 143.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ G. Jellinek, *La dichiarazione*, p. 66.

²⁷ Ivi, p. 75.

rigorosa distinzione tra nativi e stranieri. Ma, a suo giudizio, «la causa più profonda»²⁸ del passaggio dai diritti del cittadino ai diritti dell'uomo andava ricercata altrove, e, in particolare, nelle convinzioni religiose dei coloni americani, che egli riteneva avessero improntato la vita del Nuovo Mondo prima ancora della rivoluzione contro la Madrepatria inglese. Jellinek invitava così a considerare i *Bills of Rights* americani come «il risultato di un lungo, complesso processo storico-culturale»²⁹, i cui inizi risalivano ai primi gruppi di protestanti inglesi, scozzesi, olandesi fuggiti in Nord America agli inizi del XVII secolo per professare liberamente la propria fede e così sottrarsi alle persecuzioni religiose. Il giurista austriaco spiega che, una volta giunti nel Nuovo Mondo, i padri pellegrini furono costretti «per necessità logica a spostare le proprie dottrine [religiose] fondamentali anche al campo politico»³⁰, così come dimostrato dai “patti di stabilimento” posti alla base della fondazione delle nuove colonie, i quali non erano diretti solo a garantire sicurezza e benessere, ma anche e soprattutto «l'innato e inalienabile diritto della coscienza»³¹, con tutto ciò che ne derivava nei termini del principio della separazione tra Stato e Chiesa. Emblematico è il caso del pastore battista Roger William che, fuggito dal Massachusetts a causa delle sue idee di tolleranza e libertà religiosa giudicate troppe radicali, nel 1636 fondò la città di Providence (nome di per sé evocativo), dove potevano trovare asilo tutti i perseguitati per motivi religiosi. Nel patto di fondazione, precisa Jellinek,

i secessionisti promettono obbedienza alle leggi da loro stessi decise a maggioranza, ma “*only in civil things*”: la religione non è assolutamente oggetto di legislazione. In tal modo, dunque, per la prima volta fu riconosciuta la più illimitata libertà di convinzione religiosa e ciò grazie ad un uomo colmo della più ardente religiosità³².

Il giurista accenna a tal riguardo alla particolare «confessione battista di William»³³ che, come sopra accennato, professava l'assoluta preminenza del ruolo

²⁸ *Ibid.*

²⁹ S. Lagi, *Dichiarazione dei diritti*, p. 144.

³⁰ G. Jellinek, *La dichiarazione*, p. 78.

³¹ *Ibid.*

³² *Ivi*, p. 82.

³³ *Ibid.*

della coscienza del singolo nelle questioni religiose rispetto a una qualsivoglia forma di ingerenza dell'autorità mondana. Non è, di conseguenza, un caso che il pastore inglese decise di esporre la propria dottrina in un testo dedicato al tema delle persecuzioni per motivi di coscienza religiosa: *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Coscience* (1644). Testo cui Jellinek stesso fa riferimento quando rileva che Williams, nel «momento stesso in cui scriveva che ogni persecuzione per questioni religiose contraddiceva sotto ogni aspetto la dottrina cristiana, chiariva anche che tutti gli Stati per loro essenza sono limitati all'ambito mondano e non devono immischiarsi nelle questioni spirituali»³⁴.

L'indagine jellinekiana era così giunta a dimostrare l'origine religiosa dei diritti umani, l'idea, cioè, che la libertà di coscienza religiosa costituisse «il primo e più santo diritto, che si colloca sopra tutti gli altri»³⁵, in quanto il primo ad essere formalmente riconosciuto sul piano giuridico-costituzionale da parte di un ordinamento statale positivo, fungendo così da fondamento per l'affermazione di tutte le altre libertà civili fondamentali. In ogni caso, afferma Weber nell'ambito della sua indagine sulla sociologia del dominio,

a prescindere dal fatto se – come Jellinek ha argomentato in modo persuasivo – [la libertà di carisma religioso] sia il [il diritto umano] più antico, [...] la 'libertà di coscienza' in questo senso è in linea di principio il primo 'diritto umano', perché il più esteso, quello che comprende nella sua interezza l'agire eticamente determinato, che garantisce una libertà *dal* potere, in particolare dal potere statale³⁶.

Come possiamo notare, le riflessioni tanto di Jellinek quanto di Weber tendono ad evidenziare il carattere negativo dell'origine religiosa dei diritti umani, l'idea, cioè, che la libertà dei moderni fosse sorta come una forma di progressiva «emancipazione dal controllo politico [...] di ambiti più o meno estesi e/o rilevanti di agire individuale»³⁷. Come una forma, dunque, di libertà *dal* potere e, in particolare, dal potere *statale*, costretto, dal canto suo, a una inevitabile limitazione delle proprie prerogative d'intervento sulla vita dei singoli individui.

³⁴ Ivi, p. 83.

³⁵ Ivi, p. 89.

³⁶ M. Weber, *Dominio*, p. 482.

³⁷ D. D'Andrea, *La genealogia della libertà*, p. 100.

Risulta, da questo punto di vista, particolarmente significativo che laddove Weber si trovò ad affrontare in *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland* la questione del ruolo della religione negli eventi rivoluzionari del 1905, decise di assegnare al relativo capitolo l'emblematico titolo di *Kirche und Staat*. Del resto, la questione religiosa in Russia era, anzitutto, la questione della posizione di una Chiesa ortodossa in uno Stato autocratico: una posizione di estrema subordinazione della prima nei confronti del secondo, che sembrava, di fatto, condurre a una configurazione dei rapporti tra Stato e Chiesa nella direzione di un sistema improntato a un rigido cesaropapismo.

3. *La Chiesa russa tra cesaropapismo e misticismo intramondano*

Nel capitolo *Kirche und Staat* del primo saggio sulla Russia, Weber elenca alcuni aspetti della Chiesa ortodossa russa che rendevano, a suo giudizio, «indubbiamente più difficile per una Chiesa di questo tipo condividere la lotta per il liberalismo»³⁸. Essi erano nello specifico:

un tipo di confessione sommaria, connessa con l'assenza del celibato nei *pope*, alla quale è estranea ogni tipo di casistica e un vero e proprio esame di coscienza [...]; la mancanza di un potere di giurisdizione autoritario e centralizzato, consacrato in termini religiosi, alla maniera del papato; e, *soprattutto*, l'assenza di un monachesimo capace di essere attivo nel 'mondo' e di un sistema di ordini religiosi capaci di razionalizzare l'ascetismo³⁹.

Si tratta, a ben vedere, di caratteristiche che ritornano nella definizione idealtipica del governo cesaropapista presentata da Weber nel capitolo *Stato e ierocrazia* della sezione politica della versione prebellica di *Economia e società*. Qui, difatti, lo studioso tedesco non solo rimarca la piena subordinazione, in un regime cesaropapista, del clero al potere politico⁴⁰, ma fa anche specificamente riferimento

³⁸ M. Weber, *Zur Lage*, p. 163.

³⁹ *Ibid.* (corsivo mio).

⁴⁰ In un regime cesaro-papistico, il clero – afferma Weber in *Stato e ierocrazia* – «manca dell'autonomia economica [...] e di un proprio apparato di funzionari ausiliari indipendenti dal potere

al caso russo come a una delle esemplificazioni storiche del tipo ideale del potere cesaropapista. Molto aveva indubbiamente fatto in tal senso l'idea della "Terza Roma"⁴¹: un'idea, afferma Weber in *Kirche und Staat*, «cesaropapista fin dalla sua nascita»⁴². Essa era diventata sin dai tempi di Ivan il Terribile (1530-1584) parte integrante dell'ideologia dominante dello Stato moscovita, il quale venne, di conseguenza, innalzato al ruolo di custode ultimo della fede ortodossa. Il cesaropapismo che ne conseguì innescò un processo di progressiva «pietrificazione della vita religiosa russa» che finì, di fatto, per eliminare «ogni possibilità del diritto canonico orientale di svilupparsi ulteriormente attraverso la legislazione conciliare e di influenzare la vita economia e politica» della società russa⁴³. Tale processo trovò pieno compimento nel 1721 con l'abolizione da parte di Pietro il Grande del Patriarcato e con la sua sostituzione con il Santo Sinodo Governante: il nuovo organo amministrativo supremo della Chiesa ortodossa russa.

Quest'ultimo era presieduto dal Procuratore Generale (*Ober-prokurator*), un funzionario laico di nomina imperiale chiamato ad essere l'occhio del sovrano (*oko gosurdarevo*) sulle questioni religiose e dotato di pieni poteri di giurisdizione sull'intera gerarchia ecclesiastica russa. L'istituzione del Santo Sinodo aveva così permesso di legittimare *de jure* quella prevaricazione del potere temporale su quello spirituale *de facto* attuata sin dall'epoca di Ivan il Terribile: la Chiesa era ora definitivamente diventata un «apparato della macchina statale»⁴⁴ sottoposto al pieno controllo del sovrano, il quale decise di modificarne «persino la

politico, i quali sono forniti invece dal potere politico; tutti i suoi atti ufficiali sono regolamentati e controllati dallo Stato, non esiste alcuna specifica variante sacerdotale della condotta di vita e, di conseguenza, nessuna educazione specificamente sacerdotale al di fuori dell'ammaestramento tecnico per le funzioni rituali, perciò di norma non vi è sviluppo di una vera e propria teologia, *soprattutto*, a seguire, non esiste alcuna regolamentazione ierocratica autonoma della condotta di vita dei laici rispetto al potere politico. M. Weber, *Dominio*, p. 426 (corsivo mio).

⁴¹ Secondo la dottrina di Mosca come "Terza Roma", dopo la caduta di Costantinopoli (1453) i principi di Mosca e del successivo Impero russo avevano assunto l'eredità di Bisanzio in qualità di custodi dell'Ortodossia. Si tratta di una visione che si affermò in particolare a partire dalla prima metà del XVI secolo, soprattutto grazie agli scritti del monaco Filofej di Pskov, secondo il quale Roma e Costantinopoli (la seconda Roma) perirono a causa della mancanza di ortodossia. Solo nello Stato moscovita la fede cristiana si era invece conservata intatta: da qui la formula "Mosca Terza Roma".

⁴² M. Weber, *Zur Lage*, p. 155.

⁴³ A. E. Buss, *The Economic Ethics*, p. 119.

⁴⁴ G. Codevilla, *La Chiesa Ortodossa*, p. 3.

denominazione da *Chiesa Ortodossa Russa in Ente della confessione ortodossa*⁴⁵. Si trattava, insomma, di un sistema di potere perfettamente coerente con quanto teorizzato da Weber quando, sia nel saggio sulla Russia del 1905 che in *Economia e società*, parlava del cesaropapismo (russo e idealtipico) come di un sistema caratterizzato dal pieno controllo dell'autorità statale di tutti gli uffici di un clero privo di un apparato autonomo di funzionari indipendenti dal potere politico. Merito particolare dello studioso tedesco è, tuttavia, quello di ricondurre, in entrambi i luoghi della sua produzione, una tale configurazione dei rapporti tra Stato e Chiesa alle caratteristiche specifiche della religiosità ortodossa, piuttosto che alla mera volontà arbitraria del potere autocratico-burocratico.

In particolare, nel citato capitolo *Stato e ierocrazia* di *Economia e società*, Weber chiarisce, anzitutto, che il grado di compromesso tra il potere politico e il potere ierocratico dipende «in ampia misura dalle logiche autonome della religiosità in questione»⁴⁶. Gli aspetti specifici di una certa confessione religiosa svolgono, cioè, secondo lo studioso tedesco, un ruolo significativo nel far sì che un sistema di potere si configuri maggiormente nei termini del cesaropapismo o in quelli della ierocrazia. Difatti, a giudizio di Weber, quanto più un credo religioso presenta una teologia e un sistema di dogmi pienamente sviluppati e un rigoroso sistema di educazione, tanto meno è probabile che il potere ierocratico venga sradicato da quello politico, poiché la potenza del primo «poggia sul principio che – nell'interesse della salvezza tanto terrena quanto trascendente – “bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini”»; è, questo, il confine più antico d'ogni potestà politica e, fino ai tempi della grande rivoluzione puritana e dei ‘diritti dell'uomo’, di gran lunga il più saldo»⁴⁷. Il dogma della predestinazione nel caso del Pietismo o quello dell'illuminazione interiore nel caso delle sette battistiche mostrano, come abbiamo visto, quanto fossero in grado di spingere in avanti le pretese del sapere teologico nei confronti del potere politico, sino a giungere alla rivendicazione della piena separazione tra Stato e Chiesa e alla «richiesta della ‘libertà di coscienza’ come diritto assoluto del singolo nei confronti dello Stato», la quale «poteva essere coerentemente concepita come richiesta religiosa di carattere positivo soltanto sul

⁴⁵ Ivi, p. 4.

⁴⁶ M. Weber, *Dominio*, p. 441.

⁴⁷ Ivi, p. 443.

terreno delle sette»⁴⁸. Nel corso de *L'etica protestante* Weber aveva, del resto, più volte ribadito che l'ostilità di pietisti e battisti nei confronti dell'autorità era di fatto riconducibile a motivi religiosi positivi strettamente correlati al rifiuto della "divinizzazione della creatura" di fronte all'onnipotenza della sola autorità divina. Un rifiuto, specifica lo studioso di Erfurt, «di per sé proprio, in certa misura, di ogni ascesi, la quale è perciò sempre, nella sua forma genuina, 'ostile all'autorità'»⁴⁹.

A proposito dell'Ortodossia russa Weber nota, tuttavia, come difficilmente essa avrebbe potuto dare origine a un'ascesi intramondana ostile all'autorità sul modello di quella che aveva caratterizzato la rivoluzione puritana. Nel caso della religione ortodossa, infatti, al rigoroso sistema dogmatico del Protestantesimo ascetico si contrapponeva quella "confessione sommaria" priva di ogni casistica⁵⁰ che abbiamo visto essere per Weber tra le caratteristiche della Chiesa russa che ne ostacolavano l'effettiva possibilità di collaborazione con il movimento di liberazione. Ora, per quanto la supremazia del potere temporale su quello spirituale nella società russa avesse senza dubbio frenato lo sviluppo del diritto canonico ortodosso in direzione di una teologia sistematica razionale, a giudizio di Weber, la radice ultima di una tale mancata evoluzione andava individuata non solo e non tanto nel sistema cesaropapista russo, ma anche e principalmente nella particolare intonazione mistica (piuttosto che ascetica) della religiosità ortodossa.

In particolare, nel corso di una seduta del primo incontro della Società tedesca di sociologia (19-22 ottobre 1910), Weber parla della presenza nella religione russa d'un misticismo antico derivante dalla persistenza in essa di elementi propri del Cristianesimo primitivo. Si trattava, spiega lo studioso tedesco, di un tipo di misticismo che si rivelava anzitutto nel fatto che, nel caso dell'Ortodossia russa, la massima autorità alla quale spettava il giudizio ultimo sull'appartenenza o meno del singolo alla chiesa o sulla correttezza dogmatica di una dottrina ecclesiastica, non era il Papa come nella Chiesa cattolica, né tanto meno le Sacre Scritture come nella Chiesa luterana, quanto piuttosto

⁴⁸ M. Weber *Le sette protestanti*, p. 198.

⁴⁹ M. Weber, *L'etica protestante*, p. 143 n. 184.

⁵⁰ Per "casistica" di deve qui intendere quella «parte della teologia morale, che applica i principi della morale teorica a casi concreti, anche solo ipotetici ('casi di coscienza'), secondo varie circostanze, per trovare la regola valida per ciascuno». Treccani, *Enciclopedia Treccani online* (<https://www.treccani.it/enciclopedia/casistica/>).

la comunità della chiesa unita *nell'amore*. E qui si mostra come, mentre la Chiesa calvinista è compenetrata dalla setta, la Chiesa greca è compenetrata in larga misura da un misticismo *antico* molto specifico. Nella Chiesa ortodossa vive una fede specificamente mistica, imperitura nel contesto orientale, secondo cui l'amore fraterno [...] costituisce un tramite non solo per un qualche effetto sociale – che è del tutto *irrilevante* [c.m.] – ma per la conoscenza del senso del mondo, per un rapporto mistico con Dio⁵¹.

Secondo l'interpretazione di Weber, nel caso della mistica russa non si tratta, dunque, di *agire* secondo i dettami dell'amore fraterno per ottenere determinati *effetti sociali* (ritenuti di per sé *irrilevanti* rispetto alla salvezza), quanto piuttosto di considerare l'amore per il prossimo, chiunque esso sia, come ciò che permette di raggiungere l'unità mistica con Dio, come il tramite dello *stato* di grazia. Il raggiungimento della salvezza appare, di conseguenza, in questo caso, un possesso contemplativo più che un agire mondano, laddove agli occhi del mistico russo gli eventi del mondo, e dunque l'agire in esso, sono totalmente insensati rispetto al loro sostrato spirituale. Si tratta di un modo di pensare «portato iconicamente a espressione»⁵² dai romanzi di Dostoevskij e Tolstoj, nei quali, afferma Weber, l'impressione iniziale di «totale insensatezza [*vollster Sinnlosigkeit*] degli eventi [...] non è assolutamente casuale»⁵³, ma poggia sulla convinzione dell'effettiva mancanza di senso di tutte le possibili configurazioni mondane (politiche, sociali, etiche, letterarie, artistiche, familiari ecc.) della vita umana, rispetto alle quali è, piuttosto, l'amore fraterno acosmico «ciò che dà accesso alle porte dell'eterno, del senza tempo, del divino»⁵⁴. È per questo che, continua lo studioso di Erfurt, il principio che dà forma alle maggiori opere della letteratura russa «risiede, per così dire, nel rovescio di ciò che si legge, risiede nel movimento verso gli antipodi spirituali degli uomini che agiscono, la cui azione si svolge in piena luce sul palcoscenico del mondo. E questo è un prodotto della religiosità russa»⁵⁵.

Religiosità russa che, secondo una tale impostazione, appare corrispondere a quello che nella costruzione tipologica weberiana è designato come misticismo

⁵¹ M. Weber, *Das stoisch-christliche Naturrecht*, p. 756.

⁵² E. Massimilla, *Il rifiuto del mondo*, p. 318 n. 4.

⁵³ M. Weber, *Das stoisch-christliche Naturrecht*, p. 756.

⁵⁴ Ivi, p. 757.

⁵⁵ *Ibid.*

intramondano: quel tipo di misticismo, cioè, in cui il mistico contemplativo vive sì nel mondo – «perché Dio ha disposto in modo tale che noi dobbiamo viverci»⁵⁶ – ma lo fa muovendosi, per così dire, in incognito in esso, consapevole che l'agire nel mondo è in sé e per sé una mera «tentazione contro cui deve far valere il suo *stato* di grazia»⁵⁷. Lo stare *nel* mondo del mistico intramondano non implica, di conseguenza, un agire razionale univoco conforme a principi e a regole (come nel caso dell'asceta intramondano), poiché si presenta, piuttosto, come un remissivo adattamento al mondo in cui il *possesso* della salvezza è un «sentimento che si manifesta non certo nell'agire e nella sua modalità, bensì nella percezione di uno stato e nella relativa qualità di non essere più vincolato ad alcuna regola dell'agire, ma piuttosto di rimaner certo della salvezza in tutto quel che si può fare»⁵⁸. Un sentimento che, nel caso particolare del misticismo intramondano ortodosso è, di fatto, ricondotto da Weber in *Comunità religiose*⁵⁹ alla

rigida convinzione che l'amore fraterno cristiano, se sufficientemente puro e forte, debba portare all'unità in tutte le cose, anche nella fede dogmatica; la convinzione cioè che gli uomini che si amano misticamente a sufficienza [...] pensano anche alla stessa maniera, e proprio a partire dall'irrazionalità di questo sentimento agiscono solidalmente nel modo voluto da Dio [...] [Tale convinzione] è l'idea centrale del concetto orientale-mistico di chiesa, che può fare perciò a meno dell'infallibile autorità dottrinnaria razionale⁶⁰.

Weber sembra qui riprendere quasi letteralmente le parole del pensatore slavofilo Aleksej Chomjakov, quando questi spiega che i funzionari e i patriarchi

⁵⁶ M. Weber, *Comunità religiose*, p. 230.

⁵⁷ *Ibid.* (corsivo mio).

⁵⁸ *Ivi*, p. 231.

⁵⁹ Lo scritto *Religiöse Gemeinschaften* può essere considerato la controparte religiosa del capitolo "politico" *Stato e ierocrazia* rispetto a quella che sarebbe stata la futura rielaborazione sociologica (politica e religiosa) da parte di Weber di elementi di fatto già presenti nei suoi saggi sulla Russia. È, in particolare nel capitolo *Le vie della redenzione e la loro influenza sulla condotta di vita* che lo studioso tedesco riprende, a volte in modo quasi letterale, alcune delle caratterizzazioni dell'Ortodossia russa che aveva già incominciato ad elaborare negli scritti sulla Russia del 1905-1906.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 233-234.

dell'Oriente nel 1848 rifiutarono la proposta fatta da Pio IX di ricongiungersi con la Chiesa cattolica poiché ritenevano vi fosse un'inconciliabilità di fondo tra Ortodossia e Cattolicesimo, laddove nella prima «il principio dell'infallibilità dogmatica non risiede nell'autorità papale, ma unicamente e solamente nella comunità della Chiesa unita dall'amore reciproco, e l'immutabilità del dogma, così come pure la purezza del rito, non è affidata alla tutela di alcuna gerarchia ma di tutto il popolo ecclesiale, che è il corpo di Cristo»⁶¹.

Nel caso della confessione ortodossa ci troviamo, dunque, effettivamente agli antipodi di quel rigoroso sistema di dogmi religiosi che solo avrebbe potuto regolare la condotta di vita dei fedeli russi in maniera indipendente dal potere politico. Non è, di conseguenza, un caso che il misticismo intramondano ortodosso finì, di fatto, per trovare concreta manifestazione non tanto in una condotta di vita condivisa dalla massa dei fedeli, quanto piuttosto nello stile di vita anacoretico proprio del monaco russo, impegnato, dal canto suo, nella ricerca di «una via personale e diretta di accesso mistico, e quindi non traducibile, alla divinità, che risultava in qualche modo preclusa» al resto della comunità religiosa russa⁶². Ne scaturiva così una certa separatezza dal mondo che, afferma Weber in *Kirche und Staat*, poteva spesso indurre qualcuno a definire i monaci «come calabroni, che vivono del lavoro altrui»⁶³, ma che, *soprattutto*, rendeva il monachesimo russo incapace di essere “attivo nel mondo”.

Tra l'altro, anche di fronte all'esigenza propria di tutte le grandi chiese «di scendere a patti con il monachesimo»⁶⁴, il monachesimo russo, a differenza di quello occidentale, non si era tramutato in ordini monastici differenziati che operavano come “truppe ausiliarie” della Chiesa ufficiale nel lavoro educativo-missionario⁶⁵. Le chiese orientali, spiega infatti Weber in *Stato e ierocrazia*, avevano «trovato una soluzione sostanzialmente meccanica»⁶⁶ alla questione dell'incom-

⁶¹ A. Chomjakov, *Einige Worte*, p. 23.

⁶² P. L. Di Giorgi, *La traduzione italiana*, p. 165.

⁶³ M. Weber, *Zur Lage*, p. 157 n. 39.

⁶⁴ M. Weber, *Dominio*, p. 436.

⁶⁵ «Soltanto in Occidente, dove quest'ultima [la religione puramente monastica] è diventata la truppa disciplinata di una burocrazia ufficiale razionalizzata, l'ascesi extramondana del monachesimo è stata sempre più sistematizzata in una metodica attivamente razionale della condotta di vita». M. Weber, *Comunità religiose*, p. 240.

⁶⁶ M. Weber, *Dominio*, cit., p. 437.

patibilità della forma di vita monastica con le «pretese universalistiche di dominio della chiesa»⁶⁷, «riservando sempre più ai monaci le cariche ufficiali superiori della ierocrazia»⁶⁸: questo era, di fatto, quanto effettivamente accaduto nella Chiesa ortodossa quando, durante il Concilio Trullano del 692, venne stabilito che solo i monaci sarebbero potuti diventare vescovi⁶⁹. Monaci che, tuttavia, nel caso particolare della Chiesa russa erano, in tal modo, diventati la “truppa disciplinata” non della Chiesa, quanto piuttosto dello Stato quale vera potenza dominante di un regime cesaropapista, motivo per il quale, afferma Weber, è vero che nella «chiesa orientale il monachesimo domina formalmente la chiesa, dal momento che occupa tutti gli uffici superiori – ma la sottomissione cesaro-papistica della chiesa infrange [, allo stesso tempo,] il suo potere»⁷⁰.

Tra separatezza dal mondo e soggezione cesaropapista, difficilmente il clero nero⁷¹ avrebbe potuto, dunque, farsi «portatore di un'etica religiosa da proporre al popolo come corpo di precetti sistematizzati»⁷² e svincolati dal controllo statale. D'altra parte, una tale impresa non sembrava possibile neppure al clero bianco, il quale non solo vedeva nel potere statale «l'unico possibile protettore dei *pope* contro la pressione dei celibatari»⁷³, ma era anche oggetto di un generale disprezzo da parte del popolo russo. L'assenza del celibato era, infatti, spesso causa di uno stile di vita dissoluto dei sacerdoti e, soprattutto, di una scarsa cura pastorale, nella quale prendeva corpo quella “confessione *sommatoria*” della religione russa su cui Weber ritorna in *Comunità religiose* quando parla della «modalità assai *generica*, poco specializzata, di riconoscimento dei peccati [...] praticata

⁶⁷ Ivi, p. 436.

⁶⁸ Ivi, p. 437.

⁶⁹ Cfr. A. E. Buss, *The Economic Ethics*, p. 119.

⁷⁰ M. Weber, *Dominio*, p. 440. Si veda anche M. Weber, *Comunità religiose*, p. 177.

⁷¹ Si intende qui il clero monastico celibatario che, a differenza del clero sacerdotale sposato (il clero bianco), era chiamato clero nero.

⁷² P. L. Di Giorgi, *La traduzione italiana*, p. 165.

⁷³ M. Weber, *Zur Lage*, p. 157. Weber vedeva, difatti, in un tale «innegabile conflitto tra loro [i sacerdoti] da un lato e il ‘clero nero’ e il monachesimo dall'altro [...] uno dei motivi della potenza dello Stato» (*Ibid.*). Da qui la convinzione secondo cui «i problemi del rinnovamento della Chiesa russa sono ovviamente legati al cesaropapismo, ma anche alla posizione proletaria-contadina del clero bianco e alla sua opposizione sociale al clero nero celibatario, per il quale entrare in monastero è spesso poco più di una formalità e al quale, com'è noto, tutte le più alte cariche sono canonicamente riservate» (Ivi, p. 161 n. 40).

specialmente dalla Chiesa russa», che rendeva, di conseguenza, i suoi sacerdoti incapaci di un «intervento costante sulla condotta di vita» dei fedeli⁷⁴. Un'incapacità che faceva di fatto sì che il clero bianco soffrisse di una effettiva scarsa esemplarità agli occhi dei credenti russi, i quali, dal canto loro, continuavano a farvi riferimento solo nella misura in cui i *pope*, al di là delle loro discutibili qualità personali, erano portatori di «poteri magici [*die magischen Kräfte*]» considerati dai fedeli «indispensabili per la salvezza eterna»⁷⁵. I sacerdoti avevano, infatti, il compito di concedere continuamente la grazia istituzionale con la pratica della confessione. Una pratica che, tuttavia, a ben vedere, finiva anch'essa per ostacolare nei fedeli russi l'organizzazione di una condotta di vita metodica, poiché, afferma Weber, «ogni sorta di autentica dispensazione della grazia» comporta sempre uno sgravio per colui che è bisognoso di redenzione, poiché quest'ultimo non ha bisogno di mettere in atto «una propria metodica di vita sistematizzata» quando «sa di poter sempre ottenere una nuova assoluzione da tutti i peccati mediante un agire religioso occasionale»⁷⁶.

Insomma, cesaropapismo, misticismo e assenza di una condotta di vita religiosa metodica: erano questi gli aspetti della Chiesa russa che, a giudizio di Weber, rendevano «molto improbabile» che essa potesse ergersi a «rappresentante dei diritti di libertà contro il potere dello Stato di polizia»⁷⁷. Eppure, allo studioso tedesco non sfugge la presenza nella Russia tardo-zarista di un certo fermento religioso, il quale incominciò ad assumere, per la prima volta, forme precise e strutture concrete proprio grazie agli eventi del 1905. Si trattava, in particolare, afferma Weber, di «movimenti cristiano-sociali e cristiano-democratici, che sono emersi qua e là nel clero e fra i membri più giovani di un certo numero di seminari»⁷⁸. Movimenti, le cui rivendicazioni religiose e politiche si spingevano ben oltre quelle previste da progetti e programmi politici dei partiti liberali russi: accanto alla piena libertà religiosa, non di rado si inneggiava, infatti, alla soppressione del potere autocratico o all'abolizione della proprietà privata. Weber invita, tuttavia, a non lasciarsi ingannare dal tono radicale di simili rivendicazioni e a

⁷⁴ M. Weber, *Comunità religiose*, p. 248 (corsivo mio).

⁷⁵ M. Weber, *Zur Lage*, p. 156 n. 39.

⁷⁶ M. Weber, *Comunità religiose*, p. 247.

⁷⁷ M. Weber, *Zur Lage*, p. 155.

⁷⁸ Ivi, p. 158.

non perdere di vista l'intrinseca «debolezza 'ecclesiastica' [di tali movimenti] nei confronti delle autorità religiose»⁷⁹.

4. *Movimenti religiosi in Russia: prospettive rivoluzionarie e legami autoritari*

È in particolare nel contesto di un'inedita collaborazione tra *intelligencija* liberal-religiosa e clero progressista che agli inizi del XX secolo incominciarono a prendere forma in Russia nuovi movimenti politico-religiosi. Un ruolo fondamentale fu svolto in tal senso dagli Incontri filosofico-religiosi (*Religiozno-filosofskie sobranija*) tenuti a San Pietroburgo tra il 1901 e il 1903 su autorizzazione dell'*Ober-Prokurator* Konstantin Pobedonoscev. Il consenso all'organizzazione delle riunioni fu ottenuto soprattutto grazie all'intercessione del metropolita Antonij, il quale condivideva l'obiettivo degli incontri di favorire un certo avvicinamento tra clero e *intelligencija* nell'ottica di un generale ripensamento dell'organizzazione della Chiesa e delle sue capacità di incidenza nel movimentato contesto politico e sociale russo del primo Novecento⁸⁰. I dibattiti finivano difatti per affrontare non di rado la questione del "cristianesimo storico", inteso come la questione della capacità o incapacità delle istituzioni ecclesiastiche di realizzare l'*ethos* cristiano nella concreta prassi storica. Profondamente critica era a tal proposito la posizione dell'"*intelligencija* religiosa" nei confronti degli errori e dei peccati storici commessi dalla Chiesa ortodossa russa; più remissivo era, invece, l'atteggiamento dei membri del clero, i quali giudicavano troppo radicali le richieste dell'*intelligencija* e apparivano nel complesso più timidi ed esitanti nelle proprie posizioni su questioni cruciali come la libertà di coscienza e, soprattutto, il rapporto tra Stato e Chiesa⁸¹. Simili divergenze e il successivo divieto delle riunioni imposto da Pobedonoscev meno di due anni dopo il loro inizio, non impedirono, tuttavia, al tema della riforma della Chiesa di prendere sempre più piede nel dibattito pubblico ed ecclesiale del tempo.

Nel capitolo su *Kirche und Staat* Weber nota a tal proposito come la necessità di un impellente rinnovamento della Chiesa russa fosse di fatto avvertita non solo

⁷⁹ Ivi, p. 160 n. 40.

⁸⁰ Cfr. J. Scherrer, *Intelligentsia, religion, révolution*, pp. 428-431.

⁸¹ Cfr. ivi, pp. 428-429.

negli ambienti dell'*intelligencija* e del mondo laico nel suo complesso, ma anche nei circoli vescovili e perfino nei ranghi dell'alta burocrazia, presso i quali, osserva lo studioso tedesco, incominciava, ad esempio, a circolare in maniera sempre più diffusa «l'idea di un ritorno al Patriarcato»⁸². A suscitare ampia eco nel Paese fu, però, soprattutto la pubblicazione sul numero del 17 marzo 1905 del settimanale ecclesiastico «Cerkovnyj Vestnik» di un appello di 32 sacerdoti, passato alla storia come *Memorandum dei trentadue*, nel quale veniva ufficialmente avanzata la richiesta di convocazione di un Concilio nazionale (*pomestnyj sobor*) per la riforma della Chiesa, cui avrebbero dovuto partecipare non solo i membri dell'episcopato, ma anche rappresentanti del clero e dei laici⁸³. Il “gruppo dei 32” era un circolo di sacerdoti riformatori di San Pietroburgo (composto inizialmente da venti membri cui se ne aggiunsero successivamente altri dodici) sorto agli inizi del 1904 con l'approvazione del metropolita Antonij, e poi confluito, tra la fine del 1905 e l'inizio del 1906, nella più ampia Confraternita degli Zeloti per il rinnovamento della Chiesa.

Quest'ultima si fa difatti pienamente espressione della nuova alleanza tra *intelligencija* religiosa e clero progressista, poiché, nonostante l'incertezza di fondo sui nomi dei membri della Confraternita, la documentazione disponibile lascia supporre che il “gruppo dei 32” ne fosse il nucleo, mentre gli *intelligenty* legati alla redazione dei settimanali «Vek» e «Cerkovnoe obnovlenie» sarebbero stati, se non membri, quanto meno dei simpatizzanti del gruppo⁸⁴. Dalla stessa documentazione appare, tuttavia, come, nonostante l'auspicata collaborazione tra le due parti, fosse in realtà il clero a dare il tono all'associazione: ciò è confermato anzitutto dal programma della Confraternita che si presentava come un programma prettamente ecclesiastico [*cerkovnaja programma*], che mirava a un «rinnovamento [tutto] interno»⁸⁵ alla Chiesa ufficiale, e che, in tal modo, finiva per differenziarsi dalla campagna condotta dalla redazione di «Vek» e «Cerkovnoe obnovlenie», la quale, pur condividendo l'obiettivo comune di una progressiva emancipazione della Chiesa russa «dallo sudditanza allo Stato»⁸⁶, insisteva, allo

⁸² M. Weber, *Zur Lage*, p. 154.

⁸³ Cfr. J. Scherrer, *Intelligentsia, religion, révolution*, p. 432; si veda anche G. Codevilla, *La Chiesa Ortodossa*, p. 14.

⁸⁴ Cfr. J. Scherrer, *Intelligentsia, religion, révolution*, p. 432.

⁸⁵ Ivi, p. 433.

⁸⁶ *Ibid.*

stesso tempo, sulla necessità di una maggiore indipendenza anche «dagli ambienti ecclesiastici ufficiali»⁸⁷. Il progetto editoriale parlava addirittura di «uno scisma (*raskol*) tra la coscienza della Chiesa e quella del mondo» causato dalla «secolare influenza della politica burocratica statale che aveva reso i sacerdoti servitori dello Stato e non della Chiesa»⁸⁸. Da qui la volontà da parte della cerchia dei redattori di fondare un proprio gruppo, la Fraternità cristiana di lotta (*Christianskoe bratstvo bor'by*), la quale si sarebbe dovuta fare espressione in maniera più decisa degli obiettivi dell'*intelligencija* religiosa e delle sue posizioni più radicali all'interno del generale quadro di rinnovamento della Chiesa russa⁸⁹.

Rispetto alla documentazione del “gruppo dei 32” o della Confraternita degli Zeloti, citata solo en passant da Weber in *Kirche und Staat*, lo studioso tedesco mostra di avere maggiore dimestichezza con le testimonianze della Fraternità cristiana di lotta, tra le quali cita direttamente e in ampia misura la dichiarazione *O zadačach Christianskago Bratstva Bor'by* (Sui compiti della Fraternità Cristiana di Lotta), da egli definita «un'esposizione teorica dei compiti di questa confraternita»⁹⁰. Tali compiti, spiega Weber, prendevano le mosse dalla convinzione di fondo che il Cristianesimo storico, in tutte le sue versioni e senza eccezioni, avesse predicato soltanto una parte dell'insegnamento evangelico: quella relativa alla salvezza del sé individuale attraverso una trasformazione soltanto interiore. La cristianità storica finì pertanto, a giudizio dei “combattenti” cristiani, per dimenticare che il singolo individuo non è un semplice “atomo” a sé stante e indipendente, quanto piuttosto «uno degli innumerevoli membri del grande e unitario Individuo collettivo della Chiesa» la cui ‘carne’ è rappresentata dalle reciproche «relazioni economiche, sociali e politiche»⁹¹ del mondo terreno. L'idea dominante della Fraternità Cristiana di Lotta era, di conseguenza, continua Weber, che fosse dovere religioso del singolo partecipare il più attivamente possibile alla sfera sociale e politica del Paese, per realizzare, proprio nell'ambito della vita dalla quale la cristianità storica si era distaccata con l'orrore dell'eremita, la verità universale della divino-umanità (*bogočlovečestvo*) rappresentata dalla Chiesa

⁸⁷ Ivi, p. 434.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Cfr. ivi, p. 437.

⁹⁰ M. Weber, *Zur Lage*, p. 158 n. 40.

⁹¹ *O zadačach*, pp. 386-387.

come corpo di Cristo in terra⁹². Per il compimento definitivo di tale «processo divino-umano, nel quale l'azione di Dio e dell'uomo hanno lo stesso peso»⁹³, erano di fatto necessari tanto la lotta contro l'autocrazia, la cui pretesa di potere illimitato era una violazione del primo comandamento divino, quant'anche il rinnovamento della Chiesa nel segno del recupero del principio della *sobornost'* (conciliazione), in virtù della quale tutti, laici e chierici, erano chiamati alla dignità del sacerdozio regale nella creazione della vera unità canonica e, dunque, del Regno di Dio sulla terra.

È, tuttavia, evidente come in un simile concetto della divino-umanità predicato dalla Fraternità Cristiana di Lotta ritorni quell'intonazione mistica che sappiamo essere propria del Cristianesimo antico, dalla quale derivava, a giudizio di Weber, il carattere comunitario e “solidale” della stessa religiosità ortodossa. Una simile impostazione anti-individualistica faceva di fatto sì, agli occhi dello studioso tedesco, che i “combattenti cristiani” soffrissero di una dipendenza dall'autorità religiosa ufficiale simile a quella che essi stessi avevano in principio imputato alla Confraternita degli Zeloti. Ispirandosi al principio della *sobornost'* e all'idea della realizzazione della Chiesa nel corpo collettivo dell'umanità, la Fraternità cristiana di Lotta e i movimenti ad essa vicini, mancavano, infatti, afferma Weber, di una «rottura interna con l'autorità ecclesiastica»⁹⁴ paragonabile a quella che si era consumata sul terreno del Protestantismo ascetico. È per questo che lo studioso tedesco, pur di fronte alla radicalità delle rivendicazioni di tali movimenti, invita alla cautela rispetto alle loro effettive possibilità di influenza nella vita sociale e politica russa:

Al pari del Cattolicesimo, anche la gerarchia ortodossa sa bene come indebolire simili movimenti socialpolitici orientati in senso *anti-individualistico* e come utilizzarli per i propri fini. Al contrario, un movimento *puramente* religioso, biblico-*ascetico*, potrebbe indubbiamente diventare un serio pericolo per la Chiesa ortodossa, e così per il regime autoritario in un momento di debolezza esterna⁹⁵.

⁹² Cfr. *O zadačach* p. 387.

⁹³ J. Scherrer, *Intelligentsia, religion, révolution*, p. 446.

⁹⁴ M. Weber, *Zur Lage*, p. 160 n. 40.

⁹⁵ *Ibid.*

Nel caso particolare del contesto russo tardo-zarista, a un simile movimento “puramente biblico-ascetico” potevano essere, in una certa misura, assimilati i gruppi scismatici e settari che pure erano presenti in Russia. Rigettando la dottrina e i rituali ufficiali della Chiesa ortodossa russa, essi avrebbero potuto effettivamente creare le condizioni per l’apertura di nuovi spazi per le libertà civili sull’esempio di quanto accaduto nella modernità europea. Tuttavia, Weber rileva come in realtà, anche in questo caso, il potenziale “rivoluzionario-liberale” di tali gruppi religiosi “dissidenti” avrebbe trovato un considerevole ostacolo tanto nelle caratteristiche peculiari della loro confessione specifica, quanto nella dura irreggimentazione operata nei loro confronti dal potere autocratico-burocratico con il pieno sostegno degli ambienti ecclesiastici ufficiali.

4. *Vecchi Credenti e settarismo russo tra opposizione e irreggimentazione*

Il primo vero movimento di dissenso nei confronti della Chiesa russa ufficiale risale alla corrente dello *staroobryadčestvo* (vecchio rito), nata dal rifiuto da parte dei cosiddetti Vecchi Credenti (*staroobryadcy*) della riforma rituale e liturgica della tradizione ortodossa introdotta tra il 1666 e il 1667 dal patriarca Nikon con il sostegno dello zar Alessio. Gli *staroobryadcy*, convinti che il patriarca e lo zar operassero per conto dell’Anticristo e decisi a difendere la purezza della fede ortodossa, continuarono a esercitare le pratiche della Chiesa russa antecedenti all’entrata in vigore delle riforme, pur mantenendone, in ogni caso, l’ortodossia dogmatica di partenza⁹⁶. È in tal senso che Weber definisce lo *staroobryadčestvo* un «*raskol* [...] ortodosso dal punto di vista dogmatico, ma di fatto separato dalla Chiesa a partire dalla ‘Renaissance’ [...] del patriarca Nikon nel XVII secolo»⁹⁷. Tuttavia, pur vivendo come aperti oppositori della Chiesa russa ed essendo perciò sottoposti ad una rigida repressione da parte del potere ufficiale, i Vecchi Credenti non solo continuarono a crescere numericamente, ma, soprattutto, finirono per diventare «più ricchi dei fedeli della Chiesa ufficiale»⁹⁸, fino a svolgere un ruolo di primo piano nelle fila della emergente borghesia

⁹⁶ Cfr. P. T. De Simone, *The Old Believers*.

⁹⁷ M. Weber, *Zur Lage*, p. 163.

⁹⁸ A. E. Buss, *The Economic Ethics*, p. 122.

industriale a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Afferma Weber a tal proposito nel secondo saggio sulla Russia:

Tutto sommato i Vecchi Credenti sono oggi una classe culturalmente ed economicamente molto differenziata. Nei suoi strati inferiori permangono ancora resti della credenza che l'Anticristo governi il mondo, e, di conseguenza, vi troviamo assoluto apoliticismo e ampio rifiuto di ogni violenza contro il 'male'; tuttavia, vi troviamo anche forti elementi individualisti e infine – in accordo con l'attitudine [*Befähigung*] capitalista che lo *staroobryadčestvo* condivide con la maggior parte delle sette – troviamo oggi una classe superiore *opportunista* in continua ascesa⁹⁹.

Sebbene lo studioso tedesco non abbia, purtroppo, preso approfonditamente in esame il nesso tra l'abilità capitalista dei Vecchi Credenti e la loro particolare condizione religiosa, a un'analisi più accurata appare, tuttavia, infondato stabilire una fin troppo facile – e proprio per questo errata – correlazione tra ortodossia vecchio-ritualista e qualità “imprenditoriali” (onestà, sobrietà, industriosità) degli *staroobryadcy*, sulla falsariga di quanto accaduto in Occidente con il Protestantesimo ascetico. Individualismo e capacità commerciali dei Vecchi Credenti furono sicuramente favoriti, in una certa misura, dal carattere congregazionale dello *staroobryadčestvo*, ovvero dal carattere di una «religione collettiva [...] influenzata in larga misura dai laici»¹⁰⁰, che implicava inevitabilmente una maggiore autoresponsabilità del singolo e il conseguente sviluppo di una *Lebensführung* più sistematica e metodica. Tuttavia, si tratta di un aspetto esterno dell'organizzazione della comunità vecchio credente che non può essere in alcun modo assimilato ai profondi motivi religiosi interiori dei protestanti ascetici. Se, infatti, nel caso di questi ultimi il “motivo” della predestinazione e l'osservanza dei precetti divini incoraggiavano ad assumere un atteggiamento di dominio sul mondo ad *maiores gloria Dei* e in vista della conqui-

⁹⁹ M. Weber, *Rußlands Übergang*, p. 340.

¹⁰⁰ A. E. Buss, *The Economic Ethics*, p. 122. Ciò era particolarmente vero per la fazione più radicale dello *staroobryadčestvo*, vale a dire i *bezpopovcy* (a-sacerdotali), coloro che ritenevano di poter rinunciare alla gerarchia sacerdotale, e che, in quanto tali, si differenziavano dai *popovcy* (sacerdotali), coloro che invece accettavano un clero costituito da transfughi della Chiesa ufficiale. Tuttavia, anche nel caso dei *popovcy* si può parlare di congregazione religiosa, nella misura in cui essi trattavano i sacerdoti che disertavano dalla Chiesa ufficiale più come impiegati che come veri e propri pastori religiosi (cfr. *ivi*, pp. 122-123).

sta della *certitudo salutis*, nel caso dei Vecchi Credenti la rinnovata fedeltà al dogma ortodosso comportava la persistenza di quell'atteggiamento di «sopportazione del mondo e resistenza passiva»¹⁰¹ che abbiamo visto essere tipico del misticismo intramondano dell'Ortodossia russa, nel quale il possesso della salvezza non è legato ad alcuna condotta di vita metodica, ma, piuttosto, al sentimento di amore acosmico della carità cristiana o alla pratica della grazia istituzionale.

Di conseguenza, l'ascetismo interiore che sembrava caratterizzare lo stile di vita della maggior dei Vecchi Credenti, veniva, in realtà, in tal modo «spezzato dal persistere di tradizionalismo, ritualismo e influenze magiche nella ricerca della salvezza»¹⁰²: tradizionalismo, ritualismo e mezzi magici di salvezza che di fatto impedivano, anche in questo caso, il compimento di una profonda e reale rottura con l'autorità ecclesiastica russa. Ciò è emblematicamente restituito dalla giovane generazione della comunità moscovita di Vecchi Credenti raccolta attorno al cimitero di Rogožskoe, la quale, all'indomani del relativo miglioramento delle condizioni religiose verificatosi nel 1905¹⁰³, si era resa difatti protagonista di un ravvicinamento al potere ecclesiastico e politico, ravvisando in esso la possibilità di rafforzare la propria identità comunitaria non solo come punto di riferimento del più ampio movimento dello *staroobradčestvo*, ma anche come forza fedele allo Stato zarista¹⁰⁴. Da qui la ripresa e il compimento del processo di riabilitazione della figura del sovrano avviato sin dai tempi delle Grandi Riforme di Alessandro II, e in virtù del quale l'immagine vecchio-credente dello zar "intercessore dell'Anticristo" veniva ora sostituita dalla tradizione dello zar-*batjuščka*: il "padre benevolo" del popolo russo verso cui mostrare fedeltà contro i nemici interni e internazionali¹⁰⁵. Alla luce di simili rivolgimenti non dovrebbe, di conseguenza, sorprendere che nel capitolo *Kirche und Staat* Weber liquidi il ruolo degli *staroobradcy* nel processo rivoluzionario-liberale citando soltanto un appello anonimo

¹⁰¹ Ivi, p. 123.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Nonostante i tentativi di Pobedonoscev e degli ambienti più reazionari di evitare il processo di liberalizzazione caldeggiato sin dagli incontri del 1901-1903, il 17 aprile 1905, nel giorno della Pasqua ortodossa, Nicola II approvò l'*ukaz Sul rafforzamento dei principi della tolleranza religiosa*. A proposito dei vantaggi ottenuti dai Vecchi Credenti in seguito all'approvazione del decreto del 17 aprile, si veda P. T. De Simone, *The Old Believers*, pp. 150 ss.

¹⁰⁴ Cfr. ivi, pp. 147-208.

¹⁰⁵ Cfr. ivi, pp. 122-146, 175-176.

(nel quale si parlava «dei “ricordi del cimitero di Rogožskoe”»¹⁰⁶) pubblicato sul «Moskovskie Vedemosti» «da parte – afferma – di una cosiddetta “Lega dei Vecchi Credenti” sulla fedeltà allo zar e sulla lotta contro il liberalismo»¹⁰⁷. Del resto, come Weber avrebbe poi osservato nel saggio sullo pseudocostituzionalismo russo, lo stesso governo zarista finì per ricercare il favore dei Vecchi Credenti, intravedendo, evidentemente, nelle tendenze tradizionaliste e conservatrici di tale comunità cristiana la possibilità di controbilanciare le forze della rivoluzione e il liberalismo¹⁰⁸: una chiara dimostrazione della capacità della gerarchia ortodossa di utilizzare a proprio vantaggio i movimenti religiosi “tradizionali” orientati in senso anti-individualistico.

Di fronte a una simile arrendevolezza dello *staroobryadčestvo*, la possibilità di intraprendere una lotta religiosamente motivata contro l'autorità in direzione dei principi liberali restava, in ultima istanza, confinata a quello che Weber definisce «il vero e proprio *raskol*»¹⁰⁹ della vita religiosa russa: il fenomeno delle sette. Queste ultime, infatti, a differenza dei Vecchi Credenti, erano «poco interessate ai mezzi rituali e magici di salvezza»¹¹⁰, e, dunque, maggiormente inclini ad «allentare i tradizionali legami sociali»¹¹¹ in vista di una più ampia libertà religiosa e civile. Come riconoscerà esplicitamente nell'*Anticritica conclusiva* (1910) a *L'etica protestante*, Weber era consapevole della presenza di «tratti essenzialmente ascetico-razionali»¹¹² propri di alcune sette russe, laddove, tuttavia, «la maggior parte di queste sette – afferma lo studioso di Erfurt già in *Kirche und Staat* – si distinguono per le profonde differenze nelle caratteristiche dell'ascesi intramondana»¹¹³. Nel contesto dell'*Anticritica conclusiva*, Weber accenna brevemente al caso della setta degli Skopcy (“castrati”)¹¹⁴ come esempio dell'«estremo assoluto

¹⁰⁶ M. Weber, *Zur Lage*, p. 163.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Cfr. M. Weber, *Rußlands Übergang*, p. 336.

¹⁰⁹ M. Weber, *Zur Lage*, p. 165 n. 42; trad., it., cit., p. 79 n. 4.

¹¹⁰ A. E. Buss, *The Economic Ethics*, p. 124. Non è di fatto un caso che molte delle sette russe che nascevano nell'alveo dello *staroobryadčestvo*, o da sue ulteriori frammentazioni, facevano soprattutto capo alla corrente più radicale dei *bezpopovcy* (cfr. R. De Giorgi, *Le sette russe*, pp. 89-90).

¹¹¹ P. L. Di Giorgi, *La traduzione italiana*, p. 167.

¹¹² M. Weber, *Anticritica conclusiva*, p. 317.

¹¹³ M. Weber, *Zur Lage*, p. 165 n. 42; trad. it., cit., p. 79 n. 4.

¹¹⁴ Cfr. L. Engelstein, *Castration*.

della combinazione di qualificazione economica e ‘rifiuto del mondo’ etico»¹¹⁵. Gli Skopcy si distinguevano, infatti, per una certa inclinazione ascetica, poiché, «in contrasto con il misticismo della Chiesa ortodossa, [...] tendevano a considerarsi non tanto come vasi dello Spirito divino, quanto piuttosto come strumenti del piano del mondo in cui Cristo e [il loro fondatore] Selivanov avevano una posizione centrale»¹¹⁶: il loro compito era quello di aumentare il numero e le possibilità economiche dei membri della setta nell’attesa messianica del ritorno di Selivanov durante il cosiddetto Millennio degli Skopcy. Tuttavia, quello dei “castrati”, come suggerito dall’osservazione weberiana circa la massima combinazione di qualificazione economica e rifiuto del mondo, era un tipo di ascetismo che finiva di fatto per concentrare l’azione nel mondo sul solo «perfezionamento morale»¹¹⁷ *interiore* del singolo, e che sembra perciò coincidere con quello che nella *Zwischenbetrachtung* dei suoi studi sull’etica economica delle religioni mondiali Weber presenterà come un tipo di agire religioso ascetico che «si limita a frenare e a superare la corruzione creaturale insita nel proprio essere e accresce, di conseguenza, la concentrazione sulle prestazioni attive di redenzione volute da Dio, fino a evitare l’agire negli ordinamenti del mondo (ascesi rifuggente dal mondo), avvicinandosi, così, nel comportamento esterno, alla contemplazione rifuggente dal mondo»¹¹⁸.

È probabilmente in virtù di una tale somiglianza *esterna* con la contemplazione che rifugge il mondo (*weltflüchtige Kontemplation*) che gli Skopcy sono stati *erroneamente* collocati nel campo delle sette mistiche russe¹¹⁹, al quale, invece, appartenevano senza dubbio i Chlysty (“flagellanti”). Questi ultimi sono generalmente considerati la radice del settarismo russo: credevano in ripetute reincarnazioni di Cristo, e ritenevano che ogni credente potesse riempirsi dello spirito divino attraverso la contemplazione estatica di Dio durante il cosiddetto *radenie*: una danza religioso-estatica caratterizzata da preghiere e flagellazioni, per pre-

¹¹⁵ M. Weber, *Anticritica conclusiva*, p. 318.

¹¹⁶ A. E. Buss, *The Economic Ethics*, p. 125.

¹¹⁷ P. L. Di Giorgi, *La traduzione italiana di «Chiesa e Stato in Russia»*, p. 162 n. 14.

¹¹⁸ M. Weber, *Intermezzo*, pp. 319-320.

¹¹⁹ Tale collocazione risale al sistema di classificazione che si impose nella storiografia russa della seconda metà del XIX secolo, basato sulla bipartizione dei dissidenti in “mistici” e “razionalisti”. Cfr. R. De Giorgi, *Le sette russe*, pp. 92-94.

pararsi alla quale era richiesta la soppressione di tutti gli impulsi e desideri fisici (digiuno e astensione dai rapporti sessuali)¹²⁰. Simili caratteristiche del gruppo dei *Chlysty* fanno di conseguenza sì che l'agire religioso dei “flagellanti” venga di fatto a coincidere con quei casi in cui, secondo le parole di Weber, «la mistica trae tutte le conseguenze inerenti alla fuga radicale dal mondo»¹²¹, poiché il loro rifiuto del mondo si configurava come pura contemplazione estatica priva di conseguenze concrete sul piano politico e sociale. In definitiva, dunque, i connotati specifici delle sette degli *Skopcy* (ascetismo come perfezionamento individuale) e dei *Chlysty* (misticismo come radicale fuga dal mondo) facevano di conseguenza sì che esse, pur essendo riconosciute da Weber in *Kirche und Staat* come «in parte strettamente apolitiche o anti-politiche»¹²² (in virtù della loro decisa rottura con l'ortodossia dogmatica), non fossero, tuttavia, in grado di farsi portatrici di un idealismo religioso tale da rivoluzionari i concreti rapporti materiali, laddove anzi, afferma Weber, «non appena la persecuzione nei loro confronti scendeva ai minimi livelli, il loro idealismo si dissolveva spesso con notevole velocità»¹²³.

Diverso era il caso delle sette russe cosiddette razionaliste o protestantizzanti, cui, secondo la classificazione storiografica russa ottocentesca, appartenevano i *Duchbory*, i *Molokane* e gli *Stundisti*¹²⁴. Weber parla a tal proposito di una certa «affinità [*Verwandtschaft*] tra l'etica economica e politica delle sette razionaliste russe e il puritanesimo (nel senso ampio del termine)»¹²⁵, riconducibile alla presenza nelle prime di un certo tipo di ascetismo intramondano derivante dal riconoscimento delle Scritture come fonte principale della propria confessione in opposizione alla dottrina e alle pratiche rituali e sacramentali della Chiesa ufficiale. Ne conseguiva così un «processo di negazione dell'autorità ecclesiastica»¹²⁶ che finiva inevitabilmente per riflettersi in un parallelo rifiuto dell'autorità politica: i *Molokane*, ad esempio, insegnavano «che l'autorità mondana e le leggi umane sono destinate solo ai ‘figli del mondo’, ma non ai ‘cristiani spirituali’, e perciò ri-

¹²⁰ A. E. Buss, *The Economic Ethics*, pp. 124-125.

¹²¹ M. Weber, *Intermezzo*, p. 319.

¹²² M. Weber, *Zur Lage*, p. 164.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Cfr. R. De Giorgi, *Le sette russe*, pp. 91,94.

¹²⁵ M. Weber, *Zur Lage*, pp. 165-166 n. 42; trad. it., cit., p. 79 n. 4.

¹²⁶ R. De Giorgi, *Le sette russe*, p. 93.

fiutavano la servitù della gleba, il servizio militare e il giuramento¹²⁷. Molokane, Duchbory e Stundisti erano, inoltre, accomunati anche da una condotta di vita metodica improntata all'onestà, all'industriosità e alla sobrietà, e da una conseguente prosperità economica da più parti ricondotta alla necessità di «ottenere la *certitudo salutis* senza mediazioni sacramentali ed ecclesiali»¹²⁸. Si può, di conseguenza, ben comprendere perché Weber in *Kirche und Staat* tenda a considerare proprio le sette di derivazione protestante come le «più propense a creare diritti costituzionali»¹²⁹, in quanto «portatrici di ideali individualistici [*Träger individualistischer Ideale*]»¹³⁰ affini all'individualismo politico dei diritti umani europeo-occidentali. Rimaneva tuttavia da vedere, conclude lo studioso tedesco, se le speranze che i liberali della Russia meridionale e della Piccola Russia – le aree dell'Impero dove le sette razionaliste avevano preso piede – riponevano «in una rapida crescita»¹³¹ dei settari si sarebbero presto avverate. Si trattava, tuttavia, di speranze destinate ad essere piuttosto presto deluse, poiché di fronte all'effettiva rapida proliferazione del fenomeno settario scaturita dalla crescente sfiducia del popolo russo nel suo clero¹³² e dalla concessione del diritto di apostasia e della libertà di coscienza rispettivamente nell'Editto di tolleranza (17 aprile 1905) e nel Manifesto di ottobre (17 ottobre 1905), la maggioranza del clero e della gerarchia ortodossa continuò ad esercitare pressioni affinché le autorità locali insistessero a dare la caccia alle sette sotto la guida di specifici organismi missionari anti-sismatici e anti-settari¹³³.

Weber rileva un simile cortocircuito della nuova legislazione religiosa russa quando, nel saggio sullo pseudocostituzionalismo russo, ormai deluso rispetto alle pur minime possibilità di incidenza rivoluzionaria della religione in Russia, si dedica, piuttosto, alla questione della irreggimentazione delle confessioni non ortodosse. In tale contesto lo studioso tedesco nota come, ad esempio, la legge del 14 maggio 1906 *Sull'adeguamento di alcune disposizioni della legislazione penale*

¹²⁷ Cfr. A. E. Buss, *The Economic Ethics*, p. 126.

¹²⁸ P. L. Di Giorgi, *La traduzione italiana*, p. 167. Si veda a tal proposito anche A. E. Buss, *The Economic Ethics*, pp. 126-127.

¹²⁹ M. Weber, *Zur Lage*, p. 163.

¹³⁰ Ivi, p. 164.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Cfr. R. De Giorgi, *Le sette russe*, p. 92.

¹³³ Cfr. M. Niqueux, *L'Église orthodoxe*, pp. 33-44.

all’ukaz del 17 aprile 1905 fosse in realtà «applicazione di un diritto già codificato»¹³⁴, in quanto il suo contenuto corrispondeva nella sostanza al diritto penale politico-religioso già precedentemente in vigore. La legge del 1906 manteneva difatti espressamente l’articolo 90 dell’*Uloženie o nakazaniach* (Codice penale) che vietava attività di proselitismo a tutte le confessioni differenti dall’Ortodossia ufficiale russa; ma, soprattutto, tanto la nuova norma quanto il vecchio Codice penale, tacevano su quella che Weber definisce «l’innovazione più importante [*die wichtigste Neuerung*] dell’*ukaz* del 17 aprile 1905»¹³⁵: la questione dell’apostasia. Tale omissione finiva di fatto per invalidare la nuova misura di tolleranza religiosa, poiché faceva sì che continuasse a rimanere in vigore l’articolo 188 del Codice penale, il quale prevedeva il trasferimento coatto degli eretici presso le strutture delle autorità ecclesiastiche, l’utilizzo, sino alla conversione, di “mezzi legali” (principalmente educativi) nei confronti dei loro figli per prevenirne l’eresia, e la confisca dei loro possedimenti in favore dei credenti ortodossi¹³⁶. Ciò significava che la «formazione scismatica e settaria e la propaganda erano [...] sanzionate con la perdita di tutti i diritti civili e la deportazione»¹³⁷. Una perdita di fatto confermata dalle successive disposizioni religiose delle nuove Leggi Fondamentali del 23 aprile 1906, nelle quali Nicola II mantenne esplicitamente la posizione privilegiata della religione ortodossa in Russia, rinviando a future normative la nuova regolamentazione delle libertà di fede teoricamente concesse dall’*ukaz* del 17 aprile 1905¹³⁸.

5. Conclusione

La posizione di subordinazione della Chiesa russa allo Stato zarista, le qualità specifiche del credo ortodosso e, *last but not least*, il pugno di ferro delle autorità politiche verso il fenomeno settario, dimostrano come la Russia tardo-zarista, pur essendosi ormai incamminata sulla strada della modernizzazione sociale e

¹³⁴ M. Weber, *Rußlands Übergang*, p. 332.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 332-333.

¹³⁷ *Ivi*, p. 333.

¹³⁸ Cfr. G. Codevilla, *La Chiesa Ortodossa*, pp. 24-25.

politica, si caratterizzasse per una situazione (*Lage*) ampiamente lontana da quella dell'Europa della modernità, nella quale le «convinzioni religiose [protestanti] che condannavano assolutamente l'autorità umana come una forma di idolatria antidivina» avevano fornito le «condizioni 'ideali'» per l'affermazione dell'«'individualismo' politico dei 'diritti umani' europeo-occidentali»¹³⁹. Condizioni che, evidentemente, non si erano date nel contesto sociale e politico del grande Impero orientale, il quale risultava, anzi, essere caratterizzato non dalla presenza di radici religiose della libertà umana, quanto piuttosto dal persistere delle profonde e consolidate «fondamenta religiose dell'autocrazia»¹⁴⁰.

Da questo punto di vista, risulta evidente come nell'ottica weberiana la rivalutazione antipositivistica dell'elemento religioso come fattore culturale dotato di relativa autonomia e in grado di incidere sulla «genesì storica della 'libertà' moderna»¹⁴¹, non mirasse tanto ad avvallare l'idea di un'origine ideale e cosmopolita dell'ideologia liberale (in quanto «nata in risposta alle esigenze di una coscienza religiosa»¹⁴², così come sostenuto, ad esempio, dal pensatore liberale russo Pëtr Struve), quanto piuttosto a iscriversi in quella particolare concezione del metodo storico inteso come un'indagine delle connessioni causali concrete e individuali che hanno concorso alla determinazione storica del fenomeno culturale preso in esame. Una metodologia che, nel caso in particolare dei saggi weberiani sulla Russia, aveva di fatto permesso di individuare nell'elemento religioso uno dei fattori delle «costellazioni [storiche] uniche e irripetibili [*niemals sich wiederholende Konstellationen*]]»¹⁴³ che avevano favorito l'emergere dei principi liberali in Occidente; ma che, più in generale, invita lo storico di professione e gli studiosi della cultura *tout court* ad evitare facili identificazioni o nette contrapposizioni tra i percorsi storici del contesto orientale e di quello occidentale, da valorizzare ciascuno secondo la sua specificità e individualità senza perdere di vista influenze e legami reciproci. Un invito e un monito sempre attuali, oggi probabilmente più che mai.

¹³⁹ M. Weber, *Zur Lage*, p. 164; trad. it. cit., p. 41.

¹⁴⁰ Ivi, p. 161.

¹⁴¹ Ivi, p. 270; trad. it. cit., p. 71.

¹⁴² P. Struve, *V čem že istinnýj nacionalizm*, p. 24.

¹⁴³ M. Weber, *Zur Lage*, p. 270; trad. it., cit., p. 71.

Bibliografia

- A. E. Buss, *The Economic Ethics of World Religions and their Laws: An Introduction to Max Weber's Comparative Sociology*, Baden-Baden, 2015.
- A. S. Chomjakov, *Einige Worte eines orthodoxen Christen über die abendländischen Glaubensbekenntnisse*, Bautzen, 1856.
- G. Codevilla, *La Chiesa Ortodossa Russa e le riforme dell'inizio del XX secolo*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», n. 22 (2019), pp. 1-27.
- D. D'Andrea, *La genealogia della libertà dei moderni tra autogoverno e indifferenza. La setta come fenomeno anti-politico in Max Weber*, in «Riforma e movimenti religiosi», 2, 2017, pp. 69-112.
- R. De Giorgi, *Le sette russe, XVIII-XIX secolo: tentativi di classificazione*, in *Kesarevo Kesarju: scritti in onore di Cesare G. De Michelis*, a cura di M. Ciccarini, N. Marcialis, G. Ziffer, Firenze, 2014, pp. 89-100.
- P. T. De Simone, *The Old Believers in Imperial Russia: Oppression, Opportunism and Religion Identity in Tsarist Moscow*, London, 2019.
- P. L. Di Giorgi, *La traduzione italiana di «Chiesa e Stato in Russia» di Max Weber*, in «Studi di Sociologia», XLIII, 2, 2005, pp. 155-168.
- L. Engelstein, *Castration and the Heavenly Kingdom: A Russian Folktale*, New York, 1999.
- F. Fera, *Max Weber e il liberalismo russo. Il dibattito sui diritti fondamentali dell'individuo tra Oriente e Occidente*, Napoli, 2025.
- W. F. Graf, *Puritanische Sektenfreiheit versus lutherische Volkskirche. Zum Einfluß Georg Jellineks auf religionsdiagnostische Deutungsmuster Max Webers und Ernst Troeltschs*, in «Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte», IX, 1, 2002, pp. 42-69.
- G. Jellinek, *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, a cura di D. Nocilla, Milano, 2002.
- Kippenberg H. G., *Introduzione*, in M. Weber, *Economia e società. Comunità religiose*, a cura di M. Palma, Roma, 2017.
- S. Lagi, *Dichiarazione dei diritti e religione riformata in Georg Jellinek*, in «Riforma e movimenti religiosi», 2, 2017, pp. 135-156.
- E. Massimilla, *Il rifiuto del mondo dell'ascesi e della mistica e la loro differente tensione con gli ordinamenti politici nella Zwischenbetrachtung di Max Weber*, in «Archivio di filosofia», XCI, 1, 2023, pp. 307-325.
- N. Niqueux, *L'Église orthodoxe et la «mission intérieure» dans la Russie du début du XXe siècle: entre la lutte contre les sectes et la liberté de conscience*, in «Slavica Occitania», 29, 2009, pp. 25-46.
- O zadačach Christianskago Bratstva Bor'by* [Sui compiti della Fratellanza Cristiana di Lotta], in «Osvobodzenie», 73, 6 (19) luglio 1905, pp. 286-387.
- J. Scherrer, *Intelligentsia, religion, révolution: Premières manifestations d'un socialisme chrétien en Russie, 1905 1907*, in «Cahiers du monde russe et soviétique», XVII, 4, 1976, pp. 427-466.
- P. Struve, *V čem že istinnyj nacionalizm?* [Che cos'è il vero nazionalismo?], in P. Struve, *Izbrannye sočinenija* [Scritti selezionati], redakcija M. A. Kolerova, Moskva, 1999, pp. 13-44.
- M. Weber, *Anticritica conclusiva sullo «spirito del capitalismo»*, in M. Weber, *Sociologia della religione*, vol. I, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, a cura di P. Rossi, Torino, 2002, pp. 279-321.

- M. Weber, *Anticritica sullo «spirito» del capitalismo*, in M. Weber, *Sociologia della religione*, vol. I, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, a cura di P. Rossi, Torino, 2002, pp. 251-277.
- M. Weber, *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht. Diskussionsbeiträge auf dem Ersten Deutschen Soziologentag am 21. Oktober 1910*, in Max Weber Gesamtausgabe I/9: *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904–1911*, Hrsg. v. Wolfgang Schluchter, in Zus.-Arb. m. Ursula Bube, Tübingen, 2014, pp. 741-764.
- M. Weber, *Economia e società. Comunità religiose*, a cura di M. Palma, Roma, 2017.
- M. Weber, *Economia e società. Dominio*, a cura di M. Palma, Roma, 2018.
- M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in M. Weber, *Sociologia della religione*, vol. I, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, a cura di P. Rossi, Torino, 2002, pp. 19-187.
- M. Weber, *La situazione della democrazia borghese in Russia*, in M. Weber, *Sulla Russia. 1905-1906/1917*, a cura di M. Protti, Bologna, 1981, pp. 27-79.
- M. Weber, *La transizione allo pseudocostituzionalismo in Russia*, in M. Weber, *Sulla Russia. 1905-1906/1917*, a cura di M. Protti, Bologna, 1981, pp. 81-140.
- M. Weber, *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, in M. Weber, *Sociologia della religione*, vol. I, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, a cura di P. Rossi, Torino, 2002, pp. 189-230.
- M. Weber, *Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus*, in Max Weber Gesamtausgabe, I/10: *Zur Russischen Revolution von 1905: Schriften und Reden 1905-1912*, hrsg. von W. J. Mommsen, Tübingen, 1989, pp. 295-694.
- M. Weber, *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland*, in Max Weber Gesamtausgabe, I/10: *Zur Russischen Revolution von 1905: Schriften und Reden 1905-1912*, hrsg. von W. J. Mommsen, Tübingen, 1989, pp. 86-279.

Paola Cattani

*Liberali di fronte all'Oriente: da André Gide
a Gilbert Murray e Henri Focillon (1923-1935)*

1. *Introduzione*

Il confronto con la civiltà orientale diviene nella Francia della seconda metà degli anni 1920 un *topos* frequentato da molti autori in cerca di modelli più o meno idealizzati da contrapporre all'Europa in decadenza. Su tutti, basterà ricordare André Malraux, con il suo romanzo *La Tentation de l'Occident* (1927), concepito come uno scambio epistolare tra un francese e un cinese, nel quale prende forma una severa requisitoria contro la volitività e la violenza occidentali. Sul piano filosofico-pubblicistico, qualche anno prima il saggio di René Guénon *Orient Occident* (del 1924, e che presenta temi poi esplorati dallo stesso autore anche ne *La Crise du monde moderne*, del 1927¹) aveva conosciuto un discreto successo, presentando un Oriente che incarna di fatto l'antitesi dell'Occidente, nonché un esempio a cui ispirarsi per trasformare la crisi in opportunità di miglioramento. La rivista "Les Cahiers du mois" aveva così ritenuto, a metà del decennio, di dover dedicare una vasta inchiesta al tema Oriente-Occidente, invitando ad esprimersi in proposito più di un centinaio di intellettuali, da Gabriel Audisio ad André Gide, da Henri Barbusse a Henri Massis, da André Maurois ai fratelli Tharaud, e raccogliendo le loro risposte in un numero speciale della rivista, intitolato *Appels d'Orient*². Anche un poeta come Paul Valéry, pure lontano dall'orientalismo "ideologico", era volentieri ricorso alla prospettiva straniante offerta dall'estremo Oriente, pubblicando nel 1928 (anche se la prima stesura risaliva già al 1896) *Le Yalou*, un racconto in forma di dialogo tra un francese ed un cinese³.

¹ R. Guénon, *Orient* e R. Guénon, *Crise*.

² Cfr. *Appels*.

³ P. Valéry, *Yalou*, pp. 1513-1525.

Uno snodo importante di questi cortocircuiti europeo-orientali è puntualmente rappresentato dalla critica all'individualismo, percepito come una componente al tempo stesso fondamentale e problematica della concezione occidentale della vita. Come mostra tra gli altri Hugo von Hofmannsthal rendendo omaggio, nel contesto della sua critica dell'individualismo e del mercantilismo europei, al giornalista irlandese ma naturalizzato giapponese Lafacadio Hearn, «un europeo che passa interamente dall'altra parte»⁴, la prospettiva orientale è non di rado funzionale a mettere in discussione le storture del liberalismo (filosofico, prima ancora che politico-economico) europeo, ovvero la proposta socio-politica su cui l'Europa dell'Ottocento aveva cercato di modellarsi, e di cui il primo Novecento constata non senza afflizione i limiti e le insufficienze⁵. Tenteremo nelle seguenti pagine di esaminare, attraverso due testi poco noti eppure altamente significativi, due momenti di questa autocritica liberale, situati rispettivamente all'indomani della Prima guerra, in seno alla riflessione sulla decadenza d'Europa, e a metà anni Trenta, quando gli europei assistono nuovamente all'avvicinarsi della guerra. Si tratta del saggio di André Gide "L'avvenire dell'Europa", pubblicato nel 1923, e della pubblicazione *Civilisations. Orient-Occident, Génie du Nord-Latinité*, curata dall'Institut de coopération intellectuelle della Società delle Nazioni nel 1935.

2. Gide e il futuro dell'Europa

La «Nouvelle Revue française», fondata da Gide nel 1908 e rapidamente assunta a cuore pulsante dell'*intelligenza* parigina, nelle sue pagine promuove nel 1919, poco dopo la conclusione della guerra, un ampio dibattito storico-politico non solo sul ruolo degli intellettuali (tema su cui interviene Jean Rivière nell'editoriale del primo numero del dopoguerra, innescando un dibattito che si protrae attraverso gli articoli di Henri Ghéon e di Jean Schlumberger), ma anche più direttamente sulla crisi del continente. Ad intervenire sono in particolare Paul Valéry, con il suo celebre articolo su *La crise de l'esprit* (pubblicato nella primavera in inglese su una

⁴ H. von Hofmannsthal, *Europa*, p. 35.

⁵ Tra gli altri, cfr. M. Gauchet, *Crise* e J.-W. Müller, *Contesting*.

rivista londinese, poi in agosto in francese nella *NRF*⁶), e lo stesso direttore Jacques Rivière, nel mese di settembre, con l'articolo *La décadence de la liberté*⁷, in cui spiega che la vera rivelazione del primo dopoguerra consiste, per lui come per altri, nella nuova, dolorosa, consapevolezza che il mondo non è certo abbisogni della libertà per cui si era combattuto così alacramente ("Il semble bien que la demande, en matière de liberté, soit à l'heure actuelle, pour l'humanité, prise dans son ensemble, de beaucoup au-dessous de l'offre que nous faisons"⁸); alla questione "che cosa precisamente è entrato in crisi?", Rivière dà una risposta folgorante: il liberalismo.

Prima di Valéry e di Rivière, era stato in verità André Gide, cui la rivista doveva la propria esistenza, a prendere la parola; all'epoca egli non aveva ancora pubblicato il suo romanzo forse più celebre, *Les Faux-Monnayeurs* (1925), ma era già l'affermato scrittore di *L'immoraliste* (1902) e di *Les Caves du Vatican* (1914). Nel numero di giugno, egli apre la riflessione sull'attualità con alcune *Réflexions sur l'Allemagne*⁹, nelle quali ripropone osservazioni e tesi che in buona sostanza aveva già formulato un decennio prima, quando un acceso dibattito noto come "querelle du peuplier" lo aveva contrapposto all'autore nazionalista Maurice Barrès sul tema delle "radici" identitarie e più in generale sul rapporto tra nazionalismo e letteratura. All'epoca, in polemica con i paladini della letteratura "nazionale", Gide aveva difeso l'idea che quanto più un'opera è individuale, tanto più essa risulta anche universale, giacché «les œuvres les plus humaines, celles qui demeurent d'intérêt le plus général, sont aussi bien les plus particulières, celles où se manifeste le plus spécialement le génie d'une race à travers le génie d'un individu»¹⁰. Tali osservazioni si caricano di rinnovata attualità all'indomani della guerra, quando la riconciliazione franco-tedesca si fa una realistica urgenza; e diventano per Gide funzionali a supportare la causa di una cultura europea comune, che abbracci le varie componenti nazionali senza esclusione alcuna: «C'est une absurdité que de rejeter quoi que ce soit du concert européen. C'est une absurdité que de se figurer qu'on peut supprimer quoi que ce soit de

⁶ P. Valéry, *Crise*, pp. 695-710.

⁷ J. Rivière, *Décadence*, pp. 101-122.

⁸ *Ibid.*, p. 106.

⁹ A. Gide, *Réflexions*, pp. 17-18.

¹⁰ A. Gide, *Querelle*, pp. 121-126, e *Nationalisme*, pp. 176-180.

ce concert»¹¹. La polemica è beninteso contro i detrattori della cultura tedesca, tanto che Gide provocatoriamente afferma: «Je n'ose dire, il est vrai, quoi de plus allemand que Goethe?»¹². Il ragionamento di Gide prende dunque le mosse da una valorizzazione dell'individuo e della sua specificità che non potrebbe essere più autenticamente liberale, oltre che umanistica.

La questione si trova approfondita e problematizzata in un testo successivo, *L'Avenir de l'Europe*, redatto da Gide nel 1923 su sollecitazione della neonata «Revue de Genève», organica al progetto della Società delle Nazioni. Gide non si limita a fornire alla rivista ginevrina una risposta all'inchiesta da essa lanciata, e per cui era stato sollecitato, sul futuro del continente (il genere delle *enquêtes* giornalistico-letterarie è molto in voga in quegli anni¹³), ma compone un originalissimo e denso saggio in forma di dialogo tra un cinese ed un europeo.

Il testo pretende riferire la conversazione avuta da Gide con un diplomatico cinese nel corso di una cena, data in Francia in onore di quest'ultimo: secondo il procedimento tipico del racconto di straniamento di tradizione illuminista, entrambi gli interlocutori sono portati a spiegare all'altro, e nello stesso tempo a meditare tra sé, la natura e le cause delle radicali trasformazioni in corso nelle rispettive civiltà. Il dialogo verte ben presto sull'individualismo, quale tratto caratterizzante e al tempo stesso problematico dell'identità occidentale. Sollecitato dalle osservazioni del diplomatico cinese, che ravvisa la maggiore contraddizione interna della civiltà europea nella separazione in essa consumatasi tra morale religiosa da un lato, e saggezza e razionalità dall'altro, Gide mette a fuoco quella che a suo avviso è la ragione profonda della crisi europea: un individualismo ipertrofico e denso di contraddizioni. L'uomo europeo è legato ad una religione, quella cristiana (tanto cattolica quanto protestante), che pur predicando la rinuncia di sé, incarna poi di fatto «une école d'individualisme, peut-être la meilleure école d'individualisme que l'homme ait jusqu'à ce jour inventé»; inoltre e soprattutto, per l'uomo europeo l'individualismo si è tramutato, da valore e potenzialità, in schiavitù: «— Des individus — me redisais-je — et je cherchais à me souvenir du mot que Montesquieu prête à Eucrate, dans son dialogue avec Sylla: “Il en coûte trop cher pour les produire...” Oui, c'était à peu près cela: il en coûte trop

¹¹ A. Gide, *Réflexions*, pp. 18-20.

¹² Ivi.

¹³ Cfr. C. Jacquet-Pfau, *Corpus d'enquêtes*.

cher – et toute cette triste comédie qui se jouait sur notre monde occidental portait pour titre: La recherche de l'individuel ou le sacrifice du bonheur»¹⁴. Al cuore della riflessione di Gide sull'Europa sta dunque la meditazione al contempo del valore e dei limiti dei principi umanistico-liberali che giacciono a fondamento della società e della cultura occidentale: essi sono, da Gide come dagli altri autori *NRF*, giudicati al tempo stesso irrinunciabili e nefasti, essendosi rivelati racchiudere un potenziale negativo maggiore del previsto; nel testo del 1923 Gide pare così propendere per un loro superamento.

3. Lo scontro di civiltà, da Tagore a Focillon

Spostiamoci ora alla metà degli anni 1930. La situazione internazionale è tesa; la Società delle Nazioni è sostanzialmente fallita nei suoi intenti e obbiettivi, mostrando di non avere la forza per disciplinare i nazionalismi dei paesi che la compongono; i totalitarismi si sono imposti e l'Europa va apprestandosi alla Seconda guerra. L'anno 1935 in particolare vede allinearsi alcune grandi visioni d'Europa a firma dei maggiori intellettuali del momento: Thomas Mann, premio Nobel nel 1929 e in esilio più o meno volontario dalla Germania dal 1933, pubblica *Achtung Europa!*, un'appassionata meditazione dei limiti ma soprattutto dei pregi della democrazia liberale europea; Edmund Husserl tiene a Vienna una conferenza dal titolo *La crisi dell'umanità europea e la filosofia* (che confluirà ne *La crisi delle scienze europee*), in cui si interroga su come rifondare la filosofia europea; lo storico francese Paul Hazard licenzia la sua analisi storico-intellettuale dell'Europa nella congiuntura tra Sei e Settecento, intitolata *La Crise de la conscience européenne*, il cui ultimo capitolo si apre sull'ambizioso interrogativo “Che cos'è l'Europa?”; lo storico olandese Johan Huizinga, che morirà nel 1945 in un campo di prigionia per la sua opposizione al nazismo, pubblica l'amara meditazione *In de schaduw van morgen* (letteralmente *Nelle ombre del domani*, anche se la traduzione italiana ha circolato a lungo sotto il titolo *La crisi della civiltà*)¹⁵. L'incredulità, che rappresentava il tono prevalente nel 1919, cede il passo al desi-

¹⁴ A. Gide, *Avenir*, p. 32.

¹⁵ Cfr. T. Mann, *Achtung*; E. Husserl, *Krisis*; P. Hazard, *Crise*; J. Huizinga, *Schaduw*.

derio e all'urgenza, di fronte al precipitare degli eventi, di proporre meditazioni più orientate verso l'azione, o comunque volte a puntellare argini e reperire sentieri teorico-pratici viabili per reagire alla catastrofe imminente.

In questo contesto, l'Institut de coopération intellectuelle della Società delle Nazioni, con sede a Parigi e impegnato fin dal 1925 in una serie di iniziative volte a promuovere un dibattito transnazionale tra intellettuali europei¹⁶, pubblica il quarto ed ultimo volume di una collana inaugurata nel 1933, la *Correspondance* pubblica di scrittori sui problemi del tempo, ideata e curata da Paul Valéry e dallo storico dell'arte Henri Focillon¹⁷. Il volume, dedicato a *Civilisations. Orient-Occident, Génie du Nord-Latinité*, è concepito come un doppio scambio epistolare, che coinvolge nella prima parte il poeta indiano Rabindranath Tagore e il classicista inglese Gilbert Murray, in dialogo sul rapporto tra Oriente ed Occidente; e nella seconda parte gli storici dell'arte tedesco Joseph Strzygowski e francese Henri Focillon, in dialogo sul rapporto tra civiltà del Nord e civiltà mediterranea.

È interessante come il liberale Gilbert Murray, professore di letteratura greca ad Oxford, imposti la riflessione sul tema dello "scontro di civiltà", che è oggetto dello scambio. Egli si sforza dapprima di considerare tutte le modulazioni teorico-pratiche che impongono una mitigazione dello scontro, e che espone in una trattazione minuziosa. Intanto, i termini della comparazione non sono mai omogenei: ogni tedesco differisce dagli altri tedeschi, così come non esistono constatazioni valide per tutti gli indiani, o tutti gli inglesi. Colpiti da particolari a noi inattesi o che non sappiamo decifrare, cadiamo poi facilmente in false interpretazioni che a loro volta sostanziano i pregiudizi, li pietrificano e li moltiplicano. Dal punto di vista metodologico, Murray ha cura di esporre un ragionamento che prende le mosse da esempi concreti (cita ad esempio un suo amico induista, e riferisce alcune sue esperienze dirette), senza però trarre generalizzazioni, e rispettando bensì le specificità del caso individuale; evoca ciascun punto di vista e il suo contrario (all'induista che aveva appreso in gioventù ad odiare gli ufficiali

¹⁶ In particolare i convegni, detti «Entretiens» : 1. *Goethe à l'occasion du centenaire de sa mort*; 2. *L'Avenir de la culture*; 3. *L'Avenir de l'esprit européen*; 4. *L'Art et la réalité. L'art et l'État*; 5. *La Formation de l'homme moderne*; 6. *Vers un nouvel humanisme*; 7. *Europe - Amérique latine*; 8. *Le Destin prochain des lettres*.

¹⁷ *Civilisations. Orient-Occident*. Gli altri volumi furono: 1. *Pour une Société des esprits*; 2. S. Freud e A. Einstein, *Pourquoi la guerre ?* 3. *Correspondance: L'Esprit, l'éthique, la guerre*.

inglesi, contrappone ad esempio la prospettiva degli stessi ufficiali inglesi); e cerca di dissipare l'equivoco secondo cui alcuni caratteri vadano attribuiti a questa o quella nazionalità, poiché essi sono sempre, semplicemente, "umani"¹⁸. Murray perviene così a ribaltare, denunciandone sostanzialmente il funzionamento e le ricadute, il meccanismo stesso che è alla base dell'orientalismo. «Ma symphatisme pour certaines manifestations de l'esprit hindou ne constitue pas une raison suffisante pour dénoncer la civilisation occidentale»¹⁹: è come se un bilancio delle conseguenze direttamente o indirettamente provocate dalla letteratura orientalista precedente, lo inducesse ad aggiustare la misura degli approcci anche più esterofili, e in ogni caso a fissare paletti da non varcare persino nell'autocritica.

Al confronto tra civiltà con le sue dannose ripercussioni, Murray contrappone due immagini positive, altrettante incarnazioni dell'*ethos* che intende suggerire. Anzitutto, ricorda di aver visto Tagore reagire con indulgente e impassibile "cortesia" di fronte ad artisti inglesi che bistrattavano un suo componimento, mettendolo in musica in stile virtuosistico europeo, dimentichi del carattere profondamente intimistico e melancolico del testo: l'umiltà adottata da Tagore in considerazione anche della rilevanza pubblico-politica della sua reazione, è additata da Murray come esemplare, in quanto fondamento di una vera intesa internazionale, nella sua propensione a riconoscere che i costumi dei popoli non costituiscono un canone infallibile a partire dal quale edificare giudizi. Il secondo esempio è quello dei viaggiatori che si affidano con cieca fiducia al coordinamento di migliaia di ingegneri che hanno lavorato alla costruzione dei velivoli su cui volano attraversando l'Oceano: una fiducia che agli occhi di Murray mostra come nemmeno l'età della Macchina possa prescindere dai valori della cooperazione.

Così Murray cerca di esorcizzare il riflesso per cui una civiltà contrappone sé stessa alle altre, foss'anche in direzione autocritica; e lo fa ripristinando le basi, ma anche i confini, del pensiero liberale e della sua valorizzazione della singolarità. Analogamente Tagore, nella sua riposta, insiste sul dovere umano di contrastare la discordia, e sul bisogno irrinunciabile di cooperazione, che giudica più forte che mai negli anni in cui scrive, e lo fa legando l'individualismo

¹⁸ *Civilisations. Orient-Occident*, p. 23. Su questo tema, cfr. E. Mazza e M. Nacci, *Paese*.

¹⁹ *Civilisations. Orient-Occident*, p. 24.

occidentale allo scientismo e all'umanesimo che a suo avviso lo caratterizzano intimamente: Tagore si preoccupa così facendo di mettere al riparo la scienza, e in particolare quella di Darwin, dalle aberranti letture politico-sociali che ne venivano negli stessi anni proposte. Il poeta indiano si spinge nel dialogo fino a sottolineare come l'obiettivo del pieno sviluppo individuale rappresenti la sfida e il fondamento più profondo della riflessione che egli stesso andava sviluppando in seno alla tradizione induista, nonché della scuola da lui fondata a Santiniketan per consentire a ciascuno di realizzare la propria personalità²⁰.

Quanto alla seconda parte del volume, i curatori della serie, Paul Valéry e Henri Focillon, danno prova di autentica liberalità scegliendo di ospitare le controverse riflessioni di uno storico dell'arte come Joseph Strzygowski, noto per i suoi sforzi, tendenziosi sotto molti aspetti, per valorizzare l'apporto nordico alla costituzione della civiltà europea, ridimensionando quello che a suo avviso è il sopravvalutato contributo latino-mediterraneo – viene qui accostato un altro fronte dello scontro di civiltà, nonché un dibattito profondamente intrecciato negli anni 1930 a quello sull'idea di Europa, ovvero il dibattito sul Mediterraneo come nozione cultural-politica²¹.

Nella sua lettera, composta nel maggio 1932, Strzygowski sostiene che la narrazione che pone il Mediterraneo al centro della ricostruzione storico-culturale della civiltà europea nasca in seno ad una tradizione storiografica avviata e consolidata dagli stessi popoli latini; contro questo "culto", andrebbe a suo avviso riconosciuta la ricchezza del contributo nordico, sul piano artistico come storico-culturale. Henri Focillon, autore della *Vie des formes* (1934) nonché membro della SDN fin dal 1925, articolando la sua risposta un paio d'anni più tardi, ovvero nel luglio 1934, quando dunque doveva a maggior ragione essere edotto delle pericolose implicazioni politico-ideologiche del ragionamento di Strzygowski, rifugge esplicitamente da una simile visione conflittuale e organizzata per opposizioni binarie. Proprio come Murray, egli tiene a particolareggiare e a complicare il quadro al di là delle tentazioni semplificatrici, precisando che la vita mediterranea non può essere ridotta alla sola componente latina; egli insiste sull'originalità e l'eterodossia contenute nell'elemento greco e, al contempo, tenta

²⁰ *Ibid.*, p. 35.

²¹ Cfr. T. Fabre, *France*, e É. Témime, *Rêve*.

una ridefinizione della latinità romana come fusione di apporti ibridi ed eterogenei tra loro. Contro il rigore riduzionista delle illusioni ideologiche e pedagogiche, anche Focillon cerca dunque di dare corso ad un'etica discorsiva, culturale e politica, dell'incontro e della composizione²². Come in Murray, anche in Focillon emerge il bisogno di far emergere atteggiamenti metodologici che consentano di arginare i riduzionismi e di favorire il dialogo: un dialogo che necessita di essere tanto più vitale e ricco quanto più, nel brusio discorsivo-concettuale del decennio, si affermano posizioni e chiusure di stampo pericolosamente illiberale.

Nel lasso temporale di una decina d'anni, dal 1923 al 1934, si passa dunque dal mettere in discussione l'individualismo liberale nelle sue manifestazioni distrofiche come nei suoi fondamenti concettuali, a prenderne in qualche modo le difese, non tuttavia in senso completo e integrale, ma avendo cura di distinguere con esattezza quali siano i significati irrinunciabili di un individualismo che deve anzitutto essere un umanesimo, e quali siano i confini entro cui esso può e deve esprimersi. La meditazione dello scontro di civiltà costituisce in questo senso un capitolo non secondario della riflessione che conduce molti autori a sostituire all'idea di individuo quella di "persona", più focalizzata sulle inclinazioni che non sugli interessi: non solo cattolici vicini alla corrente del personalismo (come Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Antonio Rosmini), ma anche scrittori così diversi tra loro come Walt Whitman, Thomas Mann, José Ortega y Gasset, che si mostrano sensibili alla necessità di preservare da un lato la centralità dell'individuo contro l'omologazione sia sovietica sia capitalista, avviando tuttavia d'altro canto alle ipertrofie che essa aveva conosciuto nella fallimentare stagione liberale tardo ottocentesca²³.

L'Oriente in tutto ciò funge, prima, da detonatore delle critiche, poi da tema che pone anzitutto un problema metodologico, destinato a tradursi in definizione di un nuovo *ethos*. È infatti chiaro a molti autori liberali e democratici che la sola ingegneria giuridico-istituzionale non può guarire i problemi del continente, e che l'Europa è da pensare, prima ancora che come sulla base delle storie e delle memorie, anzitutto dal punto di vista etico.

²² J. Strzygowski a H. Focillon in *Civilisations. Orient-Occident*, pp. 73-127, e H. Focillon a J. Strzygowski, pp. 127-165.

²³ P. Cattani, *Europa*, pp. 119-127.

Bibliografia

- Civilisations. Orient-Occident, Génie du Nord-Latinité*, lettres de H. Focillon, G. Murray, J. Strzygowski, R. Tagore, Paris, Institut international de coopération intellectuelle, 1935.
- Correspondance: L'Esprit, l'éthique, la guerre*, lettres de J. Bojer, J. Huizinga, A. Huxley, A. Maurois, R. Waelder, Paris, Institut international de coopération intellectuelle, 1934.
- Europe - Amérique latine*, Entretiens de Buenos Aires, 11-16 septembre 1936, Paris, Institut international de coopération intellectuelle, 1937.
- La Formation de l'homme moderne*, Entretiens de Nice, 1-3 avril 1935, Paris, Institut international de coopération intellectuelle, 1936.
- L'Art et la réalité. L'art et l'État*, Entretiens de Venise, 25-28 juillet 1934, Paris, Institut international de coopération intellectuelle, 1935.
- L'Avenir de la culture*, Entretiens de Madrid, 3-7 mai 1933, Paris, Institut international de coopération intellectuelle, 1933.
- L'Avenir de l'esprit européen*, Entretiens de Paris, 16-18 octobre 1933, Paris, Institut international de coopération intellectuelle, 1934.
- Le Destin prochain des lettres*, Entretiens de Paris, 20-24 juillet 1937, Paris, Institut international de coopération intellectuelle, 1938.
- Les Appels de l'Orient*, « Les Cahiers du mois », n. s., 9-10, février-mars 1925.
- Pour une Société des esprits, Correspondance, Lettres de H. Focillon, S. de Madariaga, G. Murray, M. Ozorio de Almeda, A. Reyes, T. Yuan Peï, P. Valéry*, Paris, Institut international de coopération intellectuelle, 1933.
- Sur Goethe à l'occasion du centenaire de sa mort*, Entretiens de Francfort-sur-le-Main, 12-14 mai 1932, Paris, Institut international de coopération intellectuelle, 1932.
- Vers un nouvel humanisme*, Entretiens de Budapest, 8-11 juin 1936, Paris, Institut international de coopération intellectuelle, 1937.
- P. Cattani, *Un'idea di Europa, Liberalismo, democrazia ed etica a inizio Novecento*, Venezia, 2024.
- T. Fabre, *La France et la Méditerranée: Généalogies et représentations*, in *La Méditerranée française*, Paris, 2000, p. 13-152.
- S. Freud e A. Einstein, *Pourquoi la guerre?*, Paris, Institut international de coopération intellectuelle, 1933.
- M. Gauchet, *L'Avènement de la démocratie. II. La Crise du libéralisme 1880-1914*, Paris, 2007.
- M. Gauchet, *L'Avènement de la démocratie. III. À l'épreuve des totalitarismes 1914-1974*, Paris, 2010.
- A. Gide, *La Querelle du peuplier. Réponse à M. Maurras* (1903), in A. Gide, *Essais critiques*, Paris, 1999, pp. 121-126.
- A. Gide, *L'Avenir de l'Europe*, in *Incidences*, Paris, 1924, pp. 25-34 (trad. it. *Il futuro dell'Europa e altri scritti*, a cura di P. Codazzi, T. Collani, M. Della Casa, P. Fossa, Macerata, 2023).
- A. Gide, *Nationalisme et littérature* (1909), in *Essais critiques*, Paris, 1999, pp. 176-180.
- A. Gide, *Réflexions sur l'Allemagne*, in *Incidences*, Paris, 1924, pp. 17-18.
- R. Guénon, *Orient et Occident*, Paris, 1924.
- R. Guénon, *La crise du monde moderne*, Paris, 1927.
- P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, 1935 (trad. it. *La crisi della coscienza europea*, a cura di G. Serini, presentazione di G. Ricuperati, Milano, 2019).
- H. von Hofmannsthal, *L'idea di Europa*, in *La rivoluzione conservatrice europea*, Venezia, 2003, pp. 27-39.

- J. Huizinga, *In de schaduw van morgen*, Haarlem, Tjeenk Willink, 1935 (trad. it. *Nelle ombre del domani*, a cura di M. Bonsarto, con il carteggio Luigi Einaudi e Johan Huizinga e un saggio di L. Mangoni, Torino, 2019; e *La crisi della civiltà*, Torino, 1937 e 1962, e Milano, 2012).
- E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936), Leiden, 1954 (trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, 2015).
- Jacquet-Pfau, *Corpus d'enquêtes 1900-1930: Maurice Barrès, Paul Claudel, Romain Rolland*, Bari-Paris, 1995.
- T. Mann, *Achtung, Europa!* (1935), in *Achtung, Europa!*, Stockholm, 1938 (già in trad. fr. in *Avertissement à l'Europe*, préface d'A. Gide, Paris, 1937; trad. it. "Attenzione, Europa!", in *Moniti all'Europa*, Milano, 2017, pp. 83-96).
- E. Mazza e M. Nacci, *Paese che vai*, Venezia, 2021.
- J.-W. Müller, *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe*, New Haven and London, 2011.
- J. Rivière, *La décadence de la liberté*, «Nouvelle Revue française», 1^{er} septembre 1919 (ora in J. Rivière, *Une conscience européenne 1916-1924*, Paris, 1992, pp. 101-122).
- É. Temime, *Un rêve méditerranéen: Des saint-simoniens aux intellectuels des années trente (1832-1962)*, Marseille, 2002.
- P. Valéry, *La crise de l'esprit*, in *Œuvres*, édition, présentation et notes de M. Jarrety, Paris, 2016, t. I, p. 695-710 (trad. it. in *Opere scelte*, a cura di M. T. Giaveri, Milano, 2014, pp. 1413-1442).
- P. Valéry, *Le Yalou*, in *Œuvres cit.*, pp. 1513-1525.

Domenico Conte

Occhi da chirghiso. Thomas Mann e la Russia

1. La prima tappa del nostro itinerario ci porta nel «*Berghof*», il lussuoso sanatorio alpino dove è ambientata la *Montagna incantata* (1924), uno dei capolavori imperituri di Thomas Mann. La domenica mattina gli ospiti del sanatorio si radunano nell'atrio per prendere parte alla cerimonia della distribuzione della posta. L'italiano Settembrini è interessato alla posta: ha appena ricevuto un grosso plico dalla «Lega internazionale per l'organizzazione del progresso», un'associazione con cui collabora al fine di migliorare l'assetto della società umana. Del resto, proprio affermando la sua fede nel progresso – «io credo nel progresso, certamente»¹ – Settembrini, qualche pagina prima, si era presentato a chi era destinato a diventare il suo indocile pupillo, Hans Castorp, giovane ingegnere navale e «*Sorgenkind* della vita».

Alla distribuzione della posta è presente anche Castorp. Settembrini avverte la necessità di metterlo in guardia da un grave pericolo. Non si tratta più della posta:

Ingegnere, l'Asia ci divora. Dovunque si guardi: visi tartari. E con discrezione Settembrini si guardò intorno. Gengis khan – disse – occhi da lupo delle steppe, neve e acquavite, *knut*, *Schlüsselburg* e cristianesimo. Qui nel vestibolo bisognerebbe erigere un altare a Pallade Atena, a titolo di difesa².

¹ Th. Mann, *La montagna incantata*, p. 56.

² Ivi, p. 224.

E poco più avanti:

Qui c'è soprattutto molta Asia nell'atmosfera [...]. Questa gente – e Settembrini accennò col mento dietro a sé – non si regoli spiritualmente su di loro, non si lasci contagiare dai loro concetti, ponga invece la Sua natura, la Sua superiore natura contro la loro, e consideri sacro tutto quanto a Lei, figlio dell'Occidente, del divino Occidente, figlio della civiltà, è sacro per natura e tradizione³.

È una posizione antiasiatICA ed *eurocentrica*. Anche per questo si capisce il giudizio positivo che – pur con qualche limitazione – Benedetto Croce esprime sulla figura di Settembrini in una delle «Annotazioni» della *Storia d'Italia*⁴. L'eurocentrismo di Settembrini è, infatti, anche l'eurocentrismo di Croce, come si vede molto bene in una frase celebre che si legge in *Antistoricismo* (1930), lo scritto che Croce inviò a Thomas Mann a inaugurare un rapporto che sarebbe diventato importante:

Nell'Europa si concentra la più ricca e nobile storia umana, l'Europa ha prodotto l'ideale libertà e ha tolto su di sé la missione della civiltà nel mondo tutto⁵.

La battaglia di Settembrini nella *Montagna incantata* è *umanistica*, o quanto meno combattuta sventolando le insegne dell'umanesimo e del suo profondo ancoraggio nell'antichità classica (Pallade Atena). Non si tratta però di un umanesimo da esteti e da filologi, Settembrini vuole essere all'altezza del mondo moderno. Non a caso, il lettore dello *Zauberberg* incontra per la prima volta l'italiano nel capitolo intitolato «Satana». Questo «Satana» non è ancora quello del patto mefistofelico (*Doctor Faustus*, 1947), ma è, al contrario, un buon diavolo: è il Satana tecnico e progressista dell'*Inno a Satana* di Carducci – «salute a te, o

³ Ivi, p. 225.

⁴ B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1928), p. 333: «Nel recente romanzo di Thomas Mann, *Der Zauberberg* (1924), il tipo dell'italiano illuminista, democratico, interventista è rappresentato nel modo più serio e nobile dal personaggio al quale l'autore dà il nome di "Settembrini"». – Ovviamente, per Croce, la definizione di «illuminista, democratico, interventista» non è di per sé un complimento. «Serio e nobile», invece, lo è.

⁵ B. Croce, *Antistoricismo* (1930), p. 91.

Satana, o ribellione / o forza vindice della ragione» – di cui Settembrini si presenta come allievo.

Questo è un punto rilevante, che distingue la figura di Settembrini da quella di un altro *umanista al tramonto*, Serenus Zeitblom, il deuteroprotagonista del *Doctor Faustus*, maggiormente legato ad una dimensione tradizionale dell'umanesimo (è insegnante di greco e latino). L'umanesimo di Settembrini contiene invece anche una evidente venatura illuministica (un umanesimo illuministico, si potrebbe dire). Settembrini *fa luce*, come quando, in una scena famosa, gira l'interruttore nella stanza abbuiata di Hans Castorp:

“Buona sera, ingegnere! È permesso chiedere notizie della Sua salute? In caso che sì, ci vuole la luce... perdoni se mi prendo questa libertà!” disse alzando di slancio la piccola mano verso la lampada del soffitto⁶.

Pur modernizzato e illuminato, Settembrini non rinuncia, beninteso, al suo profilo di umanista. Può *fingere*, dinanzi a Castorp, esponente (per quanto pigro e indolente) del mondo della *tecnica*, di assumere un atteggiamento modesto, di accettare una posizione subordinata: «Che vuole? Io sono un umanista, un *homo humanus*, non capisco niente di ingegneria...»⁷. Il tono è apparentemente basso, l'italiano sembra schermirsi. Ma, in realtà, Settembrini è fermamente convinto dell'eccellenza dell'umanesimo, della cultura umanistica e, in particolare, di una *pedagogia umanistica* (lui e Naphta sono i due ben diversi *pedagoghi* a caccia di anime giovani):

Noi umanisti abbiamo tutti una vena pedagogica... Il legame storico, signori, fra umanesimo e pedagogia dimostra il loro nesso psicologico. Non si deve sottrarre all'umanista il compito dell'educazione... non si può sottrarglielo, perché soltanto lui possiede la tradizione della dignità e bellezza dell'uomo. A suo tempo egli sostituì il prete che in epoche fosche e misantropiche poté arrogarsi di guidare la gioventù. Da allora, signori, non è più sorto alcun tipo di educatore. Il ginnasio umanistico... Lei mi dirà reazionario, Ingegnere, ma in fondo, in astratto, cerchi di capirmi, io rimango un suo fautore⁸.

⁶ Th. Mann, *La montagna incantata*, p. 179. È il «chiarore improvviso» che sta già nel titolo del capitolo V.

⁷ Ivi, p. 54.

⁸ Ivi, p. 58.

2. Nello *Zauberberg* l'umanesimo è minacciato da molti pericoli. V'è l'Asia, come si è appena visto, una potenza non umanistica e antieuropea. Il pericolo asiatico si manifesta innanzitutto come *eros*. Un eros, per cominciare, non disciplinato e non eticizzato, non velato ma esibito, poco elegante, poco costumato.

È questo il senso di uno dei primi capitoli dell'opera, quello intitolato «Accigliamento costumato» (o «Pudico rabbuinarsi»: *Ehrbare Verfinsterung*). Perché si aggrottano le ciglia in atteggiamento costumato, come mai ci si rabbuia pudicamente? A fare così è proprio Hans Castorp, il nostro caro Hans, amico ormai da tanti anni, il giovane esponente del patriziato amburghese, abituato a comportarsi in modo estremamente corretto, rispettando scrupolosamente tutte le forme e i formalismi, tutte le convenzioni e i convenzionalismi dell'alta borghesia anseatica.

Hans è appena arrivato nel «Berghof», ha cenato insieme col cugino Joachim e da questi è stato accompagnato nella stanza Nr. 34, quella dove prevede di trascorrere un periodo di tre settimane (vi rimarrà invece per sette anni). Salutato il cugino, Hans si accinge a prepararsi per la notte, ma è presto disturbato da una serie di strani rumori provenienti dalla camera attigua, quella occupata dalla coppia dei coniugi *russi*. Pazienza. Ma questi rumori tornano a ripetersi fastidiosamente e più che mai inopportunamente anche al risveglio, nella fresca e limpida aria mattutina. Che tipo di rumori?

Era un lottare, ridacchiare, ansimare, la cui natura scabrosa non poté rimanere nascosta al giovane, benché sulle prime si sforzasse bonariamente di darne un'interpretazione ingenua. La sua bonarietà la si sarebbe potuta chiamare anche con altri nomi, per esempio con quello un po' insipido di purezza d'anima, o quello serio e bello di pudore, o quelli avvilenti di disgusto del vero e ipocrisia, o persino quello di timidezza mistica e religiosa: c'era un poco di tutto ciò nel contegno di Castorp verso i rumori della camera attigua, e in termini fisionomici esso si palesò in un costumato accigliamento del viso, come se egli non dovesse né volesse saperne di quei rumori: un'espressione di morigeratezza che non era del tutto originale, che egli però assumeva in determinate occasioni⁹.

Hans è palesemente disturbato, così non si fa, non ci si comporta così in Svizzera, a Davos, in un sanatorio esclusivo. Il tramestio continua:

⁹ Ivi, p. 35.

Era o sembrava una caccia intorno ai mobili, una sedia fu rovesciata, si faceva ad acchiapparsi, si udivano schiocchi e baci, e ora per giunta la scena invisibile era accompagnata dalle lontane note di un valzer, dalle melodiche e consuete frasi di una canzone popolare. Castorp, in piedi, con la salvietta fra le mani, ascoltava controvoglia. A un tratto arrossì sotto la cipria, perché il momento chiaramente atteso era giunto e il giuoco, senz'ombra di dubbio, era passato alla fase animalesca. Accidenti! Dio buono, pensò spostandosi per terminare di vestirsi con movimenti volutamente rumorosi. Be', sono coniugi, che Dio li benedica, fin qui niente di male. Ma la mattina, a giorno fatto, è un po' troppo. E a me pare proprio che nemmeno ieri sera siano stati quieti. In fin dei conti sono malati, se si trovano qui, o almeno uno di loro, e potrebbero avere qualche riguardo¹⁰.

L'irritazione di Hans si scarica, a colazione, sul povero Joachim. Hans gli intima infatti di non pensare nemmeno di presentarlo ai coniugi russi:

Non desidero essere presentato ai coniugi russi, hai inteso? Non ne voglio sapere. Sono persone troppo maleducate, e se dovrò stare tre settimane vicino a loro e non s'è potuto fare diversamente, non li voglio conoscere, è un mio diritto, sia ben chiaro che non voglio¹¹.

Joachim accondiscende. Anche lui ritiene che non sia il caso di dare confidenza a dei barbari incivili. Ma, per fortuna, non tutti i russi sono così:

“Capisco” rispose Joachim. Tanto ti hanno disturbato? Sì, sono, dirò così, barbari, incivili insomma, te l'avevo già detto. Lui viene sempre a tavola con una casacca di pelle ... logora che bisogna vedere, mi meraviglio che Behrens non intervenga. E lei non è proprio elegantissima, nonostante il cappellino piumato... ma puoi stare tranquillo, siedono lontano da noi, alla tavola dei “russi incolti” poiché c'è anche una tavola dei “russi ammodo”, alla quale si siedono soltanto russi più distinti... ed è difficile che tu li incontri, anche volendo. In genere non è agevole far conoscenze, non fosse altro perché fra gli ospiti ci sono molti stranieri, io stesso, pur essendo qui da tanto tempo, ne conosco ben pochi di persona¹².

¹⁰ Ivi, p. 36.

¹¹ Ivi, p. 38.

¹² *Ibid.*

3. Alla tavola dei russi «per bene» siede Claudia Chauchat, l'affascinante signora russa che viaggia da sola. Il marito è rimasto a svolgere il suo compito di alto funzionario zarista in una terra lontana, quasi una terra di sogno, «nel Daghestan». Di Claudia, Castorp si innamora perdutamente. La Russia e l'eros proveniente dalla Russia tornano così nuovamente, nell'impianto dello *Zauberberg*, a mostrarsi come *pericolo*. Ma si tratta stavolta, per Castorp, di un pericolo molto più serio di quello rappresentato dagli schiamazzi dei coniugi russi.

Claudia è la donna *libera*. Complice la malattia, adotta uno stile di vita non convenzionale e antiborghese. Per i borghesi come Castorp non ha che ironia e disprezzo. «Tu es un petit bonhomme convenable, de bonne famille, d'une tenue appétissante, disciple docile des ses précepteurs [...]. Voilà ta photographie intime, faite sans appareil. Tu la troves exacte, j'espère?»: ecco le sue parole, che suonano come una condanna senza appello (ma l'appello pur ci sarà), parole che sono pronunciate all'interno del grande colloquio in francese fra lei e Castorp nel celebre capitolo sulla «notte di Valpurga»¹³.

In una vita, quella di Hans Castorp, condotta sotto l'imperio del principio dell'*ordine*, Claudia rappresenta l'intrusione del *disordine*. *Ordnung-Unordnung*: questa dicotomia è pervasiva. Essa percorre, certamente, lo *Zauberberg*, ma non solo questo: buona parte della produzione di Thomas Mann ne è caratterizzata. Si pensi, solo per fare un esempio che viene facile, a Gustav von Aschenbach nella *Morte a Venezia*. Ma Aschenbach è con tutta evidenza un *alter ego* di Mann; altrimenti, perché fargli dono delle opere che Mann non era riuscito a scrivere?¹⁴ E allora diremo che il contrasto fra *Ordnung* e *Unordnung* segna non solo la produzione letteraria, ma anche la vita dello scrittore lubecchese Thomas Mann,

¹³ Ivi, p. 318.

¹⁴ «L'autore della limpida e possente epopea in prosa sulla vita di Federico II di Prussia; l'artista paziente che con lunga acribia aveva tessuto l'arazzo di un romanzo, "Maja", ricco di personaggi, nel quale si contemplavano all'ombra di un'idea destini così diversi; il creatore di quel vigoroso racconto intitolato "Un miserabile" che indicava a tutta una gioventù riconoscente la possibilità della risolutezza etica al di là della conoscenza più profonda; lo scrittore, infine (e con ciò sono indicate brevemente le opere della sua maturità), dell'appassionato saggio su "Spirito e Arte", la cui forza ordinatrice e la cui eloquenza antitetica avevano portato critici severi a collocarlo direttamente accanto alla riflessione di Schiller sulla poesia ingenua e sentimentale: Gustav von Aschenbach, dunque...». — Sono tutti progetti che Thomas Mann non riuscì a realizzare, o che realizzò in modo parziale, e che si diverte ad attribuire ad Aschenbach, così statuendo una sorta di identificazione. Cfr. Th. Mann, *La morte a Venezia* (1912), p. 65.

disciplinata, troppo duramente disciplinata da un *ordine* che, quantomeno esteriormente, non doveva lasciar trasparire nessun *disordine*. Ecco allora il matrimonio con sei figli malgrado l'omosessualità. Senza dire che il disciplinamento del disordine nella vita quotidiana era produttivo per la vita letteraria. Mann era consapevole di questa torsione, e la accettò e coltivò. Le pulsioni compresse nella vita potevano essere sfogate nella pagina, con vantaggi per la pagina e – beninteso – svantaggi per vita. Mann aveva però un quadro chiaro delle sue priorità: prima la letteratura, poi la vita. O, se si vuole, la vita solo attraverso la letteratura.

Come mai Castorp si innamora di Claudia, la signora che viene dalla Russia? In realtà, Hans non dovrebbe trovare attraente la Chauchat. Claudia non è bellissima, quantomeno non è classicamente bella, ed è di qualche anno più anziana di Hans, va già considerata come una donna matura. Inoltre, Claudia non si comporta bene. Ad esempio, entra chiassosamente e vistosamente nella sala da pranzo del «Berghof», ogni volta lascia trascuratamente ed esibizionisticamente che la porta d'ingresso sbatta rumorosamente dietro di lei, tutti devono accorgersi della sua presenza, così non si fa. E poi – l'aspetto seguente è notato con disappunto da Hans – Claudia ha le unghie non perfettamente curate, si capisce che se le mangia, e si vedono persino le pellicine, che non sono state eliminate da un perfetto *manicure*: le donne della buona società amburghese non si mostrerebbero mai in pubblico così. Castorp finge di essere disturbato da tutto ciò, si scambia con la signora Stöhr delle occhiate allusive, che vorrebbero andare nel senso di una comune riprovazione. Ma, dietro i veli e le maschere, la verità è un'altra: Hans è innamorato cotto. Perché?

La risposta è la seguente: Hans si innamora di Claudia perché Claudia ha «occhi da chirghiso». Sono occhi allungati, a mandorla, come se ne vedono in un'altra terra lontana, un altro paese di sogno collocato molto a est, nell'Oriente della Russia, il Kirgizistan. Castorp è subito colpito da questi occhi, ne è affascinato, ne subisce il fascino, ne è come *stregato*. Sono questi occhi orientali, da chirghiso, che stanno alla radice del suo innamoramento, che ha tutte le caratteristiche del colpo di fulmine.

Castorp chiede al medico Behrens le ragioni fisiologiche di questo fenomeno: com'è che in determinate razze e gruppi umani compaiono gli occhi a mandorla? Behrens fornisce la sua risposta da medico: è l'*epicanto*, l'ingrossamento della palpebra, una caratteristica fisica di alcune razze orientali, un «atavismo», essendo scomparso altrove (in Europa!) attraverso la selezione biologica. – Ma qui

la fisiologia non può bastare, ci vuole ben altro, serve una psicologia che sappia discendere nel profondo, molto in giù, nella storia delle anime e delle esistenze, e nei loro misteri.

Non solo Claudia ha occhi da chirghiso. Qualsiasi lettore della *Montagna incantata* conosce Pribislav Hippe, l'antico compagno di scuola di Castorp. In tempi ormai lontani, Castorp è stato segretamente innamorato di Hippe. Si tratta di un amore di cui lui stesso, Castorp, all'epoca ancora giovanissimo, un adolescente, non poteva essere perfettamente consapevole.

L'episodio in cui il corteggiamento di Hans verso Pribislav raggiunge l'audacia estrema è quando, un giorno a scuola, Hans trova il coraggio di chiedere in prestito a Pribislav una "matita", che lui tempera e di cui conserverà gelosamente in un astuccio i trucioli. Oltre, non si va. E tuttavia le allusioni sessuali dell'episodio, per come sono costruite letterariamente da Mann, appaiono ben evidenti.

Queste allusioni trovano un parallelo nel capitolo sulla «notte di Valpurga», poc'anzi citato, allorché Castorp, di nuovo alle prese col compito di disegnare qualcosa, chiede in prestito una matita a Claudia, che estrae dalla borsetta «una piccola matitina d'argento, sottile, fragile, una cosetta galante, quasi inservibile a un uso serio. Il lapis di allora, il primo, era stato ben più maneggevole e adatto all'uso»¹⁵. Anche qui le allusioni sessuali sono palesi, e indicano come Claudia non sia soltanto una donna.

Tuttavia, a noi più del lapis interessano gli occhi da chirghiso. Perché è proprio sugli occhi allungati, a mandorla, da chirghiso che si gioca una importante partita. Castorp è nello stesso tempo attratto e confuso dagli occhi di Claudia. Ne è confuso perché questi occhi gli rimandano indistintamente qualcuno o qualcosa, che lui, però, non riesce a ricordare e non può, di conseguenza, *riconoscere*. Dove però non arriva il ricordo consapevole e lo sforzo consapevole della memoria, arriva il sogno. Nel corso di una passeggiata solitaria, Castorp si assopisce e sogna Pribislav, che – guarda un po' – ha esattamente gli occhi di Claudia. Poi si risveglia:

Spalancò gli occhi, sbalordito dalla profondità della sua lontananza. "Devo aver sognato!", pensò. "Sì, era Pribislav. Da un pezzo non ho più pensato a lui. [...] È stato proprio

¹⁵ Th. Mann, *La montagna incantata*, p. 310.

Pribislav in persona. Non avrei mai pensato di vederlo così chiaramente. Strano come le somiglia... a quella quassù! Per questo, dunque, mi interessa tanto a lei? O forse: per questo mi sono interessato tanto a lui? Assurdo! Una simpatica assurdità. Ma ora devo scendere, e in fretta!” Invece rimase ancora disteso, a riflettere e ricordare. Poi si alzò. “Be’, stai bene e tante grazie”, disse, e, mentre sorrideva, gli occhi gli si riempirono di lacrime¹⁶.

Può accadere talvolta che un particolare del viso, un modo di guardare, il timbro di una voce, il ritmo di un’andatura – particolari che ci possono essere molto cari, perché appartenenti a persone a noi vicine, a persone che amiamo e da cui siamo stati amati, ma che forse non ci amano più, persone che abbiamo *scelte* (perché?) – vengano da noi con sorpresa scoperti e ritrovati in altre persone. Può accadere che talvolta, magari per strada, si intraveda una fisionomia che ci appare di particolare interesse, perché risveglia in noi impressioni ed esperienze lontane. Si prova allora un tuffo al cuore.

È su questa esperienza e su questo processo misterioso che ci porta a riflettere Thomas Mann nel momento in cui rivela, nel momento in cui *svela*, chi sta dietro gli occhi da chirghiso di Claudia. A Thomas Mann, grande indagatore dell’umano, potremmo però chiedere chi o che cosa a sua volta stia dietro gli occhi da chirghiso di Pribislav, in quanto anche questi sono evidentemente già conosciuti, perché altrimenti – date le coordinate del discorso manniano – non ce ne si innamorerebbe, non ci si innamorerebbe cioè di Pribislav, che sta alle origini del successivo amore per Claudia. «Ah, in tempi remoti che vivemmo, tu fosti mia sorella o la mia sposa»: questa è la risposta di Goethe, autore prediletto di Mann, in una delle sue poesie più belle e profonde, *Warum gabst du uns die tiefen Blicke, Perché ci desti gli sguardi profondi*.

4. Nello *Zauberberg*, la Russia è vista come una minaccia. Quantomeno è così che la considera colui il quale, nel romanzo, viene letterariamente costruito da Mann come il rappresentante dell’Europa, l’italiano Lodovico Settembrini, umanista e illuminista. Settembrini mette Hans Castorp, «*Sorgenkind* della vita»,

¹⁶ Ivi, p. 113.

in guardia dalla Russia e da colei che viene a sua volta letterariamente costruita come una minacciosa *personificazione* della Russia, Claudia Chauchat, la donna dagli occhi da chirghiso, temibile rappresentante del *disordine*, a partire dalla sua dimensione di donna libera, anche eroticamente libera. Claudia è pericolosa per Hans, giovane tedesco e giovane europeo. È per questo che, all'inizio della festa di Carnevale, Settembrini cerca di mettere in guardia Hans, attingendo al serbatoio delle sue conoscenze mitologiche: «Osservalo bene! Quella è Lilith». «*Lilli chi?*». «Nessuna Lilli...Lilith, la prima moglie di Adamo. Sta' in guardia. Quella Lilith è diventata uno spettro notturno, un pericolo per i giovani, specialmente a causa dei bei capelli»¹⁷.

Del resto, per valutare compiutamente l'antipatia di Settembrini per Claudia bisogna anche tenere presente che, seppure in modo non evidente, ma che certo non sfugge al lettore esperto di Mann, Settembrini è innamorato di Castorp. Nei romanzi di Thomas Mann, scrittore fortemente erotico, l'eroticismo con le sue complicazioni e torsioni, e anche con le sue sorprese, ha sempre un ruolo dominante.

Lo *Zauberberg* è pubblicato nel 1924, nel pieno della sorprendente «svolta» filoweimariana di Thomas Mann. Prima, però, vi erano state le *Betrachtungen eines Unpolitischen*, le *Considerazioni di un impolitico*, pubblicate nell'autunno del 1918, a poche settimane dalla fine della Prima guerra mondiale (in Italia furono recensite tempestivamente e assai positivamente da Croce).

Nelle *Betrachtungen*, composte nel pieno della guerra (per scriverle Mann interruppe per tre anni il lavoro allo *Zauberberg*), il rapporto fra Germania e Russia appare completamente diverso da quello tracciato nella *Montagna incantata*. Si tratta di una differenza per certi aspetti sorprendente. Per interpretarla correttamente non bisogna però dimenticare che nella *Montagna incantata* Thomas Mann parla attraverso Settembrini, dunque servendosi di tutte le libertà concesse dalla letteratura (le opinioni di Settembrini sono davvero quelle di Mann?), mentre nelle *Considerazioni di un impolitico* egli parla in prima persona, assumendosi la piena responsabilità di ciò.

Malgrado la Germania sia in guerra, una guerra durissima, con la Russia zarista (basti pensare alle battaglie di Tannenberg e dei Laghi Masuri), nelle *Be-*

¹⁷ Ivi, p. 305.

trachtungen il quadro dei rapporti *spirituali* fra Germania e Russia viene presentato da Mann nei termini della *vicinanza*. È come se Germania e Russia fossero alleate *nello spirito*, e solo per sbaglio nemiche *nella politica* e nelle precipitazioni *militari* della politica.

«Non è forse il russo il più umano degli uomini? E la sua letteratura non è la più umana di tutte, anzi resa sacra dalla sua umanità?»¹⁸. Queste parole si leggono nel capitolo delle *Considerazioni di un impolitico* intitolato «Alcune osservazioni intorno all'umanità» («umanità» traduce il tedesco *Menschlichkeit*: forse sarebbe stato meglio, a scanso di equivoci, tradurre «sul senso di umanità»). Sia come sia: la parola *Menschlichkeit* non deve trarre in inganno, perché si tratta qui, in ogni caso, del capitolo più duro di un libro già di per sé duro e da non pochi (tuttavia non da chi scrive queste pagine) considerato come un libro famigerato. O quanto meno scomodo: è così che ben presto, dopo la «svolta» e anche prima, lo considerò lo stesso Thomas Mann, che, ad esempio, ne impedì la pubblicazione nell'Opera Omnia mondadoriana diretta da Lavinia Mazzucchetti.

Il punto è che, in «Alcune osservazioni intorno all'umanità», Mann espone il suo punto di vista sulla necessità di un'«umanità non umanitaria». Possono legittimamente sorprendere le pagine sulla pena giuridica scritte partendo dalla polemica antiumanitaria e antiumanitaristica con Beccaria:

Umanità significò fra l'altro quella filantropia di Beccaria in sede di diritto criminale, le cui conseguenze arrivarono al punto che il concetto di colpa veniva quasi cancellato per i begli occhi dell'umanità, e in certi momenti, sotto la pressione delle perizie scientifiche, quasi non si ebbe più nemmeno il coraggio di sfiorare il delinquente e si guardò alla pena di morte come a una punta estrema di disumanità, mentre per ogni uomo serio il concetto di colpa serba un'impronta non umanitaria ma altamente umana, né può essere annullato in nessun modo da un qualunque criterio deterministico, anzi grazie a quello diventa più grave e agghiacciante¹⁹.

Sono pagine che avrebbero potuto essere scritte da Naphta, non da Settembrini. Lo stesso può dirsi del punto in cui Mann se la prende col comandante

¹⁸ Th. Mann, *Considerazioni di un impolitico* (1918), p. 440.

¹⁹ Ivi, p. 445.

del plotone di esecuzione incaricato di giustiziare Edith Clavell, che consente che la donna, accusata di spionaggio, fosse fucilata da svenuta, mentre, per Mann, avrebbe dovuto esserlo da sveglia, pienamente cosciente della situazione che la conduceva alla morte²⁰.

È in questa cornice che Mann stringe la sua personale alleanza fra Germania e Russia:

Se è vero che i valori dell'anima e dello spirito debbano e possano servire come base e giustificazione di alleanze tra potenze politiche, allora Russia e Germania hanno da stare insieme. La loro intesa oggi, la loro alleanza domani sono, fin da quando è scoppiata la guerra, il sogno e il desiderio del mio cuore²¹.

Alla base dell'affinità fra anima tedesca e anima russa vi sarebbero, dunque, profondi motivi spirituali. Primo fra tutti, il *dolore*: «non è la storia della *genesì* dell'umanità tedesca e di quella russa la stessa, cioè la storia di un calvario di dolori?»²². La comunanza nel dolore sancirebbe quindi una sorta di fratellanza, che però non è ancora, purtroppo, una fratellanza d'armi, perché si combatte su fronti contrapposti, erroneamente.

Ma non basta, v'è ancora una conseguenza da trarre. Perché se ci si avvicina alla Russia, bisogna allontanarsi dall'Europa (Settembrini non sarebbe contento):

E che profonda affinità lega le anime di queste due nazioni [Germania e Russia] nel loro atteggiamento nei confronti dell'«Europa», dell'«Occidente», della civilizzazione, della politica e della democrazia!²³

Si potrebbe dire: è la guerra. Ovvero, è la guerra con le sue radicalizzazioni sull'opinione pubblica, anche sull'opinione di scrittori raffinati e intelligenti come Thomas Mann. Per cui l'*antieuropeismo* di Mann all'altezza delle *Considerazioni di un impolitico* potrebbe essere interpretato come la conseguenza di una situazione politica e militare che porta a identificare l'Europa con l'Intesa. Si dice

²⁰ Ivi, p. 448.

²¹ Ivi, p. 444.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

«Europa», ma si intende l'*Entente*. In ogni caso, la Germania non è ancora parte del «divino Occidente», come apparirà nello *Zauberberg*.

Il panorama si radicalizza ulteriormente allorché Mann concentra la sua attenzione sui paesi latini, Francia e Italia. Qui le sue parole diventano volgari, e si leggono ancora oggi con un po' di dispiacere:

Per me non c'è il minimo dubbio che l'umanità russa e quella tedesca sono fra loro più vicine di quanto non sia l'umanità russa con la francese; e fra loro incomparabilmente più vicine di quanto non sia l'umanità tedesca con quella latina. Qui risiedono possibilità di comprensione ben maggiori di quelle sussistenti fra ciò che noi chiamiamo umanità [*Humanität*] e l'umanità da trivio [*Gassenmenschlichkeit*] dei latini²⁴.

5. Nello svolgere discorsi di tal fatta, Thomas Mann si allea con Dostoevskij (non con Tolstoj). Nelle *Considerazioni di un impolitico* Dostoevskij è una presenza centrale. Lo è a partire dall'idea della «Germania che protesta», lanciata dallo scrittore russo in uno scritto del 1877, idea che Mann fa completamente sua²⁵. La «protesta» non è, quindi, soltanto il protestantesimo; essa è, più in generale, il grido di dolore e di ribellione del mondo germanico contro l'*Occidente* e le sue pretese egemoniche, a partire dall'imperialismo dell'antica Roma in poi. Mann cita con piena adesione una pagina di Dostoevskij:

E la Germania? E i tedeschi? Dostoevskij dice: «L'aspetto caratteristico, essenziale, di questo popolo grande, orgoglioso e singolare è consistito sempre, fin dal primo momento in cui fece la sua apparizione nel mondo della storia, nel fatto che mai, né nei suoi destini, né nei suoi principi, ha accettato di unificarsi con l'estremo mondo occidentale, cioè con tutti gli eredi dell'antico patrimonio romano. Contro quel mondo lo spirito tedesco ha protestato per tutto il corso degli ultimi duemila anni e, anche se non ha pronunciato il proprio verbo, se non ha ancora mai formulato in termini precisi il suo ideale che sostituisse positivamente l'antica idea romana da lui stesso distrutta, in cuor suo è stato, credo, pur sempre» – e questo è un punto poderoso della sua trat-

²⁴ Ivi, p. 441.

²⁵ Si veda, nelle *Considerazioni di un impolitico*, il breve capitolo su «La protesta» (pp. 61 e sgg.). Esso si basa su F.M. Dostoevskij, *Il problema mondiale germanico. La Germania paese che protesta*.

tazione, ci si accorge d'un tratto con chi abbiamo a che fare: col primo psicologo della letteratura universale – «convinto che un bel giorno avrebbe saputo pronunciare questo nuovo verbo e guidare con quello l'umanità»²⁶.

La conclusione del breve capitolo riprende e ribadisce la linea del discorso partito dalle suggestioni di Dostoevskij. La guerra mondiale va cioè interpretata come lotta della Germania contro l'Occidente. Le cosiddette «idee del 1914» trovano nel Thomas Mann delle *Betrachtungen* uno dei sostenitori più convinti:

Era dunque ugualmente chiaro a tutti fin dal primo momento, penso io, che le radici spirituali di questa guerra, che ha tutti i titoli possibili per chiamarsi “guerra tedesca”, affondano nel “protestantesimo” organico e storico della Germania; era chiaro che questa guerra rappresenta in sostanza una nuova esplosione, la più grandiosa forse e alcuni credono l'ultima, dell'antichissima lotta dei tedeschi contro lo spirito dell'Occidente e anche della lotta del mondo romano contro la pervicace Germania²⁷.

Dostoevskij torna al centro dell'interesse di Mann nel lungo capitolo «Della fede». Come in diversi altri casi nelle *Betrachtungen*, anche in questo il titolo è polemico e ironico. Giacché la «fede» a cui Mann si riferisce è la fede del «letterato», ovvero «la fede nella politica, nel progresso, nell'umanità»²⁸, tutti concetti verso cui il Mann delle *Considerazioni di un impolitico* non nutre che disprezzo. Molto meglio della fede sarebbero il «dubbio»²⁹ e la «disperazione»³⁰.

Entro questo quadro rientra l'opposizione fra Dostoevskij e Tolstoj. Nelle pagine del capitolo in questione, Mann si scaglia contro Tolstoj. Per la precisione, la polemica dello scrittore lubecchese non riguarda l'autore dei grandi romanzi dalla distensione epica (*Guerra e pace*, 1867), bensì «il Tolstoj vecchio», ovvero «il Tolstoj non più artista ma profeta sociale, l'utopista cristiano-anarchico, pacifista e nemico dello Stato»³¹. Questo Tolstoj, per Mann, è «emancipazione illumini-

²⁶ Th. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, pp. 62-63.

²⁷ Ivi, pp. 66-67.

²⁸ Ivi, p. 493.

²⁹ Ivi, p. 496.

³⁰ Ivi, p. 518.

³¹ Ivi, p. 530.

sta», «moralista del beato vivere», un «filosofo del benessere». Come tale, il Tolstoj vecchio sarebbe oggettivamente un fautore dell'avvicinamento «fra Oriente e Occidente» e, in quanto tale, un rappresentante spirituale dell'*Entente*³².

Dostoevskij viene invece trattato a partire dal «byronismo», un tema che fu caro allo scrittore russo. Va subito precisato che dal concetto di «byronismo» Mann espunge qualsiasi significato negativo. Basandosi su articoli di Dostoevskij contenuti nel *Diario di uno scrittore*, Mann considera il byronismo, e cioè – come egli anche dice – l'ideologia del «dolore cosmico», come una reazione positiva alla piattezza e al filisteismo dell'ideologia della «fede nell'uomo». Attraverso il byronismo ci si potrebbe così proteggere dalla credenza fallace «in un felice traguardo finale del cammino dell'umanità, in un progresso verso l'ideale, nell'avvento sulla terra del regno di Dio e dell'amore, di un regno della libertà, uguaglianza e fraternità»³³. Per Mann l'Europa sarebbe ormai stanca di credere nel progresso e nella democrazia, e matura invece per abbracciare «un nuovo byronismo», un pensiero in sostanza pessimistico, scettico e doloroso, molto più profondo di qualsivoglia progressismo, egalitarismo e umanitarismo.

Dopodiché Mann si volge alle fosche previsioni sull'Europa lanciate da Dostoevskij in uno degli scritti principali contenuti nel *Diario di uno scrittore*, quello intitolato *Un cavillo per l'occasione*, in cui lo scrittore russo polemizza con Alexander Dimitrievic Gradovskij, professore di diritto pubblico nell'Università di Pietroburgo. Mann trascrive parola per parola un lunghissimo brano dello scritto in questione. Noi ne citiamo i passi principali:

Questa Europa – annuncia Dostoevskij (nel 1880!) – è giunta ormai alla vigilia del suo crollo, che sarà un crollo terribile e generale, senza eccezioni. Questo gran formicaio ... dove il principio morale è scosso fino alle fondamenta, e che ha perso ogni valore assoluto e collettivo, è ormai, lo sostengo, tutto minato alla base. [...] Tutti questi governi a sistema parlamentare, tutte le teorie sociali attualmente dominanti, tutte le ricchezze accumulate, tutte le banche, le scienze e gli ebrei, tutto verrà distrutto in un momento – eccetto gli ebrei, naturalmente, che nemmeno allora perderanno la testa e torneranno a galla, per cui finiranno col trarre guadagno dallo sconvolgimento. [...] Tremendi sono i

³² *Ibid.*

³³ Ivi, p. 517.

segni premonitori. [...] Questo carattere contro natura, questa “insolubilità” dei problemi politici (noti del resto a tutti) dovranno senza fallo condurre a una guerra immane, definitiva, politica, a una resa dei conti in cui tutti saranno coinvolti e che esploderà ancora in questo secolo, forse addirittura in questo stesso decennio. Che ne pensa Lei: è in grado quella società di reggere ancora a una lunga guerra politica? [...] I proletari si butteranno sull'Europa e distruggeranno per sempre tutto quel che c'è di vecchio. Le onde si romperanno soltanto sulle nostre rive russe, e allora si vedrà chiaramente in quale misura il nostro organismo nazionale si distingue da quelli europei³⁴.

Dostoevskij – commenta Mann – è un «profeta», un «autentico veggente»³⁵. Potrà pur essersi sbagliato su qualche aspetto tutto sommato non decisivo (la guerra mondiale non è scoppiata nell'Ottocento, ma venti anni più tardi), ma il nocciolo delle sue previsioni si è avverato, si avvererà. Sono frasi che colpiscono, anche perché vi si esprime un senso di malcelata soddisfazione per la catastrofe europea. – Ma poi verrà la «svolta», e l'atteggiamento di Mann verso l'Europa muterà profondamente. Con soddisfazione di Settembrini, che certamente non sarà stato contento, nel leggere le *Considerazioni di un impolitico*.

6. Dovrà passare molto tempo perché Mann torni in grande stile su Dostoevskij. Bisogna infatti aspettare la stesura del primo (e ultimo) saggio manniano monograficamente dedicato allo scrittore russo, *Dostoevskij – con misura* (*Dostoevskij – mit Maßen*), che è del 1945, nel pieno del periodo americano³⁶. Sono trascorsi vent'anni dallo *Zauberberg* e più di venticinque dalle *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Mann è ormai impegnato nella stesura del *Doctor Faustus*, il che, come vedremo fra un momento, ha evidenti ripercussioni sul “taglio” del saggio su Dostoevskij.

In *Dostoevskij – con misura* non si parla più, infatti, di Russia e Germania, né di Europa. A dominare il quadro è invece il tema della *malattia* e il nesso fra *malattia* e *genialità*. Si tratta di una problematica tipicamente manniana, qui messa

³⁴ Ivi, pp. 525-526. La lunga citazione è estratta da *Un cavillo per l'occasione*, in F. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore* [Cfr. la nota 1 a p. 521].

³⁵ Th. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, p. 525.

³⁶ Th. Mann, *Dostoevskij – con misura* (1945).

sotto osservazione non solo attraverso il caso di Dostoevskij (epilessia) ma anche attraverso quello di Nietzsche (paralisi progressiva a seguito di infezione luetica), considerato con grande attenzione in queste pagine sullo scrittore russo (il saggio su Nietzsche – 1947 – è solo di poco successivo a quello su Dostoevskij). Sullo sfondo sta evidentemente – lo si è accennato un istante fa – il lavoro alla grande opera della vecchiaia, il *Doctor Faustus*, il cui protagonista, il musicista geniale Adrian Leverkühn, ha una biografia in parte ritagliata su quella di Nietzsche, anche e soprattutto negli aspetti patologici (Adrian è sifilitico come Nietzsche e, come Nietzsche, ha contratto la malattia attraverso il contatto con una prostituta infetta).

Mann analizza con estrema attenzione la fenomenologia degli attacchi epilettici di cui Dostoevskij ebbe a soffrire per tutta la vita, con notevole frequenza (in media uno al mese, ma talvolta persino due nella stessa settimana):

Due elementi caratteristici sono, secondo le sue [di Dostoevskij] descrizioni, propri dell'epilessia: l'incomparabile sensazione di estasi, di illuminazione interiore, di armonia, di altissima voluttà che coglie alcuni istanti prima del grido inarticolato, che non ha più nulla di umano, con cui si annuncia l'attacco di convulsioni, e lo stato di terribile prostrazione, di profonda pena, di alterazione e devastazione mentale che gli succede³⁷.

Da questa fenomenologia Mann fa discendere lo stretto collegamento fra *epilessia e sessualità*:

Io non so quello che i neurologi pensano del “male sacro”, ma, secondo me, esso ha le sue radici nella sessualità ed è una manifestazione esterna, selvaggia ed esplosiva, della sua dinamica, un atto sessuale trasferito in un'altra sfera e trasfigurato, un eccesso mistico. E, ripeto, la dimostrazione di ciò la scorgo nello stato successivo di rimorso e di annichilimento, nel misterioso senso di colpa più che nei secondi di voluttà precedenti l'attacco, “per i quali si darebbe tutta la vita”³⁸.

³⁷ Ivi, p. 866.

³⁸ *Ibid.*

Gli attacchi epilettici di Dostoevskij, i loro momenti estatici, poi l'annichilimento e la condizione di sfinimento e depressione andrebbero quindi in ultima analisi collegati al *senso di colpa*. Ora, il collegamento fra sessualità e colpa è, da determinate prospettive, a portata di mano (si mangia la mela e si viene scacciati con disonore dal paradiso terrestre). Nel caso di Dostoevskij, però, la colpa di natura sessuale sarebbe particolarmente grave, perché andrebbe probabilmente ricondotta all'effettivo stupro di una bambina (un evento tra l'altro letterariamente elaborato e inserito da Dostoevskij nelle vite di Svidrigajlov in *Delitto e castigo* e di Stavrogin nei *Demoni*).

È un *crimine*, e da ciò conseguirebbe, nella produzione di Dostoevskij, l'attenzione per gli aspetti *criminali* dell'esistenza umana. Ma non si tratta solo di letteratura, perché, secondo Mann, anche la vita dello scrittore russo e, insieme con la vita, la sua psicologia sarebbero fortemente caratterizzate da elementi che getterebbero le loro radici in questo territorio problematico, da cui conseguirebbe la necessità di tenere alcune cose *segrete*, l'impulso alla *segretezza*, messo in rilievo da Mann a partire dalle *Memorie del sottosuolo*.

Da tutto questo "complesso" discende la *genialità*. La straordinaria capacità analitica e di introspezione di Dostoevskij, il suo essere «il più profondo psicologo della letteratura universale»³⁹ deriverebbero dal "complesso" appena illustrato, quindi, in ultima analisi, dalla sua patologia, che trova la sua manifestazione più evidente e impressionante nell'epilessia: *malattia e genialità*.

Lo stesso vale anche per Nietzsche, a cui, come accennato, nel saggio su Dostoevskij è riservato ampio spazio. E si tratta, a ben guardare, dello stesso discorso che, di lì a poco, Mann condurrà, su più larga scala, nel contributo monografico su Nietzsche del 1947, *La filosofia di Nietzsche alla luce della nostra esperienza*, scritto a immediato ridosso del *Doctor Faustus* e da leggersi insieme col romanzo imperituro, quasi come una sorta di sua introduzione o postfazione⁴⁰.

Come Dostoevskij, anche Nietzsche è malato. E, proprio come nello scrittore russo, anche nel caso del filosofo tedesco la malattia non abbassa, bensì eleva, conduce in alto:

³⁹ Ivi, p. 863.

⁴⁰ Th. Mann, *La filosofia di Nietzsche alla luce della nostra esperienza* (1947).

La malattia di Nietzsche non fu l'epilessia, sebbene ci si possa facilmente immaginare l'autore dello *Zarathustra* e dell'*Anticristo* come epilettico. Egli ebbe il destino comune a molti artisti e, in modo particolare e strano, a molti musicisti (e in un certo senso lo si può ben annoverare tra questi): fu condotto allo sfacelo da una paralisi progressiva, una malattia d'indubbia origine sessuale, visto che da molto tempo, ormai, la medicina ha riconosciuto in essa una conseguenza dell'infezione luetica. Osservata da un punto di vista medico-naturalistico, ovvero da un punto di vista assai limitato, l'evoluzione spirituale di Nietzsche non è altro che la storia di una degenerazione e disinibizione paralitica: è, in altre parole, la storia di un uomo proiettato in alto, fuori da una splendida normalità, nelle sfere gelide e grottesche di una conoscenza che uccide, di una moralità che isola, di un grado di sapere orribile e criminale per il quale una natura gentile e benigna come la sua, piena in ogni senso di delicatezza e d'indulgenza, non era assolutamente nata, come quella di Amleto⁴¹.

Ecco aprirsi gli spazi per ciò che, altrove, come vedremo fra un momento, Thomas Mann definisce come «filosofia della malattia». Tutto dipende da *chi* è malato – pazzo, epilettico o paralitico – se «un comune imbecille, nel caso del quale la malattia è senza dubbio priva di aspetti culturali e spirituali, oppure un Nietzsche, un Dostoevskij»⁴². Nietzsche e Dostoevskij sono «grandi malati»⁴³. Ciò mette dinanzi al «problema della malattia come grandezza e della grandezza come malattia»⁴⁴. In determinati casi, casi *fortunati*, si potrebbe dire, malgrado le atroci sofferenze di chi si ammala in grande, la malattia si rivela come il viatico per la grandezza e la qualità. Ma per capire ciò non basta essere medici:

Davanti alla malattia come grandezza, alla grandezza come malattia il punto di vista puramente medico si rivela filisteo e inadeguato, per lo meno unilateralmente naturalistico: la questione presenta un aspetto spirituale e culturale che è in rapporto con la vita stessa, con il suo potenziamento e la sua crescita, e del quale il puro biologo ed il medico malamente s'intendono. Diciamolo pure: un'umanità sta maturando, o riemergendo dall'oblio, pronta a togliere dalle mani della biologia, che è convinta di averne

⁴¹ Th. Mann, *Dostoevskij – con misura*, p. 868.

⁴² Ivi, p. 872.

⁴³ Ivi, p. 871.

⁴⁴ *Ibid.*

l'esclusivo diritto, il concetto della vita e della salute e a impossessarsene per usarne in maniera più libera, più religiosa e, soprattutto, più veritiera. L'uomo infatti non è solamente un essere biologico⁴⁵.

7. Un momento fa è caduta l'espressione «filosofia della malattia». Essa sta nel *Goethe e Tolstoj*, che è, in assoluto, uno dei più importanti saggi critici di Thomas Mann, oltre che il più cospicuo dal punto di vista quantitativo (più di centocinquanta pagine nell'edizione in volume autonomo del 1932)⁴⁶.

Questo saggio è famoso perché Mann vi elabora la distinzione tra «figli della natura» (Goethe e Tolstoj) e «figli dello spirito» (Schiller e Dostoevskij). I «figli dello spirito» sono *malati*: Schiller di tubercolosi, Dostoevskij, come sappiamo, di epilessia. I «figli della natura» sono invece *sani*. Se si ammalano, è perché si allontanano dalla natura, esponendosi così a un processo di *denaturalizzazione*, per loro dannoso. È quanto avverrebbe in Tolstoj nei periodi della sua conversione in senso umanitario e pacifistico, per i quali Mann non ha alcuna simpatia perché li considera non autentici, una maschera e una mascherata. Mann ricorda allora con compiacimento le contromisure adottate da Tolstoj per tornare a essere sano: i soggiorni nella steppa, fra i calmucchi, a bere latte di giumenta e a condurre un'esistenza primitiva, animalesca, *naturale*⁴⁷. Oppure il matrimonio con Sof'ia Andreevna, messa costantemente incinta per quattordici anni difilati (anche questo andrebbe considerato come un ritorno alla natura).

In un discorso sugli «occhi da chirghiso», ovvero sul rapporto di Thomas Mann con la Russia, il saggio su *Goethe e Tolstoj* non può essere passato sotto silenzio. Esso è infatti utile per osservare, attraverso il confronto istituito fra i due grandi scrittori, alcune delle caratteristiche dell'anima russa per come Mann le vede.

Beninteso, sia Goethe sia Tolstoj sono – nella ricostruzione di Mann – «figli della natura». Ciò istituisce innanzitutto una base comune che li distingue dai «figli dello spirito». Sta qui il comune atteggiamento verso la vita, che esprime consapevolezza e fiducia nel proprio valore indiscusso e indiscutibile. Figli della natura come Goethe e Tolstoj si distinguono già per l'origine sociale privilegiata – Tolstoj

⁴⁵ Ivi, pp. 871-872.

⁴⁶ Th. Mann, *Goethe e Tolstoj. Frammenti sul problema dell'umanità*.

⁴⁷ Ivi, p. 61.

appartiene all'altissima nobiltà russa, Goethe al patriziato cittadino di una città ricca e importante come Francoforte – e questo tipo di posizione sociale, unito alla profonda consapevolezza di distinguersi dagli altri per il possesso di doti particolari, determina in loro la certezza di essere «favoriti degli Dèi», i depositari del «mistero di un'alta predestinazione, di una nobiltà sostanziale, di un pericoloso privilegio»⁴⁸. Il favore degli Dèi appare e si manifesta in modo plastico, obiettivo, evidente; esso si radica in ultima analisi nel *corpo* e nella *corporeità*, che sono a loro volta espressioni della *natura*. Stanno qui l'amore per la caccia, per la scherma, le lunghe escursioni durante le quali non si mette mai il piede in fallo. Goethe e Tolstoj sono come il gigante Anteo, «antaici» nella loro naturalità, il contatto con la terra procura loro un vigore sempre rinnovato. Collegato con ciò è il *narcisismo*, in entrambi molto pronunciato, che Mann osserva con malcelato compiacimento: entrambi vogliono e pretendono di essere amati, dalle donne, dagli uomini, dal mondo tutto.

Ma v'è il rovescio della medaglia, l'aspetto tenebroso e oscuro. Per quanto ciò possa a prima vista apparire sorprendente, i figli della natura rivelano, rispetto ai figli dello spirito, una maggiore *problematicità*. Mann insiste molto su questo punto. Credere che la «problematicità» sia esclusivo appannaggio dei figli dello spirito e che, per converso, i figli della natura esprimano armonia e chiarezza è, per lo scrittore lubecchese, un grave e ingenuo errore:

E questo perché la natura stessa mescola nell'essenza dei suoi figli un elemento di problematicità, di contraddizione, di negazione, di dubbio radicale: un elemento che non fa assolutamente parte della felicità perché non fa parte della bontà: lo spirito è buono, la natura non lo è affatto. Anzi, se le categorie morali fossero applicabili nei suoi riguardi, si potrebbe dire che essa è malvagia. Diremo quindi che la natura non è né buona né malvagia; essa si sottrae a ogni giudizio discriminativo, così come a propria volta si rifiuta di dividere e di giudicare; obiettivamente parlando, essa è indifferente. Ma questa indifferenza, apparendo nei suoi figli in forma spirituale e soggettiva, si trasforma in una problematicità più ricca di tormento e di cattiveria che di felicità e di bontà, e che non sembra venuta a portare pace, come lo spirito, amico dell'uomo e degno dell'uomo, bensì dubbio e confusione⁴⁹.

⁴⁸ Ivi, p. 43.

⁴⁹ Ivi, pp. 91-92.

E questa è la base comune, la vicinanza fra Goethe e Tolstoj, che Mann riscontra sia nel suo lato diurno, ovvero nella comune consapevolezza da favoriti degli Dèi, sia in quello ombroso e notturno, che fa la loro *problematicità*.

Ma ci sono anche le lontananze, che riportano il nostro discorso alla differenza fra Russia e Germania. Pur figlio della natura al pari di Goethe, Tolstoj lo è – per Thomas Mann – in modo più massiccio, più pesante e greve, più *russo*. Paragonati alla coppia di Eduard e Charlotte nelle *Affinità elettive*, Vronskij e Anna Karenina «fanno l'effetto di uno stallone forte e bello e di una nobile giumenta»⁵⁰. Questo è – scrive Mann – «l'animalismo di Tolstoj, il suo straordinario interesse per la vita del corpo, il suo genio nel rendere visibile l'uomo nella sua corporeità»⁵¹. Ma non solo l'uomo (e la donna). Mann ricorda anche la passione di Tolstoj per la zootecnia e, in particolare, l'allevamento dei maiali. Osservando – non senza malizia – come questo interesse, «certo ben confacente a un proprietario terriero», non sia stato tuttavia privo «di un significato più profondo»⁵².

In una delle pagine più belle e ispirate del *Goethe e Tolstoj* il contrasto fra i due scrittori e, di qui, fra Germania e Russia, si dilata all'opposizione fra paganesimo e umanesimo. Una volta, Gor'kij ha visto Tolstoj ormai vecchio stare da solo, seduto in riva al mare. In questa occasione Tolstoj gli apparve «come una pietra antichissima animata di vita, che sa il principio e la fine di tutte le cose»⁵³. E Thomas Mann commenta:

Questa grandezza e solitudine di Tolstoj è di una paganità primigenia e selvaggia, anteriore a ogni costume e a ogni morale. Manca a essa l'elemento umanistico, umano. Quel vegliardo sapiente, in contatto con tutte le forze della natura, seduto sulla riva del mare eterno a meditare sull'inizio e la fine di tutte le cose, evoca un mondo oscuro e inquietante di sentimenti preumani, un mondo di sussurri e di rune; quel che egli medita è ciò che nella notte ripetono le Norne. Egli assomigliava, dice l'osservatore profondamente scosso [Gor'kij], a una pietra antichissima animata di vita; ma appunto a una pietra, dunque, non a un'opera della cultura, non all'immagine scolpita a somiglianza

⁵⁰ Ivi, p. 69.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Ivi, p. 71.

⁵³ Ivi, p. 95.

di Dio, non all'uomo, come Goethe. L'umanistica divinità di Goethe qui è palesemente ben altra cosa dalla divinità senza forma, primigenia e pagana, di quel Tolstoj di cui Gor'kij diceva: «È il diavolo». E tuttavia nel profondo la comunanza permane, poiché anche in Goethe vi è qualcosa di elementare, oscuro, neutrale, qualcosa che malignamente confonde e diabolicamente nega»⁵⁴.

8. Com'è intricato, il rapporto di Thomas Mann con la Russia! E com'è multidimensionale! Per rendersene conto, basta già solo ricapitolare mentalmente l'itinerario che si è scelto di costruire e di seguire in queste pagine: la dimensione propriamente letteraria (gli «occhi da chirghiso» nello *Zauberberg*), quella della saggistica impolitica-politica (le *Betrachtungen eines Unpolitischen*, con l'auspicato avvicinamento fra Germania e Russia e il conseguente allontanamento dall'Europa), le grandi analisi di Thomas Mann su alcuni dei maggiori scrittori russi (Dostoevskij e Tolstoj), considerati sì come scrittori, ma anche come emissari di determinate tendenze spirituali e persino come personificazioni ed esemplificazioni di determinate possibilità dell'umano (torna alla mente lo splendido sottotitolo di *Adel des Geistes*: «sedici tentativi sul problema dell'umanità»).

Prima di chiudere, si può fare un passo ulteriore, e alle dimensioni già analizzate cercare di aggiungerne una ulteriore, anch'essa di notevole interesse: ovvero la posizione di Thomas Mann nei confronti della Russia nel corso dell'ultimo decennio della sua vita (1945-1955), svoltosi in gran parte nell'America della Guerra fredda (il ritorno in Europa è del 1952). Si tratta di una dimensione che dischiude un vasto scenario non solo culturale, ma anche politico ed etico-politico. Per analizzarlo ci serviremo di due episodi della biografia di Thomas Mann, fra loro concatenati e cronologicamente vicini (1949-1950).

Il primo di questi episodi cade nel 1949. È l'anno in cui Mann torna per la prima volta in Germania dopo l'esilio. Sono trascorsi ben sedici anni dall'11 febbraio del 1933, il giorno in cui lo scrittore era partito per un giro di conferenze all'estero che lo avrebbe dovuto allontanare dal suolo natio solo per un periodo di poche settimane, un periodo poi divenuto lunghissimo a causa delle persecuzioni cui fu sottoposto (nel 1936 i nazisti lo privarono della cittadinanza tedesca).

⁵⁴ Ivi, p. 96.

Il motivo del rientro è importante: Mann è invitato a partecipare alle celebrazioni per il bicentenario della nascita di Goethe (1749-1949). Sulla figura di Goethe si gioca un pezzo dell'identità nazionale tedesca e, nei primi anni del secondo dopoguerra, una delle possibilità di rifondazione spirituale per una nazione ormai distrutta. Si tratta di un invito a cui Mann non ritiene di potersi sottrarre.

V'è però una complicazione di non poco conto: Mann è invitato a parlare in entrambe le città goethiane: Francoforte e Weimar. Ma la Germania è occupata e Francoforte sta nella cosiddetta «trizona» (la zona di occupazione inglese, francese e statunitense), mentre Weimar sta nella zona di occupazione sovietica. Da qui conseguivano molti problemi. Se si scorrono i diari manniani del tempo, si vedono a occhio nudo tutti i dubbi dello scrittore e tutte le pressioni a cui fu sottoposto. In Germania occidentale e negli Stati Uniti l'eventuale visita di Mann a Weimar veniva sostanzialmente considerata come un atto di insubordinazione politica, come una manifestazione di vicinanza o addirittura di adesione al modello comunista e sovietico.

Alla fine, Mann si decise per la doppia partecipazione e per tenere la stessa conferenza sia a Francoforte sia a Weimar⁵⁵. Il titolo della conferenza era volutamente poco appariscente: *Discorso per il bicentenario goethiano, Ansprache im Goethejahr 1949*. Un titolo da *understatement*, si potrebbe dire, scelto per compensare in qualche modo il tono e i contenuti tutt'altro che da *understatement* della conferenza. La decisione di parlare sia a Francoforte sia a Weimar fu presa, pur tra mille difficoltà e resistenze interne, anche nella prospettiva di sottrarsi ad una propaganda "atlantica" da blocchi contrapposti e nel senso di un'apertura di credito verso la Russia sovietica, considerata come una potenza pacifica e pacifistica. In questo senso la scelta di parlare anche a Weimar può essere interpretata non solo come il tentativo di mantenere una posizione di equilibrio verso le due Germanie che si andavano anche istituzionalmente delineando, ma pure come una conferma della vicinanza di Mann nei confronti della Russia e della cultura e spiritualità russe, da lui altamente apprezzate, come sappiamo.

Questa decisione fu però seguita da un'infinità di polemiche da parte "occidentale". Sia in Germania sia negli Stati Uniti Mann fu sottoposto a una violentissima campagna di stampa che minò ulteriormente la sua fiducia, già scossa,

⁵⁵ Th. Mann, *Discorso per il bicentenario goethiano* (1949).

nei due paesi, che, per lui, mostravano sempre più chiaramente l'affermarsi di dinamiche di fascistizzazione e rifascistizzazione.

L'*incipit* della conferenza per il bicentenario goethiano è memorabile. Mann vi paragona la sua situazione a quella di altri emigranti illustri tornati dopo molto tempo in patria:

Quel che io senta nel rivedere il passato lungamente familiare e ora per me, dopo sedici anni densissimi di eventi, di nuovo reale e presente, non tenterò nemmeno di accennarlo. Mi coglie la stessa commozione provata da altri emigrati nel rimettere piede sul suolo della patria, quella commozione che, come mostrano le fotografie, si poteva leggere sui loro volti. Vedo Arturo Toscanini prima che alzi di nuovo la bacchetta alla Scala, ritto sul podio, lo sguardo in sé assorto, in un pallido stordimento. Vedo Fritz von Unruh, il drammaturgo pieno di nobile pathos, aggrapparsi al suo leggio, nella cerimonia commemorativa della Paulskirche, per non svenire. Credo che dovettero condurlo fuori e farlo sdraiare, prima che potesse riprendere il suo discorso. Orbene, durante questa mia breve allocuzione io conto di restar saldo sulle mie gambe: la mia famigerata freddezza mi sarà di aiuto...⁵⁶.

L'accento alla «freddezza» contiene già una vibrazione polemica. Ma poco oltre nel testo della conferenza Mann farà di più, decidendo di presentarsi ai suoi connazionali come «l'ospite dalla California»: un'espressione velenosa, carica di rabbia e risentimento, molto più che una vibrazione polemica.

Nel prendere la parola in un'occasione così seria e solenne, l'«ospite dalla California» non vuole essere «insincero come un oratore ufficiale»⁵⁷. Bisogna allora dire con chiarezza perché, anche dopo la fine della guerra, si è continuato a restare lontano dalla Germania, perché si è deciso di «non tornare in Germania»:

So bene che in Germania la figura dell'emigrato poco conta, e mai ha contato molto in un paese funestato dalle avventure politiche. Si comprende facilmente come questa condanna di chiunque si sia distaccato dalla comunità abbia non poco contribuito alla riluttanza che, a quattro anni dall'avvenuta catastrofe, mi ha tenuto lontano dalla

⁵⁶ Ivi, pp. 386-387.

⁵⁷ Ivi, p. 398. «Unwahr wie ein Festredner» (cfr. Th. Mann, *Ansprache im Goethejahr 1949*, p. 492).

Germania. Ma ci possono essere anche altre spiegazioni per questa riluttanza: si esita a rinvincere i confini di un paese che per lunghi anni fu il nostro incubo, dalla cui bandiera, ovunque all'estero si mostrasse, si distoglieva lo sguardo con orrore, un paese dove, se mai qualcuno ci avesse costretto a tornare, potevamo essere certi di una miserabile morte. Queste cose restano a lungo, non è così facile cacciarle dal sangue, l'angoscia di essere divenuto estraneo, il pensiero del diverso modo con cui avevamo vissuto e giudicato gli eventi, il timore che non parlassimo più la stessa lingua, che la comprensione fosse divenuta difficile fra voi dentro e noi fuori, tutto questo ha contribuito alla riluttanza che mi incatenava e che assolutamente nulla aveva in comune con la volontà di non riconciliarsi, con la presunzione ostile, con l'imprecare maligno⁵⁸.

Adesso (luglio-agosto 1949) tuttavia si è tornati, anche se solo per poco, solo per un breve periodo. E, se si è tornati, lo si è fatto per parlare di Goethe, con tutto quanto a ciò ruota intorno. «Benvenuto o no, avrei sentito come una macchia nella mia vita se avessi reso omaggio al genio di Goethe solo da lontano e se anche in questa occasione avessi evitato la Germania»⁵⁹.

Lo sguardo di Mann si allarga quindi alla valutazione delle condizioni in cui ha ritrovato la Germania, sotto il dominio straniero (ma prima c'era stato un altro dominio "straniero", ben peggiore), e divisa in «zone»:

Ma deve essermi chiaro, e a ogni passo che faccio mi salta agli occhi, che le attuali condizioni ostacolano, anziché favorirla, la guarigione della Germania, il suo cammino verso l'Europa. Rovine mi circondano che la catastrofe nazionale ha lasciate, e trovo il paese smembrato e diviso in zone occupate dalle potenze vincitrici, e comprendo fin troppo bene il cruccio patriottico, l'amara impazienza da cui erompe, sussurrata o gridata, l'espressione "dominio straniero". Ma non si dimentichi che il dominio della negazione dello spirito che gravò sulla Germania per dodici anni, e da cui tutto questo ebbe origine, fu un ancor peggiore "dominio straniero". La situazione di oggi comunque addolora, irrita e pesa assai gravemente, e il desiderio che finisca al più presto può essere condiviso da ogni popolo sulla terra. Un giorno dovrà finire, finirà. Ma per me,

⁵⁸ Th. Mann, *Discorso per il bicentenario goethiano*, p. 391. Sono parole che richiamano i contenuti della celebre lettera aperta a Walter von Molo. Cfr. Th. Mann, *Perché non ritorno in Germania* (1945).

⁵⁹ Th. Mann, *Discorso per il bicentenario goethiano*, p. 393.

mentre sono qui e vi parlo, già oggi non esiste più. Io non conosco zone. La mia visita è per la Germania, la Germania come un tutto, e non per questa o quella zona di occupazione. Chi meglio potrebbe garantire e rappresentare l'unità della Germania se non uno scrittore indipendente, la cui vera patria, come ho detto, è la libera lingua tedesca che non conosce occupazioni?⁶⁰.

Una buona metà della conferenza per il bicentenario goethiano non è, dunque, occupata da Goethe, ma da ciò che significa per Thomas Mann tornare in Germania, tra l'altro per parlarvi di Goethe. L'elemento autobiografico è fortissimo, dominante. Per Mann, insomma, non si tratta di una delle solite conferenze su Goethe, in ballo c'è innanzitutto lui stesso, Thomas Mann, lo scrittore lubecchese, la sua vita, il destino amaro dell'esiliato, la pena, il dolore e il risentimento. Thomas Mann fu un uomo di forti risentimenti; questo fu uno dei prezzi che egli pagò alla struttura narcisistica della sua personalità.

Dopodiché, nella sua seconda parte la conferenza si distacca dal piano autobiografico per volgersi all'analisi di Goethe, il «grande uomo» della nazione tedesca⁶¹. A emergere è l'immagine che Mann amava dare del sommo poeta, un'immagine in chiaroscuro, dove gli aspetti radiosi della personalità sono strettamente intrecciati con quelli tenebrosi e oscuri, persino demoniaci e demoniaci. Goethe, insomma, non è la Germania «buona»:

... anche in questo importante anniversario vogliamo mirare alla verità e tentare di vedere il festeggiato alla luce di essa. Soprattutto non vogliamo indulgere alla banale e già stantia distinzione tra una Germania “cattiva” e una “buona”, per poi presentare il figlio sublime di cui oggi ricorre l'anniversario come rappresentante di quella “buona”. La grande natura tedesca ha in sé tanto bene quanto può averne la grandezza in generale, ma in essa vi è anche, e sempre, la “cattiva” Germania: credo pertanto che porremo l'eroe di questo giorno nella sua luce vera se in lui vedremo un prodotto della grande natura tedesca, un'apparizione della potenza tedesca – comunque nella forma più sublime, più umanizzata, più disciplinata: un titano olimpicamente educato, un vero miracolo!⁶².

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Ivi, p. 396.

⁶² Ivi, p. 398.

Va ricordato che il ritorno in Germania del 1949 fu, per Mann, solo una tappa – certo la più importante – all’interno di un più esteso viaggio in Europa di circa tre mesi (da inizio maggio a inizio agosto). È nel corso di questo viaggio che Thomas e Katia furono raggiunti dalla notizia del suicidio del figlio Klaus (a Cannes, il 21 maggio). Il programma degli impegni ufficiali di Thomas Mann non fu però modificato dall’evento luttuoso. Come previsto, nel corso del viaggio Mann toccò, insieme con la Germania, anche diversi altri paesi: Inghilterra, Olanda, Svezia, Svizzera, in tutti svolgendo la sua attività di conferenziere e in tutti parlando di Goethe. Ma non come in Germania. Altrove, al di fuori della Germania, Mann non tenne infatti la conferenza presentata a Francoforte e Weimar, bensì una diversa conferenza goethiana, *Goethe e la democrazia*, già peraltro tenuta negli Stati Uniti, nella Library of Congress di Washington⁶³.

E che questa conferenza fosse stata presentata dapprima in America e solo successivamente in Europa è un fatto che andava segnalato, poiché *Goethe e la democrazia* è effettivamente una conferenza molto “americana”, come si vedrà fra un momento. Ovviamente, Mann è perfettamente consapevole della difficoltà di accostare Goethe, proprio Goethe, al concetto di democrazia. Goethe è infatti un «grande», perfettamente consapevole della propria grandezza e della propria statura, del valore eccezionale della propria personalità. Ciò conferisce alla sua fisionomia un tratto visibilmente aristocratico, da signore, persino da dominatore:

Egli fu più che un poeta: un saggio, un dominatore, l’ultimo rappresentante e l’ultimo sovrano spirituale dell’Europa. E ora il nostro problema è questo: fino a che punto grandezza e democrazia vanno bene insieme? Un problema forse poco prudente, specie se si ha l’occhio alla Germania, dove la grandezza inclina sempre a ipertrofie non democratiche. In Germania fra la grandezza e la folla c’è un abisso, un “pathos della distanza” per usare una parola cara a Nietzsche, un contrasto che in forma così forte non si nota negli altri paesi, dove grandezza non genera da un lato schiavitù né dall’altro crescita ipertrofica del sentimento assolutistico dell’Io. Molto di questo assolutismo, di questo imperialismo personale, troviamo nella maestosa vecchiaia di Goethe; la presione di questa vecchiaia su tutto quanto, vicino ad essa, voleva pur affermare la propria

⁶³ Th. Mann, *Goethe e la democrazia* (1949).

vita, era grave e alla sua morte non si udì solo il compianto delle ninfe per il grande Pan, ma anche un chiaro sospiro di sollievo⁶⁴.

Eppure, sostiene Mann con una torsione (una torsione che – perché non dirlo? – torce il discorso a suo uso e consumo), malgrado tutto ciò Goethe sarebbe non solo *democratico*, ma anche *americano*. Per poter dire così, Mann si appoggia soprattutto al *Wilhelm Meister*. Del *Meister* egli considera in questo contesto i tardi *Wanderjahre*, dove l'originario «romanzo di teatro» si sarebbe ormai trasformato «in un romanzo di problemi sociali in grande stile», e dove all'orizzonte si profilerebbe l'idea dell'America e l'utopia dell'emigrazione in America. «Goethe e l'America, Goethe come americano»⁶⁵. Questo è forse un po' troppo, e si capisce che la conferenza sia stata pronunciata per la prima volta nella Library of Congress. Ma poi anche in Europa, dove il pubblico dovette ascoltare dalla voce di Mann, «Thomas Mann l'americano» (H.R. Vaget), come Goethe nel *Wilhelm Meister* non prevedesse «nulla di buono per l'Europa», come nel sommo poeta vacillasse ormai la fede «in questo continente così problematico»⁶⁶, infine quanto fosse preferibile vivere in America, terra giovane e non gravata dal peso della storia, piuttosto che nel vecchio continente con i suoi «castelli in rovina» e i suoi «basalti»⁶⁷.

Cosa si capisce da tutto ciò? Si capisce, evidentemente, che il lungo viaggio in Europa del 1949, avvenuto in coincidenza con le celebrazioni per il bicentenario goethiano, nelle quali Mann intervenne da assoluto protagonista, in Germania e fuori della Germania, va a costituire un tassello importante in un quadro estremamente complesso. Si parla di Goethe, si scrive su Goethe, è in corso – si potrebbe dire – una “battaglia per Goethe”, dal carattere non solo letterario, ma etico-politico, perché su Goethe si gioca anche uno scontro che riguarda l'identità nazionale tedesca e le possibilità di ripartenza (spirituale) dopo il crollo e la catastrofe, la «catastrofe tedesca» (Meinecke)⁶⁸.

⁶⁴ Ivi, pp. 591-592.

⁶⁵ Ivi, p. 605.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Ivi, p. 607.

⁶⁸ Tornano alla mente le parole segnate da Benedetto Croce nei suoi *Taccuini* nel dicembre del 1947 a proposito di Friedrich Meinecke, che al filosofo napoletano appare come un povero vecchio «brancicante nel vuoto» perché, dopo la guerra, il popolo tedesco, a differenza di quello

Thomas Mann inserisce Goethe dentro un circuito di attualizzazioni, un circuito rapido, serrato, non privo di curve audaci. Goethe è «democratico», Goethe è «americano»: ciò stabilisce l'attualità di Goethe, la sua utilizzabilità in chiave etico-politica. Si è invitati a rimettere piede in Germania per parlare di Goethe? E allora si abbia la pazienza di ascoltare come si regolano determinati conti con il passato e anche con il presente, fra emigrazione interna e emigrazione esterna: ecco, prende la parola «l'ospite dalla California».

Non sono rose e fiori, evidentemente. Si attacca, ma si viene anche attaccati. Le reazioni tedesco-occidentali e americane al viaggio a Weimar sono rivelatrici. Non basta dichiarare di non conoscere «zone», Mann viene raggiunto dagli umori della Guerra fredda e dai suoi scontri. Passino pure le simpatie per la letteratura russa, per grandi scrittori russi come Dostoevskij e Tolstoj; si potrà poi fare anche lo sforzo di confinare in un tempo lontano e forse per questo ormai neutralizzato i vaneggiamenti sull'alleanza spirituale fra Germania e Russia. Ma ora? Andare a Weimar? Nella zona di occupazione sovietica? Non significa, questo, tradire l'Occidente, schierarsi con la Russia e i suoi occhi da chirghiso?

9. Come in precedenza accennato, v'è un altro episodio collocato nell'ultimo decennio della vita di Thomas Mann che può essere utile richiamare, conclusivamente, ai fini del nostro discorso. Esso cade nel 1950, solo un anno dopo la «battaglia per Goethe» del 1949.

Anche in questo caso si tratta di una conferenza, che avrebbe dovuto essere inaugurata nella poc'anzi citata Library of Congress di Washington, la *location* statunitense preferita da Mann per la sua attività di conferenziere (lo scrittore era peraltro legato alla Library anche da vincoli lavorativi, in verità molto favorevoli ed elastici). Il riferimento va alla conferenza autobiografica *Il mio tempo*⁶⁹. La

italiano, non avrebbe più una tradizione culturale su cui poter ricominciare (B. Croce, *Taccuini di lavoro* VI, 1946-1949, p. 171). Il che era vero e, nello stesso tempo, non vero, poiché anche Meinecke, come Mann, pensava a Goethe in funzione rifondativa (come si vede molto bene nella *Catastrofe tedesca*). Del resto, si trattava dello stesso Goethe in nome del quale anche Croce aveva combattuto una lunga battaglia, testimoniata dalla sua celebre monografia goethiana (da pochissimo riapparsa nell'Edizione Nazionale delle Opere: cfr. B. Croce, *Goethe. Con una scelta delle liriche nuovamente tradotte*).

⁶⁹ Th. Mann, *Il mio tempo* (1950).

conferenza era concepita anche come una celebrazione del settantacinquesimo compleanno dello scrittore (1875-1950). Un appunto diaristico del marzo del 1950 testimonia dell'importanza attribuita da Mann all'evento:

Ho chiuso stamane la conferenza "*Meine Zeit*". Questa conferenza, da tenersi nella Library of Congress, sarà forse un atto storico, di portata ancora maggiore che il discorso nella Sala Beethoven del 1930⁷⁰.

Non deve sfuggire il parallelismo con la situazione del 1930. Allora, nel Beethoven Saal di Berlino, Mann aveva pronunciato il suo celebre *Appello alla ragione*, rivolto ai tedeschi all'indomani della paurosa vittoria della NSDAP nelle elezioni del settembre del 1930. Adesso, nelle mutate condizioni del secondo dopoguerra, si trattava evidentemente di richiamare alla ragione non più la Germania, bensì l'America, anch'essa, secondo Mann, minacciata dal fascismo (McCarthy, il maccartismo, la «caccia alle streghe», l'anticomunismo viscerale della società americana).

Subito cominciano però i problemi e le delusioni. Il direttore della Library of Congress, Evans, e la potente protettrice americana di Thomas Mann, Agnes Meyer, suggeriscono allo scrittore di rinunciare alla conferenza di Washington per motivi di opportunità politica. Non sono ritenuti infatti adatti i passaggi conclusivi sulla Russia, troppo concilianti e troppo finalizzati all'avvicinamento tra i due giganti, Stati Uniti e Russia sovietica, un avvicinamento evidentemente ritenuto improponibile nelle aspre condizioni della Guerra fredda. Il malumore dello scrittore è affidato a una lettera del 27 marzo alla sua invadente amica americana:

Ora spero soltanto di poter tenere la conferenza almeno a Chicago e New York; mi dispiacerebbe, infatti, dover confessare in Europa che in America non mi permettono più di parlare. Sarebbe vergognoso. Per me, naturalmente⁷¹.

Mann tenne poi, e con grande successo, le conferenze a Chicago e New York; ad esse seguirono quelle in importanti città europee (Stoccolma, Parigi, Zurigo)

⁷⁰ Th. Mann, *Tagebücher 1949-1950*, p. 178.

⁷¹ Th. Mann, *Lettere*, p. 775.

toccate nel corso di un nuovo lungo viaggio in Europa dal maggio all'agosto del 1950. Washington, però, era andata perduta.

Perché? Non a causa della prima parte della conferenza, quella direttamente autobiografica, dove Mann traccia un quadro suggestivo della sua produzione letteraria, a partire dai *Buddenbrook*:

Avevo fatto un romanzo stilizzandovi esperienze di famiglia e personali, sentendo bensì che c'era qualcosa di "letterario", di spirituale cioè, di universale, ma senza rendermi veramente conto che narrando il dissolvimento di una famiglia borghese avevo parlato di un dissolvimento e di una fine più vasti, di una ben più larga cesura culturale e sociale⁷².

Passando poi alle *Considerazioni di un impolitico*, l'opera famigerata che subito, già al suo apparire, si sarebbe fatta «un nome poco gradito»⁷³, e dalla quale lo stesso autore – così scrive Mann retrospettivamente – si sarebbe presto distaccato (ma in realtà non se ne distaccò mai). E quindi affrontando largamente lo *Zauberberg*, sul quale l'analisi è particolarmente attenta e incisiva. Restano ad esempio impresse le parole che Mann utilizza per descrivere la generazione dei giovani chiamati a combattere la Prima guerra mondiale proprio negli anni della preparazione e della stesura della *Montagna incantata*:

Un libro [lo *Zauberberg*], scritto in circostanze così diverse dall'opera della mia gioventù! La Prima guerra mondiale era alle spalle, il romanzo l'aveva attraversata, al pari della giovane generazione, che, senza senso e senza scopo, in essa aveva combattuto e sofferto. Una generazione di giovani radicalmente diversi, per quel che riguardava la loro costituzione spirituale, da quelli che erano stati fratelli nel tempo di Hanno Buddenbrook e Tonio Kröger: completamente sborghesizzati e disumanizzati, temprati nell'acciaio e insieme disturbati, atletici e disperati. Il nichilismo, che Nietzsche aveva annunciato come inesorabile, e che doveva realizzarsi come forma spirituale di vita attraverso la Seconda guerra mondiale, era già bell'e pronto nei piani alti dell'intellettualità, ad esempio negli scritti di un Ernst Jünger. Il nazionalsocialismo è stato

⁷² Th. Mann, *Il mio tempo*, p. 623.

⁷³ Ivi, p. 624.

definito, da uno che se ne intendeva, come «la rivoluzione del nichilismo». Esso fu proprio questo, nel miscuglio con credenze sinistre nell'inumano, nel prerazionale e nello ctonico, nella terra, nel popolo, nel sangue, nel passato e nella morte⁷⁴.

Giovani «atletici e disperati»: non si tratta solo di una fotografia del passato, purtroppo. – Mann continua, affermando che la *Montagna incantata* ambiva ad essere, ed era, «opera di pensiero umanistico», «un libro di umanità»⁷⁵. Dentro l'umanità ci stanno però tante cose, un intero cosmo morale:

La scena esteriore era quanto mai ristretta (una valle fra le montagne svizzere frequentata da un pubblico internazionale), quella interiore assai vasta: abbraccia, infatti, quattordici anni prima della Seconda guerra mondiale, tutta la dialettica politico-morale dell'Occidente⁷⁶.

In questa dialettica politico-morale si radicano gli scontri fra Settembrini e Naphta, i due pedagoghi a caccia dell'anima giovane di Hans Castorp. Ma l'anima di Castorp non è solo l'anima di Castorp, perché è l'anima dell'Occidente:

... e lottando in dispute pedagogiche per un'anima, per l'anima dell'Occidente, la morale ancora borghese si contrapponeva a quella non più borghese, la politica come umanità alla politica come ascetica disumanità, la democrazia già garbatamente ironizzata alla crudeltà della dittatura dogmatica, impersonata da un comunista di educazione gesuitica, e alle ferree catene dello Stato totalitario⁷⁷.

È a partire da quest'ultima citazione che *My Time* cambia registro, trasformandosi da studio autobiografico e analisi della propria produzione in appello politico volto all'avvicinamento fra Stati Uniti e Russia. Vale la pena di osservare per un momento la strategia compositiva adottata da Mann. Egli ha cura di presentare nel suo discorso i fenomeni "sovietici" (comunismo, dittatura dogmatica, Stato totalitario) legandoli inizialmente alla figura antipatica di Naphta («avevo

⁷⁴ Ivi, p. 625.

⁷⁵ Ivi, p. 626.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

un antipatico amico chiamato Naphta»⁷⁸). Questo getta volutamente sulla Russia sovietica una luce sinistra. Si tratta infatti di una *captatio benevolentiae*. In una conferenza pensata originariamente per la Library of Congress, il tema della Russia viene così introdotto in modo *politically correct*. Del resto Mann prosegue nel tono critico ancora per un pezzo del suo contributo, sottolineando come il proprio connaturato liberalismo lo conduca necessariamente a opporsi contro qualsiasi ipotesi di organizzazione dittatoriale di una società.

Ma l'aspetto importante non sta qui. Decisive sono le pagine finali del contributo, dove, a partire dalla valutazione positiva della Rivoluzione russa del '17, Mann lancia il suo vero messaggio politico: lo spettro della guerra atomica deve essere superato dalla collaborazione fra le due superpotenze. Si tratta di un messaggio evidentemente ben diverso da quelli, isterizzati e ipereccitati, diffusi in buona parte dell'atmosfera politica dell'America degli anni della Guerra fredda:

La storia nel suo aspetto sinistro ha decretato che il conflitto fra i due imperialismi scoppiasse o minacciasse di scoppiare nel momento in cui lo sviluppo della tecnica tocca vette vertiginose e la scienza ha pronti mezzi di distruzione che minacciano la stessa esistenza dell'umanità. Quel che conta, infatti, per entrambe le parti è l'umanità, la sua salvezza, non la sua rovina. Chi negherà alla Russia, all'eterna Russia il senso di umanità? Mai e in nessun luogo lo si è visto più profondo che nella letteratura russa, la *santa* letteratura russa, come la chiamai in una mia novella giovanile. [...] Io, della mia cultura devo troppo al pensiero russo, all'anima russa perché la politica di potenza [*Machtspolitik*] possa spingermi a odiare la Russia; e in quanto al comunismo che mi è estraneo ma ha le radici profonde nell'uomo russo, è di ieri il fatto che la democrazia occidentale per salvare la propria vita si unì al comunismo russo nella guerra contro il nazifascismo. Oggi si ritiene necessario cancellare gli ultimi ricordi di quell'ieri perché sarebbero alto tradimento; io invece sono del parere che dalla continuata alleanza d'armi (la quale, è vero, avrebbe richiesto più saggezza da ambo le parti) avrebbero potuto derivare cose grandi e buone per l'umanità, mentre a nessun occhio veggente sfuggirà che la presente situazione di conflitto cronico non può in alcun modo portare ad alcunché di buono⁷⁹.

⁷⁸ Th. Mann, *La pena di morte* (1926), pp. 634-635.

⁷⁹ Th. Mann, *Il mio tempo*, pp. 630-631.

Dopodiché Mann si lancia in alcune considerazioni di psicologia storica. La vasta estensione dei territori statunitense e russo, la loro «grandezza», indurrebbe nelle rispettive popolazioni un analogo rapporto col tempo, largo e disteso, un atteggiamento «paziente», evidentemente in contrasto con la fretta europea⁸⁰. In comune Russia e America avrebbero anche l'istinto per la democrazia, da cui conseguirebbe un tono comune nei rapporti umani, una franchezza e un cameratismo, una mancanza di convenzionalismi, anche questi difficili da trovare in Europa:

Tra l'umanità russa e l'americana ci sono molte singolari parentele: l'innato senso democratico anzitutto, e una confidenza, una sincerità senza riserve nella convivenza umana che si distinguono molto sensibilmente dall'esclusivo individualismo del carattere francese o inglese. È noto che durante la guerra, in alcuni incontri con camerati russi, per esempio nell'Iran o in Germania, i nostri soldati si intesero e andarono d'accordo con loro ottimamente: meglio, di fatto, che coi francesi e con gli inglesi. Una certa gaia primitività da ambo le parti nel bere, nell'amare, in tutto il tono della vita, li rese buoni amici senza che l'uno capisse più di due o tre parole della lingua dell'altro⁸¹.

Chissà se sia proprio così. – Mann chiude quindi il suo contributo – e anche noi possiamo chiudere il nostro insieme con lui – nel nome della democrazia «sociale» («la democrazia liberale deve diventare sociale»), auspicando la convocazione di una «conferenza universale della pace» che metta fine alla corsa agli armamenti, spingendosi a proclamare la necessità di una «comune amministrazione delle Terra» da affidare in prospettiva a un «governo mondiale»; nel quadro rientra persino il «comunismo umanistico»⁸². Sono parole alte e nobili, che si leggono consenzientemente anche oggi, malgrado la curvatura utopistica. Non furono però lette con consenso da chi fu preoccupato dai loro effetti sul pubblico selezionato della Library of Congress.

10. Anche oggi, mentre concludo la stesura di questo contributo, si parla di avvicinamento fra Russia e Stati Uniti. Ma lo si fa in un senso molto diverso da

⁸⁰ Ivi, p. 632.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Ivi, pp. 633-634.

quello auspicato da Thomas Mann. Infatti, tuonano ancora i cannoni russi in Ucraina, mentre in America un populismo torvo e brutale stringe alleanza con i plutocrati di Silicon Valley. Se questi sono i termini dell'avvicinamento, è preferibile che resti la distanza.

Bibliografia

- B. Croce, *Antistoricismo* (1930), in B. Croce, *La mia filosofia*, a cura di G. Galasso, Milano, 1993, pp. 79-94.
- B. Croce, *Goethe. Con una scelta delle liriche nuovamente tradotte*, 2 voll., a cura di D. Conte e con apparati critici a cura di C. Cappiello, Napoli 2024.
- B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1928), a cura di G. Talamo, Napoli, 2004.
- B. Croce, *Taccuini di lavoro VI, 1946-1949*, Napoli 1987.
- F. M. Dostoevskij, *Il problema mondiale germanico. La Germania paese che protesta*, in F. M. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, a cura di E. Lo Gatto, Firenze, 1981, pp. 937-942.
- F. M. Dostoevskij, *Un cavillo per l'occasione*, in F. M. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, a cura di E. Lo Gatto, Firenze, 1981, pp. 1281-1318.
- Th. Mann, *Ansprache im Goethejahr 1949*, in Th. Mann, *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Band XI, *Reden und Aufsätze 3*, Frankfurt am Main, 1990, pp. 481-497.
- Th. Mann, *Discorso per il bicentenario goethiano* (1949), in Th. Mann, *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, con un saggio di C. Magris, Milano, 1997, pp. 386-404.
- Th. Mann, *Considerazioni di un impolitico* (1918), a cura di M. Marianelli e M. Ingenmey, Milano, 1997.
- Th. Mann, *Dostoevskij – con misura* (1945), in Th. Mann, *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, con un saggio di C. Magris, Milano, 1997, pp. 861-880.
- Th. Mann, *Goethe e la democrazia* (1949), in Th. Mann, *Scritti storici e politici*, Milano, 1957, pp. 579-610.
- Th. Mann, *Goethe e Tolstoj. Frammenti sul problema dell'umanità*, in Th. Mann, *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, con un saggio di C. Magris, Milano, 1997, pp. 30-156.
- Th. Mann, *Il mio tempo* (1950), in Th. Mann, *Scritti storici e politici*, Milano, 1957, pp. 611-634.
- Th. Mann, *La filosofia di Nietzsche alla luce della nostra esperienza* (1947), in Th. Mann, *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, con un saggio di C. Magris, Milano 1997, pp. 1298-1338.
- Th. Mann, *La montagna incantata* (1924), trad. it. di E. Pocar, Milano, 2001.
- Th. Mann, *La morte a Venezia* (1912), a cura di E. Galvan, Venezia, 2009.
- Th. Mann, *La pena di morte* (1926), in Th. Mann, *Scritti minori*, Milano, 1958, pp. 634-635.
- Th. Mann, *Lettere*, a cura di I. A. Cusano, Milano, 1997.
- Th. Mann, *Perché non ritorno in Germania* (1945), in Th. Mann, *Scritti storici e politici*, Milano, 1957, pp. 563-578.
- Th. Mann, *Tagebücher 1949-1950*, Frankfurt am Main, 2003.

Anna Pia Ruoppo

Oriente e Occidente e l'altra Europa a partire dagli Incontri Internazionali di Ginevra del 1946

1. *Una cortina di ferro sta calando sul continente*

La Seconda guerra mondiale è terminata da circa un mese, con la resa incondizionata della Germania. Prima ancora che il conflitto finisse, i capi politici dei tre principali paesi Alleati, Roosevelt, Churchill e Stalin si erano incontrati in Crimea, nel febbraio 1945 e, nella conferenza di Jalta, si erano accordati, sulla strategia da tenere per il proseguimento della guerra. L'inizio del processo di pace avviene con la decisione di istituire quelle che sarebbero state le Nazioni Unite, fondate il 24 ottobre del 1945. Tuttavia, mentre si sta avviando il tentativo di costruire la pace attraverso il diritto¹, quando la guerra finisce, la mancanza di accordo fra gli Alleati e, in particolare, la contrapposizione fra Stati Uniti e Unione Sovietica porta, già il primo luglio del 1945, alla divisione della Germania in quattro settori.

È in questa situazione in cui le alleanze si stanno ridefinendo nello scacchiere europeo e mondiale che il primo ministro inglese Churchill si reca negli Stati Uniti e tiene a Fulton, in Mississippi, nel marzo del 1946², un lungo discorso in cui annuncia che «un'ombra è calata sulla scena di recente così vivamente illuminata dalla vittoria degli Alleati»³, poiché «nessuno sa che cosa intendano fare nell'immediato futuro la Russia e la sua organizzazione comunista interna-

¹ Sulla possibilità di istituire la pace attraverso il diritto e i suoi futuri sviluppi, cfr. A.P. Ruoppo, *«Prima di fare il mondo bisogna fare l'Europa»*, pp. 201-211.

² W. Churchill, *Discorso di Fulton*, 5 marzo 1946. Consultabile online al link <https://dizionari-piu.zanichelli.it/storiadigitale/media/docs/0356.pdf>. Cfr. anche l'articolo di P. Treves, *Gli Stati Uniti d'Europa. Unica garanzia di pace*. Un riferimento al discorso di Churchill si trova anche in F. Flora, *Lo Spirito europeo*.

³ W. Churchill, *Discorso di Fulton*.

zionale, né quali siano i limiti, ammesso che esistano, delle loro tendenze espansionistiche e del loro proselitismo»⁴. Se da un lato Churchill dà «il benvenuto alla Russia nel suo giusto posto tra le più grandi nazioni del mondo»⁵ e si rende conto della «sua esigenza di sentirsi sicura sulle proprie frontiere occidentali mediante l'eliminazione di ogni possibilità di un'aggressione tedesca»⁶, tuttavia il politico inglese, sente il dovere di dire ai suoi alleati che ormai

da Stettino, nel Baltico, a Trieste, nell'Adriatico, una *cortina di ferro* è calata sul continente. Dietro ad esso si trovano tutte le capitali degli antichi Stati dell'Europa centrale ed orientale⁷.

Dopo aver analizzato la situazione geopolitica dell'Europa, lo statista conclude il suo discorso con una dichiarazione che, piuttosto che gettare le basi per la costruzione di una pace duratura, ha piuttosto i toni di una dichiarazione di guerra:

Se ora il governo sovietico tenterà, mediante un'azione unilaterale, di creare nelle sue zone una Germania favorevole al comunismo, ciò determinerà nuove gravi difficoltà nelle zone britannica e americana, e darà ai tedeschi sconfitti il modo di porsi all'asta tra i sovietici e le democrazie occidentali. Qualsiasi conclusione si possa trarre da questi fatti — e si tratta di fatti — non è questa la libera Europa per edificare la quale noi combatteremo. Né è un'Europa che contenga gli elementi essenziali di una *stabile pace*⁸.

La parziale apertura mostrata nel discorso di Fulton verso l'Unione Sovietica, riconosciuta fra le grandi potenze del mondo, sembra già ridimensionarsi quando, il 19 settembre del 1946, Churchill tiene nuovamente, questa volta, all'Università di Zurigo⁹, un discorso che, condiziona per sempre le sorti dell'Europa. Secondo lo statista britannico, nella drammatica situazione dell'Europa postbellica, non vi

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ Cfr. W. Churchill, *Discorso tenuto all'Università di Zurigo*.

sarebbero stati limiti alla «felicità, alla prosperità e alla gloria dell'Europa», se i suoi popoli si fossero uniti in nome dell'eredità comune, negli Stati Uniti d'Europa. Tra i vincitori vi era «una babele di voci», fra i vinti «un cupo silenzio della disperazione». Solo l'intervento degli Stati Uniti aveva momentaneamente impedito il ritorno dei tempi bui con tutta la loro crudeltà e il loro squallore. Eppure, questa minaccia sembrava essere ancora attuale. L'unico rimedio duraturo che poteva trasformare l'intera scena e rendere l'Europa, o gran parte di essa, «una struttura in cui [...] vivere in pace» era «la costruzione di Stati Uniti d'Europa». Questa organizzazione poteva gettare le sue fondamenta sull'esperienza della Società delle Nazioni e non doveva temere di entrare in conflitto con l'organizzazione delle Nazioni Unite. Secondo Churchill, tuttavia, c'era poco tempo.

In questo momento godiamo di un periodo di tregua. I cannoni hanno smesso di sparare. I combattimenti sono cessati. Non sono cessati i pericoli. Se dobbiamo costruire gli Stati Uniti d'Europa, o qualunque altro possa esserne il nome, dobbiamo cominciare adesso. Al giorno d'oggi viviamo stranamente e precariamente sotto lo scudo, e vorrei persino dire sotto la protezione, della bomba atomica¹⁰.

Il discorso si chiudeva con l'esposizione di un vero e proprio programma politico:

Il nostro fine costante deve essere la costruzione e il rafforzamento dell'Organizzazione delle Nazioni Unite. Sotto e all'interno di questa concezione del mondo dobbiamo ricreare la famiglia europea in una struttura locale chiamata, forse, Stati Uniti d'Europa, ed il primo passo concreto sarà la costituzione di un Consiglio d'Europa. Se all'inizio non tutti gli stati d'Europa vogliono o possono aderire all'unione, dobbiamo nondimeno continuare a riunire e ad integrare quelli che lo vogliono e possono. La salvezza della gente comune di ogni razza e luogo dalla guerra e dall'asservimento deve avere fondamenta solide e deve essere creata con la disponibilità di tutti gli uomini e di tutte le donne a morire piuttosto che sottomettersi alla tirannia. In questo compito urgente la Francia e la Germania devono prendere insieme la guida. La Gran Bretagna, il Commonwealth Britannico di Nazioni, la potente America – e, spero, la Russia Sovietica

¹⁰ *Ibid.*

perché allora tutto andrebbe bene – devono essere amici e sostenitori della nuova Europa e devono difendere il suo diritto alla vita. Perciò vi dico «Fate sorgere l'Europa!»¹¹.

2. *Ginevra: città ideale per costruire la pace*

Quando Churchill pronuncia a Zurigo il suo discorso, sono terminati da solo una settimana le prime *Rencontres internationales de Genève*, giornate di studio, organizzate presso l'Università di Ginevra articolate in nove conferenze e cinque conversazioni dedicate ad una riflessione sullo *spirito europeo*.

Sebbene l'intenzione degli organizzatori fosse quella di tenere separata la discussione sull'identità culturale e spirituale dell'Europa dai problemi più propriamente di carattere politico, gli intellettuali che vi parteciparono non potevano non avere presente il problema della pace e del nuovo ruolo dell'Europa in un mondo caratterizzato dall'emergere di poteri universali e totalizzanti. In gioco è l'autorappresentazione dell'Europa dopo il conflitto mondiale. Gli incontri sono organizzati su proposta di un comitato di cittadini, convinti che se la città avesse offerto ad artisti e filosofi europei «un luogo di incontro, dopo gli anni della follia e del massacro»¹², la sua reputazione ne avrebbe guadagnato. Come il giovane Idro Montanelli ipotizzava dalle pagine del *Corriere della Sera*, il 5 settembre del 1946, «un'idea simile, probabilmente, non si [era] affacciata soltanto a Ginevra»¹³, tuttavia poteva «realizzarsi solo a Ginevra, città che per collocazione geografica e tradizione era una sorta di quadrivio del continente»¹⁴. La città svizzera, infatti, come avrebbe scritto Umberto Campagnolo nell'introduzione alla

¹¹ *Ibid.*

¹² J. Starowbiski, *Gli incontri internazionali del 1946*, in A. P. Ruoppo (a cura di), *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa*, p. 213.

¹³ I. Montanelli, *Lo Spirito europeo ha cinquantasette anni*.

¹⁴ *Ibid.* Sul significato anche politico della scelta di svolgere a Ginevra gli incontri internazionali si sofferma anche Spender, in un resoconto scritto immediatamente alla fine dell'iniziativa: «Il desiderio di avere una seria discussione sui problemi dell'Europa era mescolata con quello di rendere nuovamente Ginevra un centro internazionale di discussione, dopo il collasso della Lega delle Nazioni e di rendere la Svizzera un centro della vita internazionale». In S. Spender, *The intellectuals and the future of Europe. In September of 1946, a meeting of European intellectuals was held in Geneva*. La traduzione dei passi citati è mia.

edizione italiana delle relazioni del convegno, rappresentava «il luogo ideale per un incontro del genere»¹⁵:

la sua antica tradizione internazionale e il fatto di appartenere a un paese che aveva avuto la ventura di non essere travolto dall'infernale bufera, [...] la ponevano in grado di soddisfare perfettamente le condizioni che si richiedevano, in quel momento, per un congresso, che doveva, nello stesso tempo, servire a sondare gli stadi d'animo e atteggiamenti spirituali complessi e oscuri, a riavvicinare uomini che si erano trovati per tanto tempo, a vivere in campi ostili, a condurli a studiare insieme, in una intenzione di amicizia, problemi, che neppure si era sicuri se fossero comuni e, infine, a farli convivere e a unirli, per quanto possibile, in una comune soluzione¹⁶.

Questo «desiderio di avere una discussione seria sui problemi dell'Europa si intrecciava tuttavia – come ebbe a scrivere più tardi uno dei relatori degli incontri, l'inglese Stephan Spender, nel suo resoconto dal titolo *Gli intellettuali e il futuro dell'Europa*¹⁷ – con quello di rendere Ginevra nuovamente un centro di discussione dopo il fallimento della Lega delle Nazioni e di fare della Svizzera un centro della vita internazionale»¹⁸. Quello che poteva sembrare ad alcuni “maligni” «un premio di consolazione» escogitato dalla città [...] per riparare al vuoto turistico, morale e politico provocato dalla creazione dell'ONU oltre Oceano – come si esprimeva sempre Montanelli dalle pagine del *Corriere* – rappresentò invece «l'occasione per incontrarsi fra Europei e fare il punto su certi problemi dello spirito per vedere ciò che di questo spirito la guerra aveva ucciso e cosa aveva invece lasciato intatto»¹⁹.

Gli incontri ebbero risonanza internazionale e tennero occupate per più settimane le testate giornalistiche dei maggiori quotidiani e settimanali europei e la loro notizia arrivò anche oltre oceano²⁰. Non tutti gli invitati, tuttavia, riuscirono

¹⁵ U. Campagnolo, *Spirito Europeo*, p. 12.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ S. Spender, *The intellectuals and the future of Europe*.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ I. Montanelli, *Lo Spirito europeo ha cinquantasette anni*.

²⁰ Il 23 settembre 1946 appare sul Time-Magazine un articolo dal titolo *Hope in a Moonlit Graveyard*. Hannah Arendt riferisce di averlo letto in una lettera a Gertrud Jaspers del 5 ottobre 1946: «Ho incontrato sua nipote che mi ha detto che il viaggio è andato bene. Inoltre, il Time-Magazine ha pubblicato un resoconto degli incontri e ha citato Jaspers» (cfr. H. Arendt-K.

a prendervi parte. Prima fra tutti: Croce, «cui l'areopago aveva in animo di serbare la poltrona d'onore», che aveva avuto difficoltà ad affrontare il viaggio, o come andava sostenendo Gianfranco Contini²¹, inviato speciale della *Fiera Letteraria*, non era andato per non incontrare Sartre, il quale tuttavia, pur essendo annunciato²², decise di non partecipare, adducendo come scusa precedenti impegni nel mese di settembre²³. Fra i francesi invitati era assente, poco comprensibilmente, sempre per Montanelli, anche Gide²⁴. Non si era presentato all'appello neanche Ortega y Gasset, che «dopo aver fervorosamente accettato, [aveva] cambiato programma [...] e [aveva] scritto che la salute non gli consentiva di muoversi»²⁵. Assenti anche il novellista russo, Ilija Ehrenburg, «che ugualmente invitato [aveva] reagito

Jaspers, *Briefwechsel*, p. 96). Spender riferisce di un'intervista fatta ad Ignazio Silone dal *Life magazine*: «Silone che era presente ad alcune delle discussioni, non vi prese parte, ma manifestava la sua disapprovazione via etere. Il giornale americano *Life* afferma che avrebbe detto che la cosa peggiore di questi incontri fra rappresentanti di diverse culture è che essi non rappresentano un reale scambio di prospettive perché non c'è una lingua universale della cultura così come per la scienza» (cfr. S. Spender, *The intellectual and the future of Europe*).

²¹ G. Contini: «Quanto a Croce, anche lui preannunciato, e che poi mise innanzi impedimenti fisici, era facile prevedere ch'egli pure paventasse un'anfizionia radicaleggiante, alla Guglielmo Ferrero; ma mi hanno autorevolmente assicurato ch'egli fu soprannominato sensibile alla minaccia d'una calata di Sartre» (cfr. G. Contini, *Dove va la cultura europea? Relazione sulle cose di Ginevra*, in A.P. Ruoppo (a cura di), *Marxismo ed esistenzialismo*, p. 188).

²² Cfr. Trafiletto su «Le Monde», 13 giugno 1946. In una lettera indirizzata a Karl Jaspers del 17 agosto 1946, Hannah Arendt scrive: «spero che questa lettera la raggiunga prima del suo viaggio in Svizzera. Spero che riesca a riposarsi e che tutto vada bene. Sartre parla bene tedesco, Camus parla fluentemente. [...] Camus è certamente meno dotato di Sartre, ma molto più importante, perché è più serio e sincero» (cfr. H. Arendt-K. Jaspers, *Briefwechsel*, p.92). Nel novembre dello stesso anno la Arendt mostra di sapere che alla fine Sartre non ha partecipato agli incontri quando scrive: «Peccato che Sartre non era a Ginevra; ma ancora di più mi dispiace che lei non sia riuscito a conoscere Camus. Fa parte di quei giovani uomini della resistenza di cui lei scrive. Egli è del tutto sincero e ha grandi visioni politiche» (*ibid.*, p.102).

²³ Sartre era stato a Ginevra nel maggio del 1946. Cfr. A.P. Ruoppo, 1946: *Ginevra fra pace e guerra*. Le Rencontres internationales e il dialogo sul futuro dell'Europa, pp. 249-254.

²⁴ I. Montanelli, *Lo Spirito europeo ha cinquantasette anni*.

²⁵ I. Montanelli si mostra estremamente critico verso Ortega Y Gasset. Nel prosieguito dell'articolo scrive: «Croce si capisce. [...] ma un po' meno si capisce per Gide, che ha opposto un cortese rifiuto; e per Ortega y Gasset che, dopo aver fervorosamente accettato, ha cambiato programma e, chiudendo la parabola del figliuol prodigo, è rientrato nella Spagna di Franco, donde ha scritto che la salute non gli consentiva di muoversi. [...] Il pensatore spagnolo era già arrivato da molti anni alla amara conclusione che nella società dell'occidente non c'è più posto per l'intellettuale, il quale ha perso oramai ogni funzione in un mondo di barbare masse in rivolta».

con espressioni di sarcasmo e di disprezzo»²⁶, scorgendo negli organizzatori degli incontri solo l'intenzione di «preparare un'altra guerra»²⁷ e il suo conterraneo, Eugene Tarle, che non aveva proprio risposto all'invito²⁸. Al loro posto fu invitato come rappresentante della «concezione marxista della cultura»²⁹ Georg Lukács. A confrontarsi con lui, dalla Francia, Benda, Bernanos e Guéhenno; dalla Germania, Jaspers; dall'Inghilterra Spender; dalla Svizzera, De Rougemont e De Salis. Mentre dall'Italia Croce aveva mandato in sua sostituzione Francesco Flora.

Non fu facile farsi una visione d'insieme delle argomentazioni. Né si giunse all'elaborazione di un documento finale che potesse fornire un contributo alle discussioni sulla pace³⁰. L'Europa doveva ricompattarsi al suo interno, trovando un antidoto radicale al Nazismo e al Fascismo ancora radicato nella società, e, allo stesso tempo doveva posizionarsi fra i due poteri emergenti che aspiravano all'universalità. Si trattava di comprendere, insomma, che cosa era stata l'Europa fino a quel momento e quale era il suo nuovo posto nell'ordine mondiale che stava nascendo. Come lucidamente avrà a scrivere Spender nel suo resoconto delle giornate, nelle diverse posizioni espresse si giocava la battaglia fra Est ed Ovest che si manifestava nella trasversale divisione fra comunisti e anti-comunisti³¹.

3. *Una veglia funebre per l'Europa? La sfida contro il nazionalismo europeo*

Ci fu chi, come Benda, dichiarò, senza mezzi termini, che «una coscienza dell'Europa, come qualcosa di trascendente rispetto alle parti che la compongono, non [era] mai esistita»³². L'Europa andava pertanto costruita soprattutto a partire da

²⁶ A tale proposito nell'articolo pubblicato il 23 settembre sul *Time-Magazine*, si legge: «In Russia non abbiamo dilettanti, ma uomini di azione. Il vostro incontro non mi interessa...avete solo l'intenzione di preparare un'altra guerra».

²⁷ *Hope in a Moonlit Graveyard*.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ I. Montanelli, *Lo Spirito europeo ha cinquantasette anni*.

³⁰ S. Spender, *The intellectuals and the future of Europe*. Cfr. a tale proposito anche I. Montanelli affermava «Non è tanto nei risultati, quanto nella tecnica delle discussioni, che si è affermato il carattere democratico dello "spirito europeo"», in *Lo Spirito europeo ha cinquantasette anni*.

³¹ *Ibid.*

³² Benda, *Spirito europeo*, p. 51.

una lingua comune (individuata nel francese) e attraverso un'affermazione della razionalità³³. Ci fu invece chi, come Bernanos³⁴, attribuiva l'irreversibile crisi dell'Europa alla meccanizzazione e alla tecnica e vedeva come unica via d'uscita la salvaguardia della libertà degli individui. Chi ancora, come l'italiano Francesco Flora³⁵, pensava che si potesse comprendere il significato dell'espressione "spirito europeo", indipendentemente dal dato geografico. Una soluzione della crisi poteva avvenire nel ritorno al passato, mostrando «all'Europa compendiate nell'Ateneo di Ginevra che la cultura italiana è pervasa dall'ottimismo che può darle solo la buona salute»³⁶.

Premettendo di parlare a titolo personale e non come rappresentante del proprio governo, anche il critico letterario francese Jean Guéhenno affermava che il dramma dell'Europa era stato quello di non essere riuscito a divenire realt  . Secondo la sua opinione, «lo spirito europeo [era] incerto e malato, ma non si trova[vano] da nessuna parte altri principi di organizzazione della societ  »³⁷. Anche l'americanismo e il sovietismo non erano altro che sue deformazioni. Tuttavia, «sia che si considera[sse] la deformazione americana, sia che si considera[sse] quella russa, n   in un caso n   nell'altro, lo spirito europeo [era] veramente vivente, perch   [esso] si [era] posto il fine di comprendere l'uomo intero, perch   [esso era] un umanismo e sia l'umanismo che l'americanismo non sono degli umanismi»³⁸. Al di l   delle frontiere europee l'umanismo, infatti, si era trasformato perch   aveva sostituito la ricerca della verit   alla propaganda. Solo un umanismo militante in grado di restituire centralit   e valore alla ricerca della verit   poteva riportare lo spirito europeo al suo splendore.

Attivamente impegnato nella costruzione dell'UNESCO, anche l'inglese Stephan Spender, il pi   giovane dei conferenzieri, aveva insistito sul ruolo della

³³ Secondo Spender «La posizione di Julien Benda valeva semplicemente come una posizione. Si trattava di un punto di partenza, qualcosa di perfettamente chiaro e concreto con cui si poteva essere in disaccordo. Non era adeguato alle circostanze, ma nessuno lo era» (cfr. S. Spender, *The intellectuals and the future of Europe*).

³⁴ Bernanos era autore del testo *La Francia contro la civilt   degli automi* (1947).

³⁵ Relativamente a Flora, Spender evidenzia che la sua relazione era stata incomprensibile, «ma evidentemente crociana nella sua incomprensibilit  » (cfr. S. Spender, *The intellectuals and the future of Europe*).

³⁶ F. Flora, *Spirito Europeo*.

³⁷ G. Bernanos, *L'esprit Européen*, p. 129 (traduzione mia).

³⁸ Ivi, p. 130 (traduzione mia).

cultura. L'Europa come centro della civiltà era ormai alla fine dei suoi giorni e la questione non era né di sapere se potesse risorgere ricca e potente ritornando a ricoprire la posizione dominante che aveva precedentemente occupato rispetto al resto del mondo, né se, superato quel momento, potesse continuare la sua politica di potenza. Una rinascita sottoforma di dominazione militare ed economica degli Stati dell'Europa *occidentale* su una parte del mondo, secondo il poeta inglese, non era possibile, né tanto meno auspicabile. La vera questione all'ordine del giorno era invece di sapere se una rinascita dell'Europa sarebbe potuta avvenire nell'orizzonte di una ritrovata via universale, che potesse fare da cornice alla «concentrazione in uno spazio relativamente stretto di una varietà di culture, di tradizioni e di passati storici»³⁹. L'Europa sembrava condannata alla confusione e al caos e si preparava a cedere il suo posto ad altre potenze come l'America, la Russia e forse anche alla Cina e l'India. Il rischio dell'annientamento la poneva tuttavia di fronte alla necessità di guardare al futuro in modo costruttivo. Per poter procedere in questa direzione era necessario tener conto di alcune condizioni essenziali. Innanzitutto, la sicurezza che tuttavia non doveva essere mai rivolta contro altre potenze. Una relativa insicurezza era preferibile, infatti, alla sicurezza data dalla netta contrapposizione del blocco occidentale a quello orientale. La rinascita spirituale dell'Europa, inoltre, non si poteva avere se non si comprendeva che le rovine di un paese sono una perdita per tutto il continente e se non si tentava di alleviare le sofferenze degli uomini. Compito di tutti gli intellettuali doveva essere inoltre la reintegrazione della Germania in Europa, anche attraverso un programma di ri-educazione, in cui la neonata UNESCO doveva svolgere un ruolo di guida. «Solo in nome dell'intera umanità» si poteva ricreare l'Europa e il suo obiettivo doveva essere «creare una comunità di esseri umani che hanno trovato, e che formano il loro futuro attraverso la fede nella libertà e attraverso una chiara visione della natura umana nella sua integralità»⁴⁰.

Più attenti alla situazione internazionale gli altri relatori. Primo fra tutti lo svizzero De Rougemont, uno dei più convinti sostenitori del federalismo europeo, inteso come antidoto contro ogni futura guerra. Dopo un'assenza di sei anni trascorsi negli Stati Uniti, l'Europa sembrava venirgli incontro con una "brutta

³⁹ S. Spender, *L'esprit Européen*, p. 269.

⁴⁰ K. Jaspers, *L'esprit Européen*, p. 291.

cera”: aveva perso la guerra e la brutalità le aveva imposto il suo punto di vista. Il caos sembrava regnare. La delusione, tuttavia, si faceva sentire perché prima della guerra l’Europa stessa sembrava più grande di quella che era. Al contrario, notava De Rougemont:

Oggi l’Europa vista dalla America, e immagino anche dalla Russia, sembra essere più piccola: fisicamente stretta fra due grandi imperi le cui ombre si affrontano su di essa, corrosa e distrutta ai suoi confini, moralmente ripiegata su se stessa”. Il suo sogno di progresso sembra essere emigrato in America e Russia⁴¹.

Tuttavia, secondo De Rougemont, le rughe presenti sul volto dell’Europa erano espressione di una stanchezza temporanea. Se l’America e la Russia sembravano averla derubata di tutto, tuttavia le restava «un monopolio unico»: quello della cultura nel senso più ampio del termine, ovvero un essere a misura d’uomo, un principio di critica permanente, un certo equilibrio umano risultato di tensioni innumerevoli⁴².

L’Europa, tuttavia, non doveva essere ridotta ad un museo, né doveva cedere alle tentazioni di felicità estranee al suo carattere, divenendo colonia americana o sovietica. La difesa dell’Europa non doveva avvenire nemmeno nel nome di un nazionalismo europeo, ma in funzione dell’umanità dell’uomo consapevole e creatore. Era necessario quindi un riorientamento dello sguardo.

Se si guardava l’Europa nella morsa dei due poteri emergenti, infatti, appariva tutta la sua crisi, ma se si fosse allargato lo sguardo al più ampio orizzonte mondiale, sarebbe emersa, invece, tutta la sua saldezza spirituale. È facendo appello a questa saldezza che l’Europa doveva provare a resistere alla tentazione di omologazione proveniente dai due imperi emergenti e cercare un sistema politico che desse forma al conflitto permanente, alla contraddizione e alla dialettica che caratterizzavano il suo spirito. De Rougemont individuava questo sistema nel federalismo, l’unico sistema politico in grado di garantire la libertà nell’ordine, in grado di unire, senza uniformare, secondo quello che veniva assunto come un vero e proprio motto. Il mondo, quindi, aveva ancora bisogno

⁴¹ De Rougemont, *L’esprit Européen*, p. 179 (La traduzione è mia).

⁴² Ivi, p. 182.

dell'Europa, non solo perché era la memoria del mondo, ma per il suo spirito critico, la sua capacità di inventiva e la sua predisposizione ad affrontare situazioni complesse. L'Europa poteva ritrovare il suo ruolo attivo nella realizzazione del federalismo. La federazione europea, tuttavia, non doveva essere intesa come un *terzo blocco*, opposto agli altri due, ma come un ponte verso una federazione mondiale, in grado di realizzare la pace. Sarebbe stata l'attitudine federale a riportare l'Europa nel mondo.

4. *La spaccatura fra est e ovest. Una terza via è ancora possibile?*

È opinione condivisa di chi partecipò agli incontri che il punto più alto delle conversazioni si ebbe nel confronto che vide coinvolti Lukács e Jaspers⁴³. Quest'ultimo era stato fra i primi interlocutori degli Alleati in Germania quando la guerra era finita⁴⁴ e seppure ampiamente contestato in patria, era l'unico relatore credibile di lingua tedesca⁴⁵. Le circostanze che portarono Lukács a partecipare alle *rencontres* emergono invece chiaramente nell'articolo *Un sogno diventa realtà: l'Autocomprensione dell'Europa*,

⁴³ Cfr. A. P. Ruoppo, *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa*, p. 24, nota 14.

⁴⁴ Cfr. K. Jaspers, *Heidelberger Erinnerungen*, p.10. Jaspers annota: «il primo aprile fummo liberati dagli americani. Nei primi giorni aiutò subito noi professori un vecchio heidelbergese. Il socialista Emil Henk, allievo di Gundolf e amico di molti militanti nella resistenza. Ha fatto entrare in contatto con la CIC americana alcuni di noi – mi ricordo Alfred Weber, Radbruch, Dibelius, Mitscherlich. A casa di Henk incontrammo due giovani americani ben disposti. Lì si decise di preparare la nuova fondazione dell'Università sospesa momentaneamente a tempo indeterminato. A tale scopo si doveva costituire un comitato. Ciò avvenne qualche giorno dopo a casa mia. In tutto si riunirono tredici dei colleghi proposti. [...]. Questo comitato di tredici persone ebbe il permesso scritto di potersi riunire. Il nostro lavoro preparatorio iniziò». Jaspers partecipò attivamente alla ricostruzione della vita culturale tedesca e diede voce alla trasformazione che intendeva mettere in atto nella rivista «*Die Wandlung*», fondata con il beneplacito degli americani nell'ottobre del '45. Cfr. M. Waldmüller, *Die Wandlung*. Nella lettera inviata alla Arendt da Zurigo, il 18 settembre del 1946, Jaspers lamenta le critiche a cui da più parti è sottoposto: «Non c'è mai stato fino al 1937 un'atmosfera così poco affettuosa nei miei confronti come adesso. Evidentemente, non mi lasciano in pace. Sottobanco, vengo ancora insultato: dai comunisti come battistrada del nazionalsocialismo, dai testardi come traditore della patria» (Cfr. Karl Jaspers a Hannah Arendt, in A.P. Ruoppo (a cura di), *Marxismo ed esistenzialismo*, p. 273).

⁴⁵ Cfr. *ibid.*

Il più grande problema degli organizzatori era inserire nei dibattiti, senza che esso fosse inutile, l'elemento marxista rappresentato dal mondo russo e dalla gran parte dell'Est europeo. Una polemica contro questa dottrina, se essa non fosse stata sufficientemente rappresentata, sarebbe stata sterile e sarebbe finita in modo deludente. Si sarebbe trattato di uno spirito europeo con i paraocchi paragonabile a quelle accademie delle scuole sofistiche del periodo della decadenza cristiana che si arrovellavano su concetti astratti, mentre i Romani organizzavano il mondo. Per questo motivo gli organizzatori delle conversazioni provarono disperatamente a trovare un ospite dell'Est. Ilja Ehrenburg rifiutò l'invito in modo burbero. Eugen Tarlé, l'importante storico Russo, sei mesi dopo l'invito non aveva risposto. Si diede il caso che Georg Lukács, il più noto filosofo marxista vivente, che dal 1933 era stato attivo a Mosca ed ora è professore di estetica a Budapest, dovesse venire per un periodo di riposo in Svizzera e quindi accettò calorosamente l'invito⁴⁶.

Lukács riferisce di aver partecipato alla conferenza di Ginevra «in base ad un invito personale, che per il partito non aveva assolutamente nessuna importanza»⁴⁷ e chiarisce l'atteggiamento che aveva guidato le sue riflessioni a Ginevra in questo modo:

La guerra finita vittoriosamente cambiò in modo radicale tutta quanta la situazione. Io, dopo un esilio di ventisei anni, potei ritornare in patria. Mi sembrava si fosse entrati in un nuovo periodo nel quale fosse divenuta possibile, come durante la guerra, un'alleanza di tutte le forze democratiche, socialiste e borghesi, contro la reazione. Il mio discorso alle *Rencontres internationales* di Ginevra nel '46 esprimeva chiaramente questo stato d'animo. Sarei certamente stato cieco se, a partire dal discorso di Churchill a Fulton, non avessi veduto come erano forti le tendenze contrarie nel mondo

⁴⁶ *Ein Traum wird zum Realität: Europäische Selbstverständigung* (articolo consultato presso l'Archivio della letteratura tedesca di Marbach, Germania).

⁴⁷ «Alla conferenza di Ginevra partecipai in base ad un invito personale, che per il partito non aveva assolutamente nessuna importanza. Quella conferenza fu per me assai istruttiva, nel senso che in quel periodo l'*american way of life* era in Occidente diffusissimo, così che io – pur essendo conosciuto già prima come persona e anche come intellettuale – venni accolto un po' alla maniera ...forse si ricorda di Montesquieu, delle *Lettere Persiane*: 'Monsieur est Persan? Comment peut-on etre Persan?' e cioè come può essere marxista uno che parla le lingue, è istruito e colto? Ebbi anche un piccolo scontro con Jaspers. In sostanza si discusse se il marxismo poteva essere tenuto in piedi e propagato come concezione scientifica del mondo». (G. Lukács, *Pensiero vissuto*, cit. da T. Szàbò, *György Lukács. Filosofo autonomo*, p. 68.)

capitalistico, e con quanto sforzo certe cerchie influenti dell'occidente cercassero di liquidare l'antica alleanza e di avvicinarsi politicamente e ideologicamente agli ex nemici. Già a Ginevra Jean-R. de Salis e Denis de Rougemont si presentarono con idee che tendevano ad escludere la Russia dalla cultura europea. Ma sarebbe stato parimenti cecità ignorare che la reazione a ciò in campo socialista recava in sé molti tratti di quella ideologia la cui estinzione io, e con me molti, mi aspettavo dalla pace e dal rafforzamento del socialismo seguito al sorgere delle democrazie popolari nell'Europa centrale. Appunto perché io insistevo in questo sforzo che, come ritenevo e ritengo, era imposto dalla nuova situazione internazionale, volli aderire al Congresso di Wrocław (1948), al Movimento per la pace e ne sono rimasto fino ad oggi convinto seguace⁴⁸.

È proprio l'impellente necessità di realizzare la pace quindi che aveva spinto il filosofo ad accettare l'invito. La nuova Europa poteva sorgere ed affermarsi solo se fosse riuscita ad estirpare sul piano ideologico le radici del fascismo, che non avrebbe mai trionfato senza la crisi del pensiero democratico nel suo insieme. Nonostante il rinnovamento della democrazia fosse voluto soprattutto da socialisti e comunisti, sarebbe stato "un errore fatale" parlare di una separazione fra il progresso della civiltà borghese e il socialismo, fra democrazia orientale e occidentale. Il falso dilemma, fascismo o bolscevismo, che aveva contribuito molto alla debolezza ideologica delle forze progressiste dell'anteguerra, doveva essere superato. Se si fosse voluta vincere la pace come si era vinta la guerra, allora si sarebbe dovuta continuare la politica del 1941, che aveva visto, appunto, nascere un'alleanza fra socialismo e democrazia. Lukács si esprimeva in questi termini:

L'alleanza del 1941 – seppur piena di contraddizioni e soltanto in germe – era, già allora, assai più di un'alleanza soltanto politica. La sua forma iniziale bastò per vincere la guerra; ma la lotta per una vera pace dovrà rinnovare l'essenziale contenuto ideologico del 1941: l'alleanza tra socialismo e democrazia, la convinzione che, al di là dei contrasti sociali, economici, politici, culturali e filosofici, i socialisti e gli uomini veramente democratici sono strettamente legati, più di quanto non conti il peso dei vari contrasti, per lottare contro il nemico comune, contro il comune nemico della civiltà e del progresso, contro il fascismo. Questa alleanza costituì il contenuto ideologico del

⁴⁸ G. Lukács, *La mia via al marxismo*, p. 19.

1941. Spetta alla democrazia di decidere se riprendere questa alleanza per proseguire la lotta intesa a costruire una nuova Europa e fare rinascere nel suo pieno splendore la democrazia, oppure se abbassarsi ad impotente spettatrice di una nuova Monaco. Noi ci siamo oggi proposti di illustrare le premesse di questo dilemma⁴⁹.

Il rinnovamento democratico doveva passare quindi per la sconfitta dell'individualismo e una valorizzazione dell'uomo come cittadino⁵⁰.

A tale proposito centrali sono le considerazioni di Jaspers sulla posizione dell'Europa nel mondo post-bellico. Per quanto quell'unità dell'Europa che era considerata un fatto naturale anteriormente alla Prima guerra mondiale, si fosse rotta, l'essenza dell'Europa, «il fatto di esistere come anelito alla *libertà*, come *storia* propriamente detta, come sorgente di *scienza*»⁵¹, non si era ancora compiuta. L'Europa, divenuta ormai piccola, più che mai doveva imparare a vivere nella polarità fra opposti. Questo significava, nella situazione del secondo dopoguerra, imparare a trovare il suo posto fra America e Russia, che significativamente Jaspers definiva come «le due grandi formazioni più recenti dell'*Occidente*»⁵² che si stavano impadronendo del mondo.

Nella sua relazione lucidamente il filosofo esistenzialista rilevava:

La Russia ci è spazialmente vicina e spiritualmente lontana, ma, grazie alla estraneità e profondità dello spirito russo, esercita sulle nostre anime una più forte attrazione. L'America ci è spazialmente lontana, ma spiritualmente vicina che quasi ci riconosciamo in essa, come se essa riportasse a noi le nostre possibilità. Certo la Russia è infinitamente più di quanto ci vogliano far intendere le solite rappresentazioni del bolscevismo e della dittatura; l'America è infinitamente più che capitalismo e conformismo delle masse⁵³.

L'unica possibilità che il filosofo intravedeva per tener testa politicamente alle due grandi potenze emergenti era quella che l'Europa si accontentasse di «una fede-

⁴⁹ Ivi, p. 237.

⁵⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'uomo e il cittadino*, trad. it. in A.P. Ruoppo (a cura di), *Marxismo ed Esistenzialismo*, pp.163-168.

⁵¹ K. Jaspers, *L'esprit Européen*, p. 380.

⁵² Ivi, p. 381.

⁵³ Ivi, p. 382.

razione delle sue forze, mantenendosi neutrale nelle conflazioni mondiali politico-militari del futuro⁵⁴». In questa lotta, tuttavia, si sarebbe potuto trarre beneficio solo passeggero dalla formazione degli Stati Uniti d'Europa, in quanto «la crescita naturale delle potenze continentali mondiali rende[va] l'Europa sempre più piccola»⁵⁵. Se «al momento, il corso della politica mondiale [veniva] determinato ancora dagli *occidentali*, cioè dall'America e dalla Russia»⁵⁶ «sembra già che un giorno la Cina [sarebbe potuta] diventare un tassello decisivo nell'evoluzione della politica mondiale»⁵⁷. Una politica di pace doveva quindi mirare alla creazione di un ordine mondiale, nel quale i diversi Stati rinunciassero volontariamente alla loro sovranità, ponendosi in un reciproco dialogo costruttivo. Se la posizione di Jaspers sembrava convergere, almeno in linea di principio, verso quella dei nascenti organismi internazionali, in particolare l'ONU, meno chiara era la posizione di Lukács, come rilevava il filosofo francese Merleau-Ponty, presente come inviato di *Temps Modernes* nel suo intervento nella quarta conversazione. Non era facile conciliare infatti la critica della democrazia formale con l'invito ad unire democrazia e socialismo, soprattutto in assenza dell'assunzione da parte del filosofo ungherese della «soluzione marxista». Se Lukács non approvava la soluzione staliniana del socialismo in un solo paese, che abbandonava i paesi occidentali alla loro imperfetta democrazia formale, come si poteva, senza assumere la posizione marxista, giungere alla democrazia reale? Come era da intendersi la presente situazione storica, si era di fronte alla fine della storia e della dialettica o era possibile un ritorno alla dialettica e un giorno la società proletaria si sarebbe realizzata? Detto in altri termini e in modo meno teorico e più concreto, che cosa pensavano i Russi dell'Occidente e dell'America e che traccia c'era dell'umanismo marxista nell'insegnamento universitario in URSS? In Occidente si temeva che ormai il sipario fosse calato e che non fosse più possibile aprire un dialogo con il mondo sovietico. Da questo punto di vista la presenza di Lukács agli incontri di Ginevra era un'occasione unica.

Nonostante per la «maggioranza di coloro che assisteranno alla discussione»⁵⁸

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *L'uomo e il cittadino*, trad. it. in A.P. Ruoppo (a cura di), *Marxismo ed Esistenzialismo*, p. 168.

le posizioni esposte dai due filosofi sembravano escludersi in maniera assoluta, tuttavia, «il semplice fatto del loro dialogo» attestava l'esistenza di un orizzonte comune. Così commentava, Merleau-Ponty, a pochi giorni dalla conclusione delle *Rencontres* la discussione fra i due filosofi sul *Journal de Genève*:

I regimi e i filosofi si guardano da lontano; credono di non aver nulla in comune. Tuttavia, quando gli uomini si incontrano e comunicano, ci si rende conto che da un estremo all'altro dell'orizzonte, – ad eccezione del fascismo che si ritrae dalla comunicazione – la storia umana è unica. Non c'è, da un lato, la spiritualità e dall'altro, la materialità, da un lato, la morale o l'uomo e dall'altro lato, la politica o il cittadino, c'è una sola totalità che abbraccia entrambi⁵⁹.

Per colui che a quel tempo era ancora un compagno di strada di Sartre:

Se gli *Incontri di Ginevra* avessero come risultato anche soltanto l'aver reso possibile questo dialogo, essi avrebbero già raggiunto il loro scopo. Essi, infatti, discreditarono, per principio, l'idea stessa di una metà del mondo contrapposta all'altra⁶⁰.

Gli interlocutori di Ginevra riuscirono quindi a litigare con garbo, come scriveva Montanelli dalle pagine del *Corriere della Sera* del 14 settembre⁶¹. Ma questo esempio di democrazia vissuta, alla ricerca, diversamente dalla politica, di una lingua comune e di una chiarificazione sincera di contraddizioni profonde, era veramente a prova di futuro, come mostra di credere l'autore dell'articolo *Ein Traum wird Wirklichkeit: die europäische Selbstverständigung*?⁶² Oppure come si legge nell'articolo pubblicato il 20 settembre del '46 sul giornale svizzero *Die Welwoche*⁶³ recepito anche ad Hannah Arendt negli USA⁶⁴, Jaspers e Lukács ave-

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ I. Montanelli, *È difficile litigare con garbo*.

⁶² *Ein Traum wird Wirklichkeit: die europäische Selbstverständigung*. Articolo di giornale consultato presso il Deutsches Literaturarchiv di Marbach, Germania.

⁶³ «*Wir spüren es noch, worauf es ankommt, aber wir haben es nicht mehr*». *Bemerkungen zu den "Rencontres de l'esprit européen" in Genf*. Articolo di giornale consultato presso il Deutsches Literaturarchiv di Marbach, Germania.

⁶⁴ H. Arendt-K. Jaspers, *Briefwechsel*, p. 101 (lettera dell'11 novembre 1946).

vano lo sguardo rivolto al passato e non erano più capaci di parlare alle generazioni presenti? Un estratto dell'articolo può essere utile per provare a trovare una risposta.

Il confronto fra l'occidente e la Russia oggi è volente o nolente sia in primo piano che sullo sfondo di tutti gli accadimenti europei che molti ascoltatori desiderano credere di assistere qui ad una fase storica decisiva o ad una manifestazione di questo confronto. Io temo che la maggior parte non abbia ascoltato quello che Jaspers e Lukács hanno veramente detto – Jaspers, il quale crede alla colpa collettiva dell'intelligenza tedesca e Lukács, il quale è un internazionalista mitteleuropeo spiritualmente tollerante – ma applicano con facilità a questo dialogo l'etichetta di libertà occidentale e di linea di principio russa. Vale la pena quindi sottolineare che qui non ha avuto luogo un dialogo fra lo spirito tedesco e russo del 1946, ma fra due rappresentanti di un'altra generazione. Jaspers ha parlato dell'Europa nella sua triplicità di storia, libertà e scienza e delle sue polarità [...] e ha presentato una interpretazione convincente e profonda dell'alternativa fra una balcanizzazione e una svizzerizzazione; ma richiede una percezione tremendamente apartitica di tutto ciò che ha valore del singolo, da condurre piuttosto ad una contemplazione interiore che ad un agire deciso, radicale e in senso proprio unilaterale. Georg Lukács al contrario ha gettato un ponte fra l'ovest e l'est e ha predicato l'alleanza permanente delle "nuove democrazie" dell'Est contro il pericolo costante del fascismo in Europa; tuttavia, lui incarna così tanto il rivoluzionario internazionalista e il pensatore della "vecchia guardia" (addirittura una volta gli è sfuggita l'espressione "noi in Germania diciamo") che il suo rapporto con gli intellettuali russi può avere lo stesso effetto come Litwinow nel rapporto con Motow o Gusew. Per quanto si è contenti di essere entrati in contatto con un rappresentante del marxismo che fino a poco tempo fa è stato attivo in Russia, bisogna avere chiaro in mente che questo contatto non porta ai giovani intellettuali sovietici, così come il dialogo con Jaspers non getta un ponte verso la gioventù tedesca di oggi⁶⁵.

Anche nell'articolo pubblicato sul Time-magazine il 23 settembre del 1946 i relatori erano descritti come «caricature del passato»⁶⁶ e con sarcasmo si evidenziava

⁶⁵ *«Wir spüren es noch, worauf es ankommt, aber wir haben es nicht mehr». Bemerkungen zu den "Rencontres de l'esprit européen" in Genf.* (La traduzione è mia).

⁶⁶ *Hope in a Moonlit Graveyard.*

come le conversazioni si tenessero «in un ristorante ginevrino alle cui pareti erano appese caricature degli statisti dell'Europa appena morta»⁶⁷ e come «il fumo della sigaretta si spande[sse] spettralmente sulle figure di Laval, Briand, Chamberlain, Mussolini, mentre gli intellettuali discutevano degli errori del passato e cercavano di gettare le basi per una nuova pace spirituale paneuropea»⁶⁸. La flebile speranza di potere ripristinare la centralità di un'Europa unita si affievoliva sempre di più in quello che appariva agli occhi di molti un «cimitero europeo al chiaro di luna»⁶⁹.

5. *Europa Occidentale versus Europa Orientale*

In contrapposizione a chi come Lukács provava a ricucire la frattura fra Est e Ovest, concepiti come l'incarnazione di due sistemi politici che non si escludevano, o a chi, come Jaspers, puntava alla neutralità dell'Europa rispetto alle due grandi potenze, definite, paradossalmente, entrambe come occidentali e intravedeva, invece, in un futuro non troppo lontano il pericolo per l'Europa in un lontano Oriente impersonato dalla Cina, o a chi ancora, come Spender preferiva una certa insicurezza rispetto ad una sicurezza fondata sulla netta contrapposizione del blocco occidentale a quello orientale, si ergeva la voce di Jean De Salis. Offrendo lo spaccato più preciso, non di un'autorappresentazione dell'Europa, ma di come l'Europa era "in atto", in quella che, a detta di Spender, risultò essere «la più erudita e informata delle relazioni»⁷⁰, lo storico svizzero certificava l'avvenuta frattura fra un'Europa Occidentale e un'Europa Orientale, divenute agli occhi di tutti Ovest e Est con la loro rispettiva organizzazione politica.

Nata come un coro polifonico di voci: la matrice romana e quella ellenistica, la religione cristiana e quella ortodossa, il mondo arabo e quello bizantino, l'Europa si trovava ora a fare i conti con le conseguenze ancora incalcolabili della Rivoluzione russa.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ S. Spender, *The intellectuals and the future of Europe*.

L'Europa d'Occidente che aveva avuto il primato per lunghi secoli ha preso coscienza dell'esistenza di un'Europa d'Oriente che le contende questo primato. Mosca che un tempo i patriarchi e gli zar avevano reso la terza Roma è diventata, sotto il regime bolscevico e sovietico, il centro politico e spirituale di una dottrina che pretende l'universalità e può appoggiarsi sulla spada del potere temporale. Dottrina, ideologia asservita allo stato russo e che è riuscita a portare le divisioni nelle nazioni dell'Occidente. Lo spirito europeo è nuovamente minacciato da una di quelle divisioni profonde all'origine della quale c'è un pensiero-chiesa il cui insegnamento esclude tutti gli altri pensieri ed è inconciliabile con altre concezioni⁷¹.

Per rifare l'Europa, quindi, da un lato, bisognava analizzare attentamente la situazione, per comprendere le cause della crisi, dall'altra occorreva «raccolgere nel patrimonio *occidentale* tutto ciò che resta[va] di forze vitali per rendere l'Europa un sistema di difesa spirituale, politica ed economica che [teneva] esattamente in conto sia le tradizioni europee che le necessità di una situazione modificata»⁷².

In maniera ancora più netta veniva formulato questo pensiero durante il quarto *entratiens*, quando De Salis si vide costretto a difendersi dall'accusa, mosagli da Fernand Müller, professore di storia della psicologia, che dal 1948 sarà poi per trent'anni il segretario generale delle *Rencontres*, di aver condannato radicalmente la Russia, descritta come l'Antieuropa. L'opinione negativa sulla Rivoluzione Russa capovoltasi in una contro-rivoluzione, si difendeva De Salis, non implicava una condanna della Russia in toto. Secondo lo storico infatti: «ci sono due Europa, una d'Occidente e l'altra d'Oriente: esse hanno un'origine comune, ma hanno seguito un'evoluzione differente»⁷³. All'interno della sfera geografica europea ci sono dei paletti e dei fenomeni intermedi. Tuttavia «in queste sfere assolutamente europee, bisogna organizzare una *difesa dell'Europa d'Occidente*»⁷⁴. Inoltre «bisogna riaccendere un faro» e «aiutare gli altri popoli d'Europa a ritrovare il loro carattere Occidentale»⁷⁵. L'ostilità contro la Russia era rivolta a quella

⁷¹ Jean De Salis, *Spirito europeo*, p. 143. (traduzione lievemente modificata).

⁷² Ivi, p. 45.

⁷³ *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa. Quarta conversazione*, in A.P. Ruoppo (a cura di), *Marxismo ed Esistenzialismo*.

⁷⁴ Ivi, p. 101.

⁷⁵ *Ibid.*

Russia divenuta autoritaria e che, in quanto tale, rappresentava un pericolo per l'Occidente.

Provava a stemperare gli animi l'intervento di Gaetano Baldacci volto ad evidenziare che l'antieuropa non poteva essere individuata in una regione geografica specifica: al contrario, «l'Europa [era] dovunque siamo tenuti in onore certi valori e l'Antieuropa [era] dovunque questi stessi valori siano calpestati»⁷⁶.

Anche se nell'intervento tenuto a conclusione di tutti gli incontri, il filosofo Jean Wahl, ci aveva tenuto a sottolineare che «in ogni caso sarebbe un grande errore pensare che si sia voluto procedere ad una difesa dell'Europa occidentale contro un'Europa orientale»⁷⁷ e che «non ci sia motivo di contrapporre, anche se molti oratori lo hanno fatto, americanismo e sovietismo ad uno spirito europeo definito in senso stretto»⁷⁸, era ormai sotto gli occhi di tutti che la Guerra fredda intellettuale aveva iniziato a muovere i primi passi.

Quella spaccatura fra Oriente ed Occidente che a Ginevra iniziava ad apparire nei discorsi degli intellettuali, sarà definitivamente sancita quando, con il discorso tenuto il 12 marzo 1947 davanti al Congresso, il presidente americano Truman, enuncerà la dottrina che prenderà il suo nome, secondo la quale la guerra avrebbe riguardato, da quel momento in poi, la contrapposizione fra popoli liberi e regimi totalitari, ponendo in questo modo, di fatto, le basi per quella che sarebbe stata la Guerra fredda fra il blocco occidentale e quello sovietico, fra un Est e un Ovest intesi come regimi politici contrapposti e non più come due poli del medesimo orizzonte culturale.

Ma cosa significava questa spaccatura per quei paesi che non erano né Oriente e né Occidente?

6. *Dall'altro lato della cortina: l'Europa si è autodistrutta*

L'eco degli incontri di Ginevra arrivò fino a Praga. Ce ne dà notizia il filosofo Jan Patočka in una lettera indirizzata⁷⁹ allo studioso francese Robert Campbell,

⁷⁶ Ivi, p. 153.

⁷⁷ J. Wahl, Conclusioni, in *Spirito Europeo*, p.141.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ J. Patočka, *Correspondance avec Robert Campbell et le siens (1946-1977)*.

un filosofo e matematico francese, che Patočka aveva conosciuto nel 1946, quando questi è *maître de conférence* all'Università Carlo e fa lezione sul pensiero sartriano mentre scrive una tesi di matematica su Bernard Bolzano.

Lo scambio epistolare fra i due è molto intenso negli anni che vanno dal 1946 al 1950/51 e riprende dopo una pausa di dieci anni, dal 1961 fino alla morte del filosofo, nel frattempo divenuto uno dei fondatori del movimento di opposizione "Charta '77", avvenuta nel 1977, in seguito ad un duro interrogatorio della polizia.

Sono le lettere scritte fino al 1950/51 ad offrire uno spaccato interessante sulla vita politica e intellettuale di quella che, progressivamente, nella percezione degli attori in campo, diviene "l'altra Europa". Colpisce come Patočka sia dappprincipio ben informato su ciò che succede dall'altro lato della cortina di ferro. Il filosofo è a conoscenza del grande convegno che si è tenuto a Roma nel novembre del 1946 (dedicato soprattutto al dialogo fra esistenzialismo e marxismo) ed è informato sulle *Rencontres* ginevrine, in merito alle quali rileva come fosse inquietante che «le questioni di Merleau-Ponty così pertinenti e serie [fossero] rimaste senza risposta»⁸⁰ e soprattutto come sia stato curioso vedere «Jaspers difendere la Russia contro la tentazione di alcuni di relegarla fuori dall'Europa»⁸¹. Di Jaspers conosce anche il testo su *Nietzsche* e la *Questione della colpa*, anche se si rammarica che i testi tedeschi non possano essere spediti all'estero se non, forse, attraverso la Francia. Dalla Francia riceve infatti testi delle maggiori riviste, talvolta gliele invia lo stesso Campbell che Patočka, con fare ironico, propone di nominare "cittadino onorario dell'Europa centrale". Interessante è il racconto del suo viaggio a Parigi per partecipare, nel 1947, ad una riunione dell'UNESCO, e da Parigi in Germania, dove, nonostante molte difficoltà di movimento, incontra Eugen Fink, ma non riesce a raggiungere Heidegger ancora isolato nella Foresta Nera. Con sorpresa, Patočka riferisce di essere accusato in patria di essere *esistenzialista* e, facendo riferimento allo scontro in atto in Francia fra marxisti ed esistenzialisti, riferisce che anche a Praga hanno la loro «querelle esistenzialista»⁸².

Non è questo il luogo per ricostruire le sue interessanti riflessioni sui temi all'ordine del giorno nei dibattiti intellettuali e culturali del periodo post-bellico,

⁸⁰ Ivi, p. 24. Lettera del 18 dicembre 1946. (Traduzione mia).

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Ivi, pp. 14-19. Lettera del 24 novembre 1946.

le quali offrono certo uno spaccato degli scambi ancora in atto in Europa prima che la frontiera venisse chiusa nel 1949 e l'Europa divisa in blocchi contrapposti.

Tuttavia, a conclusione di questo lungo percorso, che ha attraversato le diverse posizioni intorno allo spirito europeo e ha registrato nell'Europa dell'immediato dopoguerra l'emergere di una nuova consapevolezza del rapporto fra Oriente ed Occidente, è su una lettera inviata da Patočka a Campbell, alla fine del 1950 o forse all'inizio del 1951, prima di un lungo silenzio, che vale la pena soffermarsi. Le riflessioni in essa contenute ci permettono di gettare luce sul punto di vista di chi, dopo la chiusura delle frontiere, si trova dall'altro lato della cortina. Esse suonano come un verdetto e, allo stesso tempo, come un atto di accusa. Il sipario è oramai calato sull'Europa e Patočka scrive:

Credo di essere l'ultimo qui (a Praga) che si interessa della filosofia francese. [...] Quanto a me, avrei voluto lanciare un grido prima di soffocare. Ma analizzando la situazione l'ho giudicato superfluo. Ogni tanto vedo le vostre riviste francesi. Ci sono molte cose simpatiche, per esempio nella critica dei due campi, ma poche idee costruttive, che ci si domanda se non avete conservato l'uso della libertà per meglio apprezzare la vostra impotenza a reagire. Una delle cose più irresponsabili oggi è il troskismo. È una ricetta per restare sospesi in aria dopo aver abbandonato la terra ad altri. Sartre, da quello che vedo, opta apertamente per lo stalinismo e questa è almeno una decisione coraggiosa. Ma la vera questione non è quella di propendere per uno dei due rivali così come si presentano, in base al loro modo di vedere la situazione.

Voi e i vostri alleati dell'Ovest siete (o forse potreste essere) depositari di tutto ciò che c'è di più raffinato, profondo e vero nel patrimonio dell'umanità. Avete i mezzi tecnici, ne siete responsabili, ma quale è la vostra legittimazione morale?⁸³

Poi Patočka continua decretando la fine dell'Europa e rilevando l'incapacità degli intellettuali occidentali di affrontare questa situazione:

Noi viviamo in un'epoca di autosoppressione dell'Europa. Si tratta di un cataclisma che sta delocalizzando e delocalizzerà ancora necessariamente il centro del mondo. In questo cataclisma ci saranno dei territori sopraffatti come da un torrente in piena.

⁸³ Ivi, pp. 86-89. Lettera di fine 1950 o dell'inizio del 1951. (Traduzione mia).

...è possibile che non sia tutto a soccombere, ma ci vogliono molte energie, spirito di invenzione e tutta la concentrazione morale di cui si è capaci. Perdonatemi se non vedo in voi una tale attitudine. Vorrei che voi fosse più autentici. Ci vuole molta disciplina per affrontare questa situazione...⁸⁴

L'autosoppressione dell'Europa coincide, per Patočka, quindi, con la perdita della sua universalità. Si tratta di un processo ormai ineludibile. Così conclude il filosofo:

Per autosoppressione dell'Europa intendo il processo attraverso il quale l'Europa creatrice di una civiltà razionale e, per questo motivo, universale, rinuncia alle prerogative che aveva avuto un tempo, essendo stata la prima ad avere i vantaggi di aver posseduto questa civiltà. Si tratta di un processo ineluttabile e irreversibile⁸⁵

Con l'inizio della Guerra fredda, dunque, il “nodo di Gordio” fra Oriente e Occidente è stato tagliato con l'accetta e ridotto alla contrapposizione fra Est e Ovest. Per Patočka, certo memore anche delle conferenze che Husserl aveva tenuto nel '35 presso il *Cercle philosophique de Prague* su *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, l'Europa rinunciava ad essere creatrice di una civiltà razionale e universale e con questo si avviava al suo declino.

7. L'altra Europa e la sfida di una cultura europea

Non è semplice dire chi ha pagato il prezzo maggiore in questa rigida ed escludente contrapposizione, ma forse, per avere una visione d'insieme, vale la pena osservare la situazione da un diverso punto di vista: quello dell'altra Europa, ovvero di quelle nazioni «che si erano sempre considerate occidentali» e «si svegliarono un bel giorno constatando che si trovavano ad Est»⁸⁶. Così definiva Milan Kundera l'Europa centrale, a pochi anni dalla caduta del muro, in un saggio che per citare Jacques Rupnik, contribuì «a rimodellare la mappa mentale

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ M. Kundera, *Un occidentale prigioniero o la tragedia dell'Europa centrale* (1983), p. 45.

dell'Europa»⁸⁷ prima del 1989. L'Europa geografica, che va dall'Atlantico agli Urali, per lo scrittore, era sempre stata divisa in due: una legata a Roma e l'altra a Bisanzio. «Nel dopoguerra si sono [invece] delineate tre situazioni fondamentali: quella dell'Europa occidentale, quella dell'Europa orientale e quella, la più complessa, della parte d'Europa situata geograficamente al centro, culturalmente ad Ovest e politicamente ad Est»⁸⁸. In questa contraddittoria situazione si nasconde il dramma dell'Europa tutta. Svanisce infatti quel sogno condiviso dai grandi intellettuali centroeuropei per i quali

L'Europa centrale voleva essere l'immagine condensata dell'Europa e della sua multiforme ricchezza, una piccola Europa ultraeuropea, modello in miniatura dell'Europa delle nazioni concepita sulla base di questa regola: il massimo di diversità nel minimo spazio⁸⁹.

Questa passione per la diversità veniva completamente schiacciata dal potere uniformante e centralizzatore della Russia, in particolare quella sovietica⁹⁰. Per questo motivo il dramma dell'Europa centrale non era soltanto politico, ma riguardava la messa in discussione della «sua stessa civiltà» e della sua esistenza come comunità multinazionale. L'Europa centrale «non è uno Stato, ma è una cultura o un destino», «i suoi confini sono immaginari e a ogni situazione storica debbono essere tracciati daccapo»⁹¹. Essa era costituita, agli occhi di Kundera, da piccole nazioni poste storicamente di fronte alla possibilità della loro scomparsa. Per questo motivo, mostrava la vulnerabilità dell'Europa:

Nel mondo moderno, dove il potere tende a concentrarsi sempre più nelle mani di pochi grandi, *tutte* le nazioni europee rischiano infatti di diventare presto piccole nazioni e di subirne la sorte. In questo senso, il destino dell'Europa centrale appare come

⁸⁷ P. Nora, Premessa a: M. Kundera, *Un occidentale prigioniero*, p. 39.

⁸⁸ M. Kundera, *Un occidentale prigioniero o la tragedia dell'Europa centrale* (1983), p. 45.

⁸⁹ Ivi, p. 50.

⁹⁰ Nonostante Kundera veda un peggioramento della situazione nella Russia sovietica, tuttavia afferma che in generale ai confini orientali dell'Occidente, la Russia viene vista come un Antioccidente e la sua specifica civiltà viene vista come una civiltà altra (ivi, p. 52).

⁹¹ M. Kundera, *Un occidentale prigioniero o la tragedia dell'Europa centrale* (1983), p. 58.

un'anticipazione del destino europeo in generale, e la sua cultura acquista di colpo un'estrema attualità⁹².

Il compito dell'Europa centrale era quindi quello di opporsi al suo vicino – «la civiltà del totalitarismo russo infatti è la radicale negazione dell'Occidente quale era sorto agli albori dei Tempi moderni: fondato sull'ego che pensa e che dubita, e caratterizzato da una produzione culturale che di tale ego unico e inimitabile era l'espressione»⁹³ – ma allo stesso tempo, il suo compito era quello di contrastare la forza immateriale del tempo, che irrimediabilmente lasciava dietro di sé l'Europa della cultura. L'Europa centrale, quindi, era scomparsa dalla carta dell'Occidente perché l'Europa stessa aveva perso la sua vocazione e la sua cultura non era più un valore. Solo ponendo al centro nuovamente l'Europa dei *poeti e dei pensatori*⁹⁴, l'Europa delle lettere e del pensiero critico, sarebbe stato possibile andare al di là della rigida contrapposizione fra Oriente e Occidente e oltre l'identificazione di queste due polarità identificate solamente con il sistema politico in esse vigente. Già nel 1983 Kundera sa che il suo progetto è anacronistico, e oggi, a quaranta anni di distanza dalla sua riflessione, forse lo è ancora di più. L'ordine successivo alla Seconda guerra mondiale è saltato, e l'Europa, quella che è nata dalla comunità economica (CEE), ben lontana da un'unità politica, prova, forse fuori tempo massimo, a mostrare nuovamente la sua autonomia rispetto ai

⁹² Ivi, p. 64.

⁹³ Ivi, p. 72.

⁹⁴ A tale proposito lo scrittore ceco ricorda l'intervento di Franz Werfel nel 1937 all'Organizzazione di cooperazione intellettuale della Società delle Nazioni sul futuro della letteratura. «Nella sua conferenza Werfel prese posizione non solo contro l'hitlerismo, ma contro il pericolo totalitario in generale, l'istupidimento ideologico e giornalistico del nostro tempo, che stava uccidendo la cultura». La sua relazione si chiudeva con la proposta di fondare un'accademia mondiale dei poeti e dei pensatori. I suoi membri non dovevano essere delegati dagli Stati e la loro missione accademica doveva essere indipendente dalla politica e dalla propaganda per fronteggiare la politicizzazione e l'imbarbarimento del mondo. Questo appello nasceva dalla necessità di trovare un'autorità morale in un mondo privo di valori. Per Kundera la posizione di Werfel non è ancora invecchiata e va nella stessa direzione dell'intervento tenuto da Musil nel 1935 al Congresso per la difesa della Cultura a Praga. «Non diversamente da Werfel, Musil ravvisa il pericolo non solo nel fascismo ma anche nel comunismo. Difendere la cultura significa per lui che la cultura deve non già impegnarsi nella lotta politica (come tutti all'epoca credevano), bensì proteggere la cultura dall'istupidimento della politicizzazione» (M. Kundera, *Un occidentale prigioniero o la tragedia dell'Europa centrale* (1983), p. 83).

due poteri universali. Ancora di più sembrano valere le parole di Jaspers secondo cui non è sul piano del potere e della forza che l'Europa può provare a far valere le sue ragioni. È intorno a quello che può sembrare sempre di più un anacronismo che si gioca la partita di un'Europa che al suo interno include sia l'Oriente che l'Occidente.

Bibliografia

- Hope in a Moonlit Graveyard*, in «Time-Magazine», 23 Settembre 1946.
- «Wir spüren es noch, worauf es ankommt, aber wir haben es nicht mehr». *Bemerkungen zu den "Rencontres de l'esprit européen" in Genf*, in «Die Weltwoche», 20 settembre 1946.
- H. Arendt-K. Jaspers, *Briefwechsel (1926-1969)*, L. Köhler, H. Saner (a cura di), München-Zürich, 1985.
- A.V., *L'esprit Européen. Rencontres internationales de Genève*, Édition électronique réalisée à partir du tome I (1946) des Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève, Neuchâtel, 1947.
- U. Campagnolo (a cura di), *Lo spirito Europeo*, Milano, 1950.
- W. Churchill, *Discorso di Fulton*, 5 marzo 1946, in *La storia contemporanea attraverso i documenti*, a cura di E. Collotti, E. Collotti Pischel, Bologna, 1974.
- W. Churchill, *Discorso tenuto all'Università di Zurigo*, 19 settembre 1946.
- F. Flora, *Lo Spirito europeo*, in «Corriere della Sera», 24 settembre 1946.
- G. Lukács, *La mia via al marxismo* (Postscriptum 1957), in *Marxismo e politica culturale*, Torino, 1968, pp. 11-26.
- M. Merleau-Ponty, *L'uomo e il cittadino*, trad. it. in A.P. Ruoppo (a cura di), *Marxismo ed Esistenzialismo*, cit., pp.163-168.
- I. Montanelli, *Lo Spirito europeo ha cinquantasette anni. Nove rappresentanti della cultura continentale sono convenuti a Ginevra per un dibattito su complessi aspetti della nostra società*, in «Corriere della Sera», 5 settembre 1946.
- I. Montanelli, *È difficile litigare con garbo*, in «Corriere della Sera», 14 settembre 1946.
- K. Jaspers, *Heidelberger Erinnerungen*, in «Heidelberger Jahrbücher», 1961, vol. V, p.10.
- M. Kundera, *Un occidente prigioniero o la tragedia dell'Europa centrale (1983)*, in M. Kundera, *L'Occidente prigioniero*, Milano, 2022.
- J. Patočka, *Correspondance avec Robert Campbell et le siens (1946-1977)*, Grenoble, 2019.
- A.P. Ruoppo, «Prima di fare il mondo bisogna fare l'Europa». *Attualità e inattualità del progetto kantiano della pace perpetua*, in «Archivio di filosofia», XC (1/2022), pp. 201-211.
- A.P. Ruoppo (a cura di), *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa. Jaspers e Lukács si incontrano a Ginevra (1946)*, Milano, 2023.
- A.P. Ruoppo, 1946: *Ginevra fra pace e guerra. Le Rencontres internationales e il dialogo sul futuro dell'Europa*, in *Città e guerra: difese, distruzioni, permanenze delle memorie e dell'immagine urbana*, Tomo I: *fonti e testimonianze*, F. Capano, E. Maglio, M. Visone (a cura di), FedOA press, 2023, pp. 249-254.
- S. Spender, *The intellectuals and the future of Europe. In September of 1946, a meeting of European intellectuals was held in Geneva*, in «Commentary. The monthly magazine of opinion».

- J. Starowbiski, *Gli incontri internazionali del 1946*, in A. P. Ruoppo (a cura di), *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa. Jaspers e Lukács si incontrano a Ginevra (1946)*, Milano, 2023, pp. 215-238.
- T. Szàbò, *György Lukács. Filosofo autonomo*, Napoli, 2005.
- P. Treves, *Gli Stati Uniti d'Europa. Unica garanzia di pace*, in «Corriere della Sera», 20 settembre 1946.
- M. Waldmüller, *Die Wandlung. Eine Monatsschrift Herausgegeben von Dolf Sternberger unter Mitwirkung von Karl Jaspers, Werner Krauss und Alfred Weber 1945-1949*, Marbach am Neckar, 1988.

Marcello Boemio

*Polarità e dialettica storico-concreta:
Ernst Jünger e Carl Schmitt di fronte al nodo
Oriente-Occidente*

1. *Il mondo torna politico?*

L'invasione russa dell'Ucraina nel febbraio 2022 ha rappresentato per molti, soprattutto europei, una cesura storica, uno shock più o meno violento – a dire il vero anche abbastanza ingenuo – per chi credeva che una guerra combattuta con carri armati, eserciti regolari e irregolari che si muovono attraverso i confini, invasioni di terra e stati maggiori intenti a pianificare strategie e destini di intere nazioni, fosse ormai del tutto impensabile. Sono ritornati così sulla scena internazionale interrogativi che sembravano appartenere a un passato oramai sepolto: i confini politici sono ancora così importanti e decidono davvero lo *status* e la vita di un paese? E, al di là di questi, si riaccendono questioni con la memoria lunga che non avevano più cittadinanza nei dibattiti europei – almeno dalle nostre parti –: qual è il confine tra Oriente e Occidente? Quali logiche storiche, geografiche, militari e strategiche determinano la divisione del mondo? E qual è, se ancora c'è, il ruolo della Russia nel grande gioco delle potenze? E L'Europa?

L'aggressione militare di Mosca ha reso manifesta una frattura latente che attraversa il continente, o quello che oggi – sulla scorta di certo pensiero geopolitico novecentesco –, alcuni analisti chiamano l'Eurasia¹: una faglia che non è solo politica e strategica, ma che affonda le proprie radici in una struttura di pensiero che si lega alla tensione tra terra e mare, tra potere tellurico e potere marittimo, tra stabilità e fluidità, tra stati rivieraschi affacciati sui mari caldi dell'occaso e il grande gigante russo, pianeggiante e affacciato sui gelidi mari artici.

¹ Una lettura della Russia quale forza storica e complesso universo politico e culturale – non assimilabile né all'Europa né alle molteplici "Asie" –, ma inquadrata a partire da dinamiche del tutto singolari, definibili come eurasiatiche, la si ritrova nel testo di A. Ferrari, *Russia: storia di un impero eurasiatico*.

Dopo la dissoluzione dell'Unione Sovietica nel 1991, lo spazio post-sovietico si è trovato in una condizione di incertezza che si potrebbe un po' ironicamente definire ontologica più che storico-geografica: la Russia ha dovuto ridefinire la propria identità spaziale, e con essa esistenziale, oscillando tra un'integrazione con l'Occidente liberal-democratico e un ritorno alla propria vocazione eurasiatica. Se negli anni '90 del Novecento la prospettiva sembrava quella di una progressiva assimilazione ai modelli occidentali, con l'ascesa di Vladimir Putin l'orientamento si è però progressivamente spostato verso una riaffermazione della dimensione di potenza della nazione russa, basata su una concezione della sovranità che si oppone alla logica globalista² e – volendo usare un lessico preso in prestito da Carl Schmitt –, marittima ed economicista delle potenze anglosassoni. Insomma, per un breve periodo, durante gli ultimi anni del XX secolo, si è ipotizzato un progressivo avvicinamento della Russia all'Occidente, sia sul piano economico che su quello politico, con l'idea che Mosca potesse pienamente integrarsi nel sistema liberale dominante. Tuttavia, il processo di transizione post-sovietica, con gli anni di Boris El'cin, si è rivelato doloroso e caotico, segnato da crisi economiche, da una percezione di declino della potenza russa e da un progressivo disincanto generale nei confronti dell'Occidente, che andava al di là dell'intenzione politica di integrazione. Rispetto a tutto ciò, l'ascesa di Vladimir Putin – con le decisive virate politiche e le altrettanto radicali e controverse riforme costituzionali – ha segnato una svolta: alla vulnerabilità degli anni '90 si è sostituita la volontà di ristabilire un'identità russa forte, distinta e autonoma, con l'intenzione di arrestarne il declino di prestigio e d'influenza³. Questo ha significato una riconsiderazione più o meno profonda del rapporto sia politico che culturale con l'Europa e con l'Asia⁴. La Russia non ha mai smesso di trovarsi in una posizione ambivalente: se da un lato la sua storia e la sua cultura la legano all'Europa, dall'altro la sua vastità territoriale e la sua eredità

² L'idea dello sviluppo della Russia post-sovietica come allontanamento dalle logiche occidentali è oggetto del testo di L. Gori, *La Russia eterna. Origini del conservatorismo post-sovietico*.

³ Per una lettura dell'ascesa di Putin – al di là dei giudizi di parte – quale tentativo sostanzialmente in controtendenza rispetto al processo di smantellamento statale degli anni immediatamente successivi al crollo dell'Urss si fa riferimento a: G. Cigliano, *La Russia contemporanea. Un profilo storico*.

⁴ In merito alla straordinaria complessità dell'identità culturale russa si rimanda al classico di O. Figes, *La danza di Nataša. Storia della cultura russa (XVIII-XX secolo)*.

politica la spingono a guardare anche a Oriente, verso l'Asia profonda, e rispetto a ciò, la Russia pensa di poter opporre alla decadenza occidentale uno spirito comunitario mongolo e un freno spirituale cristiano-ortodosso, o almeno è così che oggi ama raccontarsi.

Sul piano pratico ritornano invece a galla vecchi fantasmi legati alla geografia piatta e priva di difese naturali che caratterizza le regioni occidentali russe⁵ e, da qui, riemerge dai fondali della storia l'*imprinting* originario del paese, legato alla strategia militare di Ivan il Terribile, secondo cui non avere difese geografiche significa la necessità di una politica militare votata all'attacco⁶. Certo un'imponente catena montuosa tra il mar Nero e il Baltico avrebbe fatto sicuramente comodo, almeno per tenere a freno il perpetuo timore, storicamente abbastanza fondato, di subire un'invasione da ovest.

La guerra all'Ucraina ha reso di nuovo evidente questa ambiguità, trasformandola in una frattura. Kiev, dal proprio canto, storicamente ponte tra la Russia e l'Europa, è divenuta il campo di battaglia simbolico di una più ampia contesa sulla definizione stessa di spazio politico e culturale, da un lato riferito a una logica territoriale e confinaria, e dall'altro invece di più ampia riflessione su cosa sia Europa e cosa no. Se, da una parte, l'Occidente ha sostenuto infatti il governo di Kiev come parte integrante del progetto euro-atlantico, dall'altra la Russia ha interpretato questa spinta come una minaccia esistenziale, riaffermando una visione del proprio orizzonte d'influenza che affonda le radici nella lunga durata della storia russa. La guerra in Ucraina ha dunque messo in discussione, almeno per il momento, i fondamenti stessi dell'ordine internazionale post-Guerra Fredda, riaprendo il problema del confine tra Europa e Asia, a tutti i livelli; se Mosca cerca di porsi come alternativa al modello occidentale, è anche vero che il suo rapporto con la Cina e con il resto dell'Asia è tutt'altro che paritario, sollevando interrogativi su quale sarà il reale equilibrio di potere in un mondo che pare aver oramai perduto la sua spinta all'unità politica globale.

⁵ Cfr. J. P. LeDonne, *The Grand Strategy of the Russian Empire 1650-1831*, pp. 15-22.

⁶ Cfr. A. Yanov, *The Origins of Autocracy: Ivan the Terrible in Russian History*. Yanov interpreta il regno di Ivan IV come il momento formativo di un modello politico duraturo, in cui la percezione di vulnerabilità geografica e militare (l'assenza di confini naturali, le minacce da ovest e sud) ha contribuito fortemente a consolidare una strategia offensivo-difensiva e un accentramento del potere destinati a lasciare un'impronta secolare sulla cultura politica e militare russa.

La questione di fondo, dunque, è se il conflitto in Ucraina rappresenti un evento contingente o se sia il segnale di una trasformazione più profonda delle strutture globali complessive. Rispetto a ciò, si apre chiaramente un punto di domanda enorme che ricade sull'Occidente, su cosa sia l'Europa e, più nello specifico ancora, su quale sia la sua volontà politica – ammesso chiaramente che si riesca a produrne una, visto che allo stato attuale tale volontà è semplicemente inesistente. Il mondo torna politico? E dunque in che misura l'Europa è disposta a ridefinire il proprio rapporto con la Russia? Questi interrogativi, rimandano poi a una questione tutto sommato semplice seppur nella sua durezza: la Russia è un amico o un nemico politico dell'Europa? Chiaramente aprire tale interrogativo produce un effetto domino teorico che tocca gli Usa e l'Occidente nel suo senso e significato più complessivi.

2. *La Russia vista dalla Germania*

Quando, nel 472 a.C., Eschilo mette in scena *I Persiani* il pubblico ateniese assiste a qualcosa di sostanzialmente inedito: una tragedia che, anziché attingere al mito, rappresenta un evento storico accaduto di recente, la disfatta persiana a Salamina. Ma ciò che rende il dramma straordinario non è solo la sua vicinanza temporale ai fatti narrati, bensì lo sguardo adottato: Eschilo racconta infatti la vittoria ateniese attraverso il lamento angoscioso del nemico sconfitto e non dal punto di vista del Greco vittorioso. Quando la regina persiana Atossa rivolgendosi al corifeo chiede «qual pastore veglia e signoreggia l'armata?» il corifeo risponde: «di nessun uomo si dichiarano schiavi, di nessun uomo sudditi». In questo passo Eschilo mette in risalto la differenza specifica esistente tra i Greci e i Persiani – ovviamente interpretata dal punto di vista di un Greco – che non ha altra natura se non l'amore degli uomini dell'Ellade di non essere sudditi di alcuno (οὐτινός δοῦλοι).

Tale contrapposizione libertà/dispotismo quale chiave per leggere il rapporto tra Oriente e Occidente o Europa e Asia – che ci giunge dalla cultura greca –, trova nella ricezione propriamente tedesca, durante il lungo corso della sua storia, momenti di forte problematicità e riformulazione. Rispetto a ciò basti pensare quanto sia sostanzialmente complesso per un tedesco adottare l'idea di un'Europa libera di contro a un Oriente dispotico dal momento in cui Lutero sancisce il

dispotismo della curia romana e delle politiche della Chiesa inaccettabili. Secondo tale ottica non è infatti possibile inquadrare l'Europa, quale spazio spirituale chiaro e riconoscibile o come il luogo specifico nel quale si dà libertà di contro a un fuori che tale libertà nega e rifiuta. In questo senso, infatti, la libertà diviene, di fatto, una lotta contro Roma e quindi qualcosa che attraversa e inquieta l'Europa stessa al proprio interno, la sua vicenda e la sua struttura complessiva. La lotta per la libertà è soprattutto dentro l'Europa, e non contro qualcosa che è sostanzialmente solo al di fuori di essa.

A proposito di ciò, nel 1923, Carl Schmitt ha icasticamente sentenziato che in Germania è strutturalmente presente un «sentimento antiromano»⁷ che è pensato *in primis* come libertà.

La complessità del rapporto Oriente-Occidente emerge con grande rilevanza anche nell'opera di Ernst Jünger *Il nodo di Gordio*, del 1953. Qui la contrapposizione netta tra Oriente e Occidente viene radicata in una distinzione più profonda e strutturale. Da un lato, l'Oriente rappresenta una forma di dominio caratterizzata dal dispotismo, dove il potere si esercita in modo assoluto e centralizzato, senza lasciare spazio alla libertà individuale; dall'altro, l'Occidente si configura come il luogo in cui l'uomo ha saputo affermare la libertà quale principio di autodeterminazione politico-spirituale, opponendosi a forme di soggezione totale. Questa differenza, che attraversa l'intero testo, riflette la visione jüngeriana di una diversità che trascende chiaramente il dato geografico, ma investe il rapporto stesso tra l'essere umano e il potere, tra l'individuo e le forze storiche che cercano di plasmarne il destino. Tale contrapposizione metafisico-spirituale pare però attenuarsi e sfumare nel corso dell'argomentazione, perché «libertà e dispotismo sono sempre contemporanei: sono, fin dall'inizio, due possibilità che incombono sull'uomo e sui popoli»⁸. Oriente e Occidente sembrano allora quasi perdere qualsiasi connotazione spaziale. Se infatti nell'*incipit* del paragrafo 8 Jünger scrive che «in ogni scontro tra Oriente e Occidente, la concezione della libertà sembra essere la differenza più importante»⁹, è anche vero però che poi tale differenza finisce per svanire, per perdersi nelle innumerevoli pieghe e risvolti della

⁷ C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, p. 7.

⁸ E. Jünger, *Il nodo di Gordio* (1953) in E. Jünger - C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, p. 41.

⁹ Ivi, p. 40.

storia dello spirito e dei suoi accadimenti, tanto da far scrivere all'autore che in alcune tribù asiatiche primitive «i fanciulli godono di una maggiore libertà che in Europa»¹⁰. In questo senso, chi è più “orientale” Hitler o Stalin?

In una siffatta posizione riecheggia, in qualche modo, – anche se l'impianto jüngeriano è di tipo metafisico e solo secondariamente storico-politico in senso stretto – il complesso rapporto tra la Germania e la Russia che segna in modo abbastanza decisivo tutto il dibattito tedesco della prima metà del Novecento, non solo politico. Se infatti la contrapposizione Oriente-Occidente può essere letta come una macro-contrapposizione globale tra mondo atlantico e mondo dell'estremo oriente, è ancora più vero che la grande questione che attraversa la Germania novecentesca è piuttosto tesa a comprendere una possibile relazione – di prossimità o di differenza significative – rispetto al mondo russo, allo stesso tempo, per alcuni temuto e per altri “da avvicinare”. Nel corso del primo Novecento, il pensiero tedesco ha infatti intrattenuto un rapporto profondamente complesso e ambivalente con la nazione russa; terra di confine tra Europa e Asia, la Russia è stata infatti percepita alternativamente come una minaccia, un enigma o un possibile alleato nella lotta contro il mondo anglosassone e il liberalismo occidentale. Se infatti per molti il leninismo veniva letto come il nemico assoluto, è anche vero che in modo piuttosto ambivalente, la minaccia bolscevica che incombeva sull'Europa, da un lato, per molti osservatori tedeschi, era ritenuta un problema addirittura minore rispetto alle derive spersonalizzanti e senz'anima del capitalismo anglo-americano; in ultimo, la Russia, al di là del comunismo, poteva essere comunque ancora pensata come un complesso universo culturale che manteneva, a dispetto di tutto, un rapporto proficuo con una dimensione spirituale, in grado perciò di poter imprimere, in virtù della propria tradizione, una forma differente alla postura esistenziale e politica dell'uomo¹¹. La sua vastità geografica, la sua storia segnata da cicli di autoritarismo e rivoluzione, la

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Il dibattito riguardo la Russia e il bolscevismo, nel mondo tedesco tra le due guerre, è estremamente articolato e problematico anche se si resta unicamente all'interno dell'universo teorico della così detta rivoluzione conservatrice. Rispetto a ciò le posizioni di intellettuali come Oswald Spengler, Möller van den Bruck, Walter Schubart, Friedrich Georg Jünger, Ernst Jünger ed Ernst Niekisch sono varie e attraversano complesse riformulazioni difficilmente sintetizzabili in uno spazio così breve come questo.

sua peculiare spiritualità l'hanno resa un punto di riferimento imprescindibile per filosofi, storici e geografi tedeschi. Se l'Ottocento aveva già posto le basi di questa dialettica – con autori come Hegel che vedevano nella Russia un'entità ancora priva di una missione storica compiuta – il Novecento ha poi esasperato il dibattito, facendo della Russia un *topos* con una sua complessità specifica, molto spesso seducente. Rispetto a ciò, a emergere in molti autori è un'alternanza di fascinazione e ostilità: da un lato, la Russia è descritta come una realtà tellurica, radicata, comunitaria e spirituale in contrasto con l'individualismo e la decadenza dell'Occidente; dall'altro, la sua alterità profonda rispetto alla tradizione europea la rende un enigma difficilmente assimilabile, e dunque in qualche modo estraneo e minaccioso rispetto alla vicenda propriamente europea. Le “due capitali” storiche russe, dai tempi dello zar Pietro il Grande – Mosca e San Pietroburgo –, segnano in modo tangibile tale essere e non essere Europa del gigante russo, esprimendone la sua insopprimibile ambiguità.

Questa dialettica tra vicinanza e distanza si manifesta in modo evidente nelle riflessioni di pensatori come Carl Ritter e Karl Haushofer, che ne riconoscono a diverso titolo il centrale ruolo geopolitico, o Walter Schubart, che ne esalta la spiritualità come possibile via di salvezza per l'Europa, in una visione affine a quelle di Dostoevskij e Solov'ëv¹². Tale rapporto ambivalente è chiaramente osservabile anche all'interno del marxismo tedesco, soprattutto in relazione all'esperienza bolscevica, come emerge nelle riflessioni critiche, tra gli altri, di Rosa Luxemburg o Karl Korsch. Oltre a queste, due prospettive radicalmente differenti ma parimenti significative di tale discorso, emergono in modo emblematico nelle opere di Oswald Spengler ed Ernst Niekisch. Se il primo concepisce la Russia come un'entità ancora informe, destinata a una futura maturazione storica in opposizione all'Occidente faustiano, il secondo vede nell'alleanza con la Russia sovietica l'unica via di salvezza per la Germania, contro la degenerazione liberal-capitalista dell'Europa occidentale, e in nome di una via nazional-bolscevica quale autentico socialismo nazionale tedesco¹³. Per tenere fermo questo aspetto essenziale, come ha notato Carlo Galli, il Novecento tedesco – e a dire il

¹² Per lo sviluppo di tale riflessione di Walter Schubart si fa riferimento in particolare al testo W. Schubart, *L'Europa e l'anima dell'oriente*.

¹³ Per quanto riguarda le posizioni di Ernst Niekisch si rimanda al volume in italiano che raccoglie due opere appartenenti ad anni differenti, *Il regno dei demoni. Una fatalità tedesca*. Per

vero non solo il Novecento – si è mosso lungo una direttrice ambigua in merito alla “questione russa”, vista da un lato come minaccia barbarica antieuropea, e dall’altro, invece, «nei momenti di crisi, quando l’Europa dispera di sé e del proprio progresso, il rapporto con l’Oriente si rovescia e l’est viene concepito come l’alternativa rispetto alla vicenda nichilistica» occidentale¹⁴.

3. Il nodo di Gordio: *a partire da uno scritto di Ernst Jünger*

Quando nel 1953 Ernst Jünger scrive *Il nodo di Gordio* l’esperienza nazional-socialista è oramai terminata e il disastro del secondo conflitto mondiale è compiuto, così come tutte le ombre e le inquietudini tedesche tra le due guerre sono trapassate nella nascita delle due Germanie e nell’età adenaueriana. L’epoca che si è aperta è completamente nuova, e la spartizione dell’Europa tra le due superpotenze planetarie ne è il segno inequivocabile. Ad ogni modo la questione russa non tramonta, da un lato perché la Russia rappresenta ovviamente una delle due potenze che si sono spartite il globo, dall’altro perché una parte della Germania, sostanzialmente la vecchia Prussia, la nuova DDR, è sotto il diretto controllo sovietico. Rispetto a ciò, la pagina complessa ed estremamente ricca e suggestiva di Jünger prova a non arrestarsi al momento presente, lanciando invece un pensiero che vuole segnalare la possibilità di un riposizionamento dell’uomo rispetto alla terra, al di là del bipolarismo neo-imperiale e delle sue implicazioni storiche. Come ha scritto di lui Nicolaus Sombart in un articolo del 1995 comparso su *Der Tagesspiegel*, dal titolo *Ernst Jünger. Un dandy nelle tempeste d’acciaio*, «più di chiunque altro, a lui si può attribuire la definizione di *cronista di un secolo di storia tedesca* – il suo secolo», riuscendo, al contempo, a conservare uno sguardo di «sovrano disprezzo per la logica *mainstream*»¹⁵.

Il tentativo è quello di elevarsi su di un piano differente rispetto alla mera contingenza o attualità, nel tentativo di offrire una visione in grado di allargare il

Oswald Spengler si rimanda invece alle pagine de *Il tramonto dell’Occidente* pp. 932 e sgg.; e a O. Spengler, *Anni decisivi*, pp. 83 e sgg.

¹⁴ C. Galli, *Introduzione* a E. Jünger - C. Schmitt, *Il nodo di Gordio*, p. 7.

¹⁵ N. Sombart, *Ernst Jünger. Un dandy nelle tempeste d’acciaio*, p. 22.

campo rispetto alle strettoie del bipolarismo politico mondiale¹⁶. E lo fa secondo un'ottica per la quale la questione realmente decisiva tra Oriente e Occidente non si dà nella geografia né nello spazio né tantomeno nelle differenze che pure li caratterizzano, ma piuttosto nella complessa dinamica del loro co-appartenersi a cui seguono successive prese di distanza e di riavvicinamento. Il mistero di tale polarità apre uno squarcio su un'unità più originaria e fondamentale, che bisognerebbe essere in grado di cogliere, evitando così di andare alla deriva negli accadimenti che di volta in volta si susseguono in superficie. Come giustamente rilevato poi da Carl Schmitt, quella di Jünger è una posizione che pensa come centrale la *polarità*, e la pensa nello specifico come tensione a partire da un'unità che tiene assieme i due ordini, seppur nelle loro vicissitudini storiche che li potrebbero far apparire, falsamente, come modalità ipostatizzate del tutto separate. Con le stesse parole di Jünger: «il nodo di Gordio deve essere inteso come un problema posto dal destino; esso si riannoda di continuo, così come di continuo si pone il problema stesso»¹⁷. In questo senso né l'Europa né l'Occidente hanno potuto né possono pensarsi come veramente altro rispetto all'Oriente o all'est, in modo definitivo e non negoziabile, perché il posizionamento è piuttosto figlio di tale polarità, e funziona secondo una necessità inaggrabile che non può mai darsi senza l'altro polo. E tutto ciò è vero per Jünger al di là delle contrapposizioni misura/illimitato, razionalità/spiritualità, libertà/arbitrio, che in qualche modo sembrano comunque avere i due ordini, per quanto tali distinzioni siano infondo "approssimative" e mai del tutto nette.

Il titolo del testo di Jünger ricorda ovviamente il celebre episodio che vide coinvolto Alessandro il Macedone nel 333 a.C. Tra i tanti episodi che ne costellano la leggenda, quello del nodo di Gordio è forse il più denso di significato simbolico. La scena si svolge nel cuore dell'Anatolia, nella città di Gordion, antica capitale della Frigia. Qui, in un tempio consacrato a Zeus o forse a Sabazio, si trovava un antico carro sacro, il cui giogo era legato da un nodo straordinariamente complesso: un intreccio di corteccia d'albero così intricato che nessuno riusciva a distinguere dove iniziasse e dove finisse la fune. Su quel nodo gravava

¹⁶ Per una lettura in grado di restituire l'irriducibilità del pensiero e della figura di Ernst Jünger alle angustie del suo presente si rimanda a: G. Guerra, *Ernst Jünger. Una biografia letteraria e politica*; e a D. Conte, *Albe e tramonti d'Europa. Ernst Jünger e Oswald Spengler*.

¹⁷ E. Jünger, *Il nodo di Gordio*, p.127.

una profezia: chi fosse riuscito a scioglierlo sarebbe diventato il sovrano dell'Asia. Quando Alessandro giunse a Gordion nella primavera del 333 a.C., si trovò di fronte a questo enigma che non era soltanto una prova di abilità, ma una sfida lanciata dal destino stesso. L'impresa, infatti, non riguardava soltanto la capacità di sciogliere una corda, ma simboleggiava la legittimazione del dominio sull'Oriente, l'affermazione di un'autorità superiore capace di piegare il caos a un nuovo ordine. Alessandro osservò a lungo l'intreccio, cercando un modo per scioglierlo, finché comprese che la soluzione non doveva necessariamente rispettare le regole imposte dall'enigma. Sguainò allora la spada e, con un colpo netto, recise la fune, trasformando in un istante un problema apparentemente insolubile in una vittoria personale.

Adesso, l'atto d'arbitrio di Alessandro è propriamente Orientale o Occidentale? Come ricorda lo stesso Jünger: «per la storiografia occidentale un atto d'arbitrio è inconciliabile con la dignità del monarca» mentre invece, «in Oriente l'atto arbitrario di un principe anziché nuocergli ne conferma semmai la grandezza»¹⁸.

Tale racconto serve, dunque, a Jünger per rovesciarlo in una sorta di proprio opposto oscuro, in grado di far risaltare, senza mai rischiarare nel senso dell'*Aufklärung*, l'impossibilità di una autotrasparenza dell'Occidente a se stesso, al di là di ogni possibile narrazione e autoglorificazione. Il nodo di Gordio più che essere reciso dall'atto libero e sovrano occidentale è piuttosto un enigma storico che rimanda a un'unità più profonda, che proprio in quanto tale non permette in nessun caso una risoluzione netta, ma anzi, come in una lanterna magica, i due poli ondeggiando producendo figure variopinte, si muovono per scarti, differenziazioni, riavvicinamenti, fusioni e ricomposizioni, in un gioco che è praticamente senza fine e che ogni volta si ripresenta per essere sciolto. Andare a monte di tale movimento significa scorgere dietro le apparenze e manifestazioni storiche qualcosa di solido, che non è la progressiva hegeliana razionalità storica che si dipana geograficamente lungo un asse est-ovest, perché «le grandi spedizioni verso Oriente trasformano il sovrano che le guida»¹⁹. Qui la geografia declina al cospetto del simbolico, e l'unità dietro la polarità sfuma le proprie connotazioni spaziali. Il nodo in questo senso è qualcosa di eternamente presente, e per questo

¹⁸ Ivi, p. 55.

¹⁹ Ivi, p. 54.

motivo «si ripresenta ad ogni incontro tra l'Europa e l'Asia e ogni volta deve essere nuovamente tagliato»²⁰. Quello che appare misterioso e centrale nell'analisi di Jünger – cosa che non sfugge allo sguardo attento di Schmitt – è però l'eterno ricomporsi del nodo, che in fondo può essere tagliato solo temporaneamente, perché il legame è di fatto qualcosa con cui l'uomo è destinato a confrontarsi sempre nuovamente, al di là della propria volontà, e in questo modo il rapporto Est-Ovest assume al livello di destino, ben oltre la storia.

4. *Carl Schmitt e il pensiero storico-concreto come rifiuto della polarità*

Due anni dopo la pubblicazione de *Il nodo di Gordio*, Carl Schmitt scrive *La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente e la sua struttura storica*, come commento allo scritto dell'amico Ernst Jünger. Prima di prendere in esame tale posizione schmittiana, che si dipana lungo un tracciato che chiama in causa, in modo esplicito, il problema fondamentale della filosofia della storia, mi pare opportuno mettere in chiaro un aspetto fondamentale senza il quale l'intero impianto prodotto da Schmitt finirebbe per risultare sicuramente meno chiaro. In una intervista rilasciata da Hans-Georg Gadamer ad Antonio Gnoli e Franco Volpi, raccolta poi nel libro *I Filosofi e la vita*, il filosofo tedesco, parlando di Carl Schmitt, dice: «senza il suo [di Carl Schmitt] radicamento nella visione cattolica della storia universale non si capiscono i suoi concetti»²¹. Tale affermazione racchiude una verità che troppo spesso gli interpreti di Schmitt paiono trascurare o non tenere nella debita considerazione e centralità²². Perché è proprio a partire da ciò, invece, che si può inquadrare con maggiore correttezza il suo pensiero in tutta la sua complessità, così come, di conseguenza, si può più precisamente

²⁰ Ivi, p. 34.

²¹ A. Gnoli - F. Volpi, *I filosofi e la vita*, p. 34.

²² La cattolicità come cifra interna del pensiero di Schmitt non è condivisa da tutti gli interpreti. In molti casi si tende a leggere quella di Schmitt come una concezione sostanzialmente gnostica e dunque in via definitiva cattolica solo di facciata. In Italia lo gnosticismo storico di Schmitt è sostenuto tra gli altri da Franco Volpi nella sua postfazione all'edizione italiana di *Terra e mare*, e ultimamente da A. Borghesi, *Carl Schmitt. Dal manicheismo alla teologia-politica*, in cui l'autore sostiene la persistenza nel pensiero del giurista tedesco di un fortissimo fondo manicheo non assimilabile al cattolicesimo.

mettere a fuoco la risposta del giurista di Plettenberg a Jünger; comprendendo come, in primo luogo, tale risposta si incardina interamente in una posizione cattolica che, per propria stessa costituzione, non può che guardare con sospetto ogni argomentazione costruita attorno all'idea di polarità.

Per provare a ricostruire tale impianto intellettuale diviene significativo ritornare al 1950, un anno fondamentale per Schmitt, nel quale dà alle stampe due opere particolarmente significative, rispetto alle quali la sua risposta a Jünger del 1955 rappresenta un corollario o una sorta di postilla. La prima è chiaramente *Il nomos della terra*, ampio affresco dal ritmo ipnotico, volto a cogliere la modalità con la quale l'ordine moderno sorge in virtù di una decisione storico-epocale unica e irripetibile, nella sua formulazione storicamente determinata, e come poi tale ordine declina. Il secondo è invece *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia*, in cui la questione di partenza diviene il rapporto tra paganesimo e cristianesimo, e la possibilità stessa di una storia in contrapposizione alla ciclicità naturale dell'eterno ritorno. Adesso, sebbene sia per Schmitt che anche per Jünger il problema Oriente-Occidente non sia inquadrabile a partire dalla geografia – e quindi su questo punto le due argomentazioni convergono –, il concetto di polo e con esso di polarità presente nell'argomentazione de *Il nodo di Gordio*, viene rifiutato da Schmitt a partire da due ordini di discorso differenti ma sostanzialmente riferiti alla medesima struttura di pensiero. Da un lato, infatti, come emerge ne *Il nomos della terra* il concetto di polo è ritenuto un concetto anomico e non ordinante, liquido e caotico che non permette ordine: «abbiamo un Polo Nord e un Polo Sud, ma non un Polo Est e un Polo Ovest della terra»²³; dall'altro, pensare l'accadere storico come articolantesi a partire dalla polarità non permette di pensare l'unicità strutturale dell'accadere, esemplarmente rappresentata dall'unicità dell'incarnazione di Cristo nel grembo di Maria, che non potrebbe mai ripresentarsi eternamente. Pensare la venuta di Cristo nella storia come evento ripetibile, come *Avatar*, è chiaramente inammissibile per un cristiano, che in questo modo è costretto, di conseguenza, a pensare l'unicità irreversibile di ogni evento quale decisione e libertà che rompe con l'onnipotenza antica del fato e del ciclo.

²³ C. Schmitt, *Il nomos della terra. Nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, p. 374.

In quest'ottica, l'incarnazione è un fatto unico e decisivo che imprime un senso e una direzione non negoziabili e non ripetibili, ma che si colloca in un complesso di senso direzionato, vettoriale e non ciclico. Tale duplicità dell'argomentazione, da un lato giuridico-politica e dall'altro teologico-storica, non può che posizionare Schmitt, rispetto a ciò, distante da Jünger, del quale scrive, proprio per sottolinearne le divergenze: «l'ultima parola di Jünger è: equilibrio e ritorno»²⁴. È chiaro che invece per un cattolico il ritorno, inteso come ritorno di Cristo nella storia, non è possibile, perché quando sarà, sarà solo per porvi fine, il giorno in cui i tempi saranno compiuti. La teologia è, in questo, paradigma storico, si muta in orientamento del pensiero che esclude analogie e ritorni, perché tutto è fatto per essere una sola volta. La storia, per questo, non è un «un mero pezzo di natura che si avvolge attorno a se stessa, ma l'insediamento dell'eterno nel corso dei tempi»²⁵.

Adesso, se tutto si dà una volta sola, vuol dire che l'uomo deve essere in ascolto della sfida che di volta in volta la storia apre come novità assoluta. Per la risposta non ci sono meccanismi o razionalità astratte da applicare, perché non esistono formule per interpretare l'accadere storico ogni volta nuovo e irripetibile. Qui si arriva al cuore della cattolicità storica di Schmitt: l'uomo risponde a un appello che viene dalla storia; pertanto, il dialogo è con l'epoca e non tra gli uomini, perché la sfida è proprio quella di esistere all'altezza del momento decisivo che i tempi aprono in modo ogni volta del tutto inedito. L'uomo può solo rispondere a qualcosa di più grande di sé, come Maria al cospetto dell'Arcangelo Gabriele. Ogni parola umana non può essere altro che una risposta, e pertanto la struttura storica schmittiana è quella domanda-risposta, dialogica, di una dialetticità asimmetrica, costitutivamente non orizzontale, per cui ogni situazione storica è appello per l'uomo che deve essere in ascolto. Si apre dunque un piano di trascendenza, di apertura su di un qualcosa di più grande che irrompe e a cui l'uomo deve rispondere. Il piano sul quale gli uomini si combattono è aperto a qualcosa che chiama e attende risposta, rispetto a cui si può decidere come rispondere ma non si può mai scegliere la natura della domanda. A questa altezza si situa anche l'antimarxismo di Schmitt, che è, letto così, anche antihegelismo, e

²⁴ C. Schmitt, *La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente e la sua struttura storica in Il nodo di Gordio*, cit., p. 144.

²⁵ C. Schmitt, *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia*, p. 254.

cioè il rifiuto di una razionalità che si esprime in una formula del processo storico che ne disconosce per ogni epoca la novità radicale e non preventivabile. Tale impostazione critica della polarità – così come della “formula storica” estranea anche a Jünger – ritorna dunque chiaramente in *La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente e la sua struttura storica*, perché una siffatta impostazione potrebbe pericolosamente inclinare a mancare il cuore del problema, e cioè che la storia non si ripete, e che dunque il momento decisivo è unico nella propria specificità assoluta, e non è il ripresentarsi sempre identico dei medesimi simboli. Mentre il concetto di polarità rimanda infatti alla grande immagine teorica della simultaneità, il pensiero storico-concreto di Schmitt pensa la verità storica come vera una sola volta, perché se così non fosse lo storico diverrebbe eterno, in una confusione inammissibile. Dall’altro lato non è nemmeno possibile che il concreto sia la traduzione letterale di una processualità razionale, perché piuttosto il concreto esige il momento drammatico della decisione che non ha nulla alle sue spalle, ma è sospesa all’aleatorio.

Emerge qui il tema schmittiano dell’analogia storica come problema e come inganno. Nulla del passato è guida per il futuro, perché niente si ripresenta uguale, la storia non è *magistra vitae*, perché ciò che un tempo è valso non è più; la decisione di una volta quale risposta concreta a un problema concreto non è ri-attualizzabile, la storia non si ripete, ma procede nella drammaticità del proprio essere sempre assoluta e nuova. Gli appelli cambiano e con essi ogni epoca è solo e irrimediabilmente se stessa.

Se tutto fosse un ciclo o un ritorno del medesimo, allora avremmo sempre e solo nuove forme della medesima tensione polare. Rispetto a ciò, Carl Schmitt in *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia* polemizza con la posizione di Karl Löwith espressa in *Significato e fine della storia* per cui il cristianesimo sia, in fondo, una chiamata alla penitenza e non una forza storica peculiare, perché per Schmitt, al contrario, «nel suo nucleo essenziale, il cristianesimo non è né una morale né una dottrina, né una predica penitenziale, né una religione nel senso della scienza comparata delle religioni, ma un evento storico di infinita, inappropriabile, inoccupabile unicità»²⁶; l’utilizzo del termine unicità, *Einmaligkeit*, è chiaramente rappresentato dallo scandalo dell’incarnazione nella Vergine.

²⁶ Ivi, p. 253.

5. *Precisazione sul rapporto tra terra e mare quale chiave per leggere la storia*

Ernst Jünger, con la sua prosa immaginifica e la sua sensibilità metaforica, esplora un universo simbolico vastissimo: dai paesaggi geologici ai miti della modernità, dalle figure archetipiche ai mutamenti tecnologici, così come da Erodoto alla Bibbia, dagli Egizi a Stalin fino allo «Stato mondiale». La sostanza del suo scritto sta tutta in quella visione aurorale di una nuova terra in cui la materia produce spirito, e la forma può tornare ad essere pensata come sostanzialmente al di fuori della strettoia formalistica, ma come autentica pienezza *über die Linie*²⁷. L'aspetto importante è infatti legato a come tale consapevolezza di un *ulteriorità* rispetto alle manifestazioni contingenti sia in qualche modo una posizione che l'autore prende rispetto al grande tema del nichilismo planetario, e di come questo debba essere ripensato e attraversato.

Tuttavia, agli occhi di Schmitt, in questa ricchezza di immagini e profondità narrativa manca un elemento decisivo: la comprensione della vera posta in gioco storica nella dialettica tra la dimensione terrestre e quella marittima, tra l'est e l'ovest. Ad essere precisi però, secondo Schmitt, Jünger in qualche modo si approssima a tale verità, riuscendo a suggerirla senza però veramente metterla a tema compiutamente e in tutto il suo portato. Il suo sguardo è piuttosto rivolto all'elemento ctonio, che è dominante nel mondo orientale, in contrapposizione alla luce che si apre a occidente, quale simbolo ed esplicazione della libera forza dello spirito. Tale elemento ctonio, e dunque propriamente terraneo, presente come intuizione nell'argomentare jüngeriano non riesce mai a divenire però, per Schmitt, idea di una massa terrena compatta in contrapposizione al mare quale elemento dominante dell'ovest marittimo e costiero, composto non a caso di Stati rivieraschi, aperti sull'elemento liquido e sulla vastità dell'Oceano Atlantico. Dunque, per Schmitt, sebbene Jünger colga molte delle trasformazioni del mondo moderno – intuendone a pieno il potenziale distruttivo e rigenerativo –, egli non tematizza in modo diretto il nodo storico fondamentale: la lotta tra un ordine dominato dalla terra e uno plasmato dal mare. Per questo, il suo confronto con Jünger non è solo un dibattito intellettuale, ma anche un tentativo di

²⁷ Si veda a proposito di ciò il dibattito tra lo stesso Ernst Jünger e Martin Heidegger pubblicato in E. Jünger - M. Heidegger, *Oltre la linea*.

portare alla luce ciò che considera il vero asse portante della storia: il conflitto tra la stabilità della terra e il dinamismo incontrollabile dell'oceano, tra l'est tellurico e l'ovest marittimo.

Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, se la stessa contrapposizione schmittiana tra terra e mare non sia a sua volta dominata da simboli astorici. Tali simboli, infatti, pur generando continuamente forme storiche concrete, affonderebbero le loro radici in una sostanza destinale, rimanendo estranei a una specifica determinazione storico-concreta. Insomma, detto in altre parole, il conflitto tra terra e mare, in Schmitt, può essere pensato come un destino che fonda le contrapposizioni delle varie epoche, al quale non è possibile sottrarsi? La risposta è chiaramente no. Preliminarmente bisogna infatti tornare all'idea di fondo, ovvero quella concezione cristiana della storia secondo cui niente si ripresenta due volte, ma tutto è solo ed esclusivamente vero una volta sola. La concezione schmittiana che vede contrapposte logiche di mare a logiche di terra non è una polarità, in quanto esso trova invece la propria potenza storica decisiva nel mondo moderno, quando l'Inghilterra si vota a un'esistenza marittima, e non lo fa instaurando semplicemente un rapporto coi mari – cosa storicamente realizzata anche da altri popoli come i cartaginesi e i veneziani –, ma inserendo gli oceani, e con essi le loro logiche, nell'ordine giuridico-politico globale. È questo fatto è un *unicum* storico assoluto.

Rispetto a ciò, una lettura superficiale del testo *Terra e mare* potrebbe spingere erroneamente verso conclusioni morfologiche o simboliche, cioè di riassorbimento dell'elemento concreto nel mito. Apparentemente Schmitt sembra concepire la storia universale come un'immane lotta tra due principi antitetici: la stabilità tellurica e la mobilità oceanica, individuando una diversità fondamentale tra le potenze radicate nella terra, caratterizzate da un ordine giuridico fondato sulla delimitazione e la permanenza, e le potenze marittime, governate dalla fluidità, dall'espansione e dall'assenza di confini definiti. «Sulle onde tutto è onda»²⁸: il mare è senza carattere ed è pertanto *libero*. Nella lettura schmittiana, il mare non è semplicemente una superficie da solcare, ma un paradigma di potere che dissolve le certezze territoriali e sovverte le strutture politiche consolidate e gli ordini di pertinenza definiti con certezza. Ma a tali considerazioni che sono senz'altro

²⁸ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, p. 20.

corrette, manca un elemento essenziale che permette invece di cogliere a pieno la struttura interna dell'impianto schmittiano: la specificità epocale del moderno quale momento di integrazione dell'elemento marittimo nel diritto²⁹. Sebbene popoli di terra e popoli di mare si siano sempre storicamente fronteggiati, il *proprium* della modernità risiede piuttosto nella straordinaria sintesi raggiunta tra mare e terra, tra libertà e diritto, tra logiche dello sconfinato e confini territoriali che hanno dato vita all'impianto – per Schmitt ordinante – di sintesi tra l'elemento economico-industriale e quello politico-militare. In questo senso, la specificità del moderno sta nell'incontro delle due logiche quale sintesi storico-concreta delle loro differenze; la terra e il mare trovarono così, nell'impianto globale moderno, il loro equilibrio, e ciò ha dato forma alla fondamentale struttura politico-globale dello *Jus publicum europaeum* quale suprema produzione del genio europeo.

Nel terzo capitolo di *Terra e mare* è presente un noto riferimento alla Russia, nel quale Schmitt scrive di come «ancora verso la fine del XIX secolo era consuetudine raffigurare le tensioni in atto fra la Russia e l'Inghilterra come la lotta tra un orso e una balena»³⁰. Il riferimento ai due animali è chiaramente preso dai capitoli 40 e 41 del *Libro di Giobbe*, in cui Behemot, gigantesco mostro terrestre, lotta contro il Leviatano, l'enorme prodigio degli abissi marini. Ma ciò per Schmitt non ha alcun contatto con il bipolarismo planetario che inaugura il mondo post-bellico. Le tensioni ottocentesche tra Inghilterra e Russia non rappresentano infatti un'immagine approssimata che prepara la grande contrapposizione Oriente-Occidente che si instaura a partire da Yalta, pertanto, «le contrapposizioni tra terra e mare, fra Oriente e Occidente, non si erano ancora cristallizzate in una netta ostilità tra elementi, come avvenne poi col patto atlantico del 1949»³¹.

²⁹ Questa del rapporto tra mondo pre-moderno e mondo moderno in Schmitt è una questione complessa. Basti ricordare che per Schmitt non si dà una autonomia del moderno, come per Hans Blumenberg, ma piuttosto una continuità teologico-politica a partire dal vuoto di ordine lasciato delle guerre di religione del XVI e XVII secolo. In questo senso si può affermare che non c'è in Schmitt una autonomia della modernità, ma c'è invece una sua specificità storico-concreta dovuta all'industria e all'assunzione di logiche marittime nell'alveo della riflessione giuridica.

³⁰ C. Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, p. 18.

³¹ C. Schmitt, *La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente in Il nodo di Gordio*, p. 146.

6. *La falsa contrapposizione tra due universalismi gemelli*

Schmitt si chiede nel 1955 «in che modo l'attuale dualismo tra Oriente e Occidente può apparire una contrapposizione fra terra e mare?»³². In verità, la posizione schmittiana inquadra la contrapposizione bipolare tra Stati Uniti e Unione Sovietica – che ha definito l'ordine mondiale nel secondo dopoguerra –, non come una vera opposizione, ma come un dualismo illusorio, destinato a risolversi nell'affermazione di un'unica potenza a discapito dell'altra. Non è un caso che parte della sua polemica è indirizzata verso il testo di Arnold Toynbee *The World and the West*, nel quale è presente la contrapposizione radicale tra un Occidente tecno-industriale aggressivo e un Oriente sistematicamente sulla difensiva che va però progressivamente acquisendo la tecnica occidentale, anche se in modalità ibride e incomplete – cosa particolarmente evidente nel caso della Russia bolscevica³³. Per Schmitt, la tecnica non è invece semplicemente un prodotto neutrale dell'Occidente, ma un fattore che ridefinisce il mondo intero in termini di potere e di rapporti politici.

Entrambi i sistemi, Oriente e Occidente, per Schmitt, pur presentandosi come rivali ideologici e politici, condividevano una matrice comune: l'universalismo tecnico, nato dall'economia classica e da una morale universale che supera la sintesi storica tra terra e mare in direzione del mare. Nel pensiero schmittiano, la vera dialettica della storia non è chiaramente tra capitalismo e socialismo, né si situa all'altezza della lotta tra le classi, ma si dà tra ordine tellurico e fluidità talasocratica, e proprio in questo senso comunismo sovietico e capitalismo statunitense non rappresentano alcuna alternativa politica, perché sono invece entrambi dentro un movimento di de-territorializzazione e quindi di spoliticizzazione dell'esistenza. Pertanto, né gli Stati Uniti né l'Unione Sovietica possono essere chiaramente definiti come potenze telluriche nel senso classico. L'Urss, pur erede dell'immensa distesa euroasiatica, aveva rinnegato la propria natura terranea nel momento in cui aveva abbracciato il progetto rivoluzionario dell'internazionalismo comunista, che per Schmitt non era altro che una variante dell'universalismo liberale occidentale, «il marxismo è una continuazione di questa economia

³² Ivi, p. 157.

³³ Cfr. ivi, pp. 155 e sgg.

politica classica», cioè di una sovrastruttura concettuale, del «primo stadio di una tecnica basata su un'esistenza marittima»³⁴. Entrambe le superpotenze si muovevano dunque secondo una logica di mobilitazione totale e di espansione ideologica, che dissolveva i limiti territoriali e tendeva a trasformare il mondo intero in un teatro di operazioni e di influenza tendenzialmente prive di confini. In fondo la battaglia era tra due modelli economici, figli del medesimo impianto, il cui fine stava nella fine della politica, quale momento violento e transitorio prima della sua sostituzione con l'amministrazione tecnica planetaria priva di conflitti e contrapposizioni amico/nemico. Entrambe le potenze volevano, in ultimo, l'unità del globo, ognuna secondo le proprie regole e i propri modelli economici. La vera vittoria, dunque, non spettava a una potenza di terra contro una potenza di mare, ma alla logica stessa del mare, che aveva ormai contaminato ogni forma di ordine politico, e valeva oramai per entrambi gli schieramenti, che altro non erano che due facce della stessa medaglia. Con la fine della Seconda guerra mondiale, il paradigma tellurico, che ancora nel XIX secolo aveva trovato una sintesi tra le sue istanze e quelle marittime, era definitivamente crollato. La modernità avanzata era ormai un processo di de-territorializzazione, di velocità e di tecnica planetaria in rapida espansione. Tanto è vero che nell'ottica di Schmitt il mondo bipolare non rappresentava alcun nuovo *nomos* della terra, ma piuttosto un *diabolus in terris*, una sorta di non ordine funesto destinato a sparire nello spazio di qualche decennio. In questo è stato a suo modo profetico.

Ernst Jünger negli stessi anni propone l'alternativa tra il bosco e la nave, parlando del passaggio al bosco, *Waldgang* – dietro la cui espressione «non si nasconde un idillio»³⁵ – come spazio di libertà e resistenza individuale contro le forze totalizzanti della tecnica e del potere statale. Il bosco è l'elemento tellurico per eccellenza, il rifugio dell'*anarca* che sfugge al controllo, che si sottrae alla presa dello Stato totale e resiste alla pressione massificante del mondo. La nave rappresenta invece il mondo della tecnica, dell'organizzazione e della mobilitazione permanente. L'uomo moderno è trascinato nella grande tempesta della storia come un marinaio su una nave in continuo movimento, senza più radici, senza un punto stabile, e per questo Jünger pensa il bosco come ultima possi-

³⁴ Ivi, p. 164.

³⁵ E. Jünger, *Trattato del ribelle*, p. 9.

bilità di libertà, sostanzialmente non politica, l'ultimo spazio dove l'individuo può riacquistare un'autonomia rispetto alla logica della mobilitazione totale. Per Carl Schmitt invece la contrapposizione fondamentale non è tra il bosco e la nave, ma tra la casa e la nave, dove i due termini «non sono antitetici nel senso di una tensione polare, ma risposte differenti ad un diverso appello della storia»³⁶. La casa è la radice tellurica dell'ordine politico: è il luogo della stabilità, del *nomos*, della delimitazione; la nave è il simbolo della modernità come processo di de-territorializzazione, dove l'ordine tradizionale viene sostituito dalla fluidità, e dove dominano l'universalismo anomico, la guerra totale e la perdita del diritto pubblico europeo. Mentre per Jünger dunque il bosco resta una possibilità di resistenza, per Schmitt la casa è già stata sconfitta: il mondo è entrato in una fase in cui la nave domina, e con essa il caos e l'anomia della tarda modernità. L'Oriente e l'Occidente diventano insomma due potenze gemelle in lotta per la tecnicizzazione e la neutralizzazione totale della vita. La vera alternativa ai due modelli universalistici è pensabile secondo Schmitt alla luce di un rinnovato ruolo dell'Europa, né Oriente né Occidente, ma terra della sintesi e luogo memore della importanza fondamentale del nesso tra *Ortung* e *Ordnung*. Rispetto a ciò, il sogno di Schmitt di un nuovo *nomos* della terra, sarebbe passato, per forza di cose, da un rinnovato ruolo politico globale del continente europeo, quale portatore di confini e di misura, strumenti ordinanti e non solo securitari.

7. E oggi?

Dopo l'11 Settembre del 2001 il pensiero di Carl Schmitt ha avuto una veloce rivalutazione a livello internazionale, probabilmente tale rinascita dell'attenzione per il suo pensiero è dovuta in larga parte alla situazione che si è venuta a creare dopo il declino degli entusiasmi globalisti del *One World* americano, quando è iniziato a emergere, con una certa prepotenza, il *dark side* del nuovo disordine globale, di cui Schmitt è divenuto, *post mortem*, a torto o a ragione, uno dei maggiori profeti. Il pessimismo subentrava a un ottimismo oramai non più sostenibile, e dopo i toni trionfalistici dell'ultimo decennio del XX secolo –

³⁶ C. Schmitt, *La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente* in *Il nodo di Gordio*, p. 161.

in cui il mondo liberal-democratico sembrava essere la figura finale della storia dell'umanità –, si è invece iniziato a intonare a più voci il *de profundis* del modello unico esportabile a tutte le latitudini. L'unità tecno-economica planetaria a trazione Usa – su cui fondare un'unità politica – è stata messa violentemente in discussione, e gli avvenimenti che si sono susseguiti negli anni hanno dato poi ulteriore sostanza empirica a tali preoccupazioni e scetticismi, veicolando a tutti i livelli visioni in qualche modo legate all'idea di un mondo multipolare quale unica alternativa plausibile all'unificazione planetaria. Quanto ciò sia plausibile, allo stato attuale, ancora nessuno può dirlo. Quanto però Schmitt sia diventato una specie di santino anti-globalista, buono per l'occorrenza, e adattato a ogni evenienza in funzione critica verso gli Usa, sembra una cosa oramai abbastanza evidente, soprattutto se si tiene presente il dato secondo cui viene citato praticamente da tutto l'arco critico rispetto all'ordine internazionale contemporaneo e alla crisi delle democrazie, dalle nuove destre alle sinistre più radicali, da Alain de Benoist a Chantal Mouffe fino a Slavoj Žižek³⁷.

Schmitt immaginava, sostanzialmente, un ruolo centrale per l'Europa anche nel mondo bipolare, perché intendeva il vecchio continente come terra del politico e del diritto, dell'ancoraggio mariano al suolo, al grembo, in sintesi storico-concreta con la libertà tecnico-industriale britannica. Non esiste in Schmitt, rispetto a ciò, una opposizione frontale alle logiche marittime – come spesso ed erroneamente si crede – ma è presente invece nella sua opera un'opposizione al trionfo di logiche esclusivamente marittime, e dunque refrattarie a qualsivoglia integrazione e sintesi con l'elemento terraneo e aereo. Il suo vero nemico è stato l'universalismo, soprattutto nella sua declinazione neutralizzante e spoliticizzante portata avanti sia dall'Unione Sovietica che dal mondo a stelle e strisce, entrambi schieramenti portatori, a suo avviso, di un oblio radicale della terra. La sua idea puntava a una nuova sintesi epocale tra gli elementi, non a un generico anti-ame-

³⁷ Per quanto riguarda Alain de Benoist Carl Schmitt è un riferimento centrale, che l'autore francese prova a rileggere a partire da un impianto neo-pagano e anti-americano; per quanto riguarda Chantal Mouffe si rimanda a C. Mouffe, *The return of the political*; e C. Mouffe, *On the Political*, Routledge; per Žižek mi limito a segnalare il suo contributo dal titolo *Carl Schmitt nell'era della post-politica* inserito nel testo collettaneo curato proprio da Chantal Mouffe *La sfida di Carl Schmitt*.

ricanismo pronto ad appoggiare qualunque cosa apparisse vagamente contestataria verso l'Occidente.

Chiaramente, se si parla della Russia attuale in relazione all'opera di Schmitt, il pensiero non può non andare ad Alexandr Dugin e al suo illiberalismo eurasista che molto spesso prende a prestito tesi schmittiane – a dire il vero in una modalità abbastanza deformata e rivisitata all'occorrenza³⁸. Ora, se ci si limitasse a questa osservazione, si potrebbe ritenere che la questione sia soltanto di fedeltà esegetica. In realtà, il problema risulta essere più profondo, perché investe il rapporto tra l'ideologia eurasista e la concreta costituzione della Russia contemporanea. Se è vero infatti che Aleksandr Dugin attinge al lessico schmittiano, è altrettanto vero che tale lessico viene impiegato per legittimare una configurazione di potere che, alla prova dei fatti, appare difficilmente riconducibile a ciò che Schmitt intendeva per ordine concreto. Il riferimento al *Großraum* e alla contrapposizione tra terra e mare rischia infatti di funzionare non come strumento analitico, ma come schema ideologico, capace di conferire una parvenza di necessità teorica a una pretesa di egemonia regionale o globale.

In un testo recente, Alexander Etkind sostiene la tesi secondo cui alle spalle della nuova retorica valoriale della Russia putiniana – di contenimento storico del nichilismo occidentale –, si nasconde piuttosto una posizione *paleomoderna*, che cerca di tenere il mondo fermo allo sfruttamento dei combustibili fossili, evitando così la transizione verso fonti di energia che lascerebbero la Russia, sostanzialmente, economicamente sguarnita e dunque politicamente irrilevante³⁹. La Russia “estrattiva” vive infatti dentro i flussi globali, dipende dai mercati internazionali, e dunque l'assetto che prova ad assumere, lungi dall'essere un'alternativa, pare configurarsi piuttosto come una delle manifestazioni più paradossali e “parassitarie” delle logiche contemporanee. Non è forse un caso che tale costruzione eserciti una presa non marginale anche su segmenti dell'opinione pubblica occidentale, nei quali convergono motivi molto eterogenei. Da un lato, persistono forme di antiamericanismo ereditate dal Novecento, che tendono a leggere la Russia come contrappeso all'universalismo atlantista; dall'altro, si affermano sensibilità di segno

³⁸ Dugin prova a mettere assieme l'idea dei *grandi spazi* di Schmitt con il sogno di un'Eurasia sotto la diretta egemonia russa. Rispetto a ciò si rimanda principalmente al testo A. Dugin, *La quarta teoria politica*.

³⁹ A. Etkind, *La Russia contro la modernità*.

identitario e reazionario, che vi scorgono un presidio contro la presunta decadenza delle società liberal-democratiche; dall'altro ancora, si collocano posizioni critiche nei confronti delle politiche internazionali statunitensi, viste come espressione di un interventismo spesso privo di una funzione ordinante stabile, e incapace di tradursi in una configurazione coerente dell'ordine internazionale.

Ciò che accomuna queste posizioni – pur nella loro distanza – è la ricerca di un punto di vista esterno rispetto all'Occidente, di un "altrove" da cui poter articolare una critica radicale all'ordine esistente. In questa prospettiva, la Russia finisce per funzionare spesso come schermo di proiezione, più che come realtà storicamente determinata: un luogo in cui si condensano aspettative, risentimenti e immagini di alterità che trovano scarsa conferma nella sua concreta configurazione, almeno allo stato attuale.

Per quanto riguarda Schmitt, basti ricordare che, in ultimo, in *Teoria del partigiano*, citando una poesia di Mao, *Kunlun*, non concede mai, fino alla fine, un'importanza effettiva al mondo russo, preferendo a esso la Cina, quale terza figura da affiancare agli Usa e all'Europa per la pacificazione globale:

Se il cielo mi fosse patria sguainerei la mia spada
e ti taglierei in tre pezzi:
uno in regalo all'Europa.
uno all'America,
ma uno lo terrei per la Cina,
e sarebbe la pace a dominare il mondo⁴⁰.

In questo senso per Schmitt anche il nazionalismo staliniano, che prova a introdurre modalità telluriche «con l'ostilità di classe del comunismo internazionale», non è che una modalità presa in prestito dalla teoria maoista⁴¹. La Cina comunista, seppur presa nell'ideologia internazionalista, non aveva perduto il proprio rapporto decisivo coi confini e con la terra.

Ad ogni modo, dopo la fine del comunismo sovietico, nella confusa situazione odierna, cosa la Russia sia e quale possa effettivamente essere il portato della

⁴⁰ Poesia di Mao Zedong citata in C. Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, p. 83.

⁴¹ *Ibid.*

sua azione nel quadro internazionale – al di là delle proprie velleità del momento e al di là anche della ridefinizione degli interessi e delle strategie globali perseguite dagli Usa – non è del tutto chiaro. Se l'adozione da parte del Cremlino di una teologia politica ortodossa aggressiva – non più comunista e fondata sull'ideologia di classe dell'inimicizia assoluta che aveva caratterizzato il Novecento, ma ancora dotata di una estensione potenzialmente indefinita sul piano spaziale –, possa rappresentare, in termini schmittiani, una barriera capace di arginare la liquida tecnicizzazione di tutti gli ambiti, e se possa quindi funzionare come forza storica concreta capace di contribuire a un nuovo ordine planetario, si situa ben oltre lo sguardo acuto che fu di Schmitt, e resta, all'interno delle stesse categorie schmittiane, un'operazione profondamente problematica. In Schmitt, infatti, l'ordine non deriva dalla semplice opposizione identitaria, ma da una concreta capacità di produrre forme storico-concrete, cioè di articolare lo spazio e di istituire una configurazione giuridica stabile e riconoscibile. In assenza di tale traduzione, la rivendicazione identitaria – per quanto espressa in un linguaggio che richiama le categorie del politico – rischia di restare sul piano della rappresentazione, senza potersi configurare, in nessun caso, come principio ordinante.

Bibliografia

- A. Borghesi, *Carl Schmitt. Dal manicheismo alla teologia-politica*, Roma, 2024.
 G. Cigliano, *La Russia contemporanea. Un profilo storico*, Terza edizione, Roma, 2023.
 D. Conte, *Albe e tramonti d'Europa. Ernst Jünger e Oswald Spengler*, Roma, 2009.
 A. Dugin, *La quarta teoria politica* (2012), a cura di A. Virga traduzione di C. Scarpa, Milano, 2017.
 A. Etkind, *La Russia contro la modernità*, prefazione di L. Zoja traduzione di G. Cernuschi, Torino, 2025.
 A. Ferrari, *Russia: storia di un impero eurasiatico*, Milano, 2024.
 O. Figes, *La danza di Nataša. Storia della cultura russa (XVIII-XX secolo)*, traduzione di M. Marchetti, Torino, 2008.
 A. Gnoli - F. Volpi, *I filosofi e la vita*, Milano, 2010.
 L. Gori, *La Russia eterna. Origini del conservatorismo post-sovietico*, Roma, 2025.
 G. Guerra, *Ernst Jünger. Una biografia letteraria e politica*, Roma, 2025.
 E. Jünger - C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, traduzione di Giuseppina Panzieri edizione italiana a cura di C. Galli, Bologna, 1987.
 E. Jünger, *Trattato del ribelle* (1951), traduzione di F. Bovoli, Milano, 1999.
 E. Jünger - M. Heidegger, *Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Milano, 2010.
 J. P. LeDonne, *The Grand Strategy of the Russian Empire 1650-1831*, Oxford, 2004.

- C. Mouffe, *The Return of the Political*, London, 1993.
- C. Mouffe, *On the Political*, London/New York, 2005.
- C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica* (1923), prefazione di C. Galli, Bologna, 2010.
- C. Schmitt, *Il nomos della terra. Nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»* (1950), traduzione e postfazione di E. Castrucci, cura editoriale di Franco Volpi, Milano, 2011.
- C. Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico* (1963), traduzione di Antonio de Martinis con un saggio di F. Volpi, Milano, 2005.
- C. Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo* (1954), traduzione di Giovanni Gurisatti con un saggio di F. Volpi, Milano, 2002.
- C. Schmitt, *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia* (1950) in C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, a cura di G. Agamben, Vicenza, 2005.
- W. Schubart, *L'Europa e l'anima dell'oriente* (1938), traduzione italiana di G. Gentili, Sesto San Giovanni (Mi), 2023.
- N. Sombart, *Ernst Jünger. Un dandy nelle tempeste d'acciaio* (1995), edizione italiana a cura di L. Siniscalco, Milano, 2020.
- O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente* (1923), traduzione di Julius Evola introduzione di S. Zecchi, Parma, 2005.
- O. Spengler, *Anni decisivi*, traduzione e introduzione di V. Beonio-Brocchieri, Milano, 1934.
- A. Yanov, *The Origins of Autocracy: Ivan the Terrible in Russian History*, Berkeley Los-Angeles London, 1981.
- S. Žižek, *Carl Schmitt nell'era della post-politica*, in C. Mouffe (a cura di), *La sfida di Carl Schmitt*, edizione italiana a cura di D. Perra, Milano, 2019.

Emanuela Costantini

Contestazione o cambiamento?

La giovane generazione romena e la cultura pop-rock della fase del cosiddetto “socialismo liberale” (1964-1977)

1. Introduzione: la primavera romena

Nell'aprile del 1964 Gheorghe Gheorghiu-Dej tenne un celebre discorso nella sede del Partito Comunista Romeno che diede inizio al periodo definito, forse impropriamente, «Primavera romena»¹.

Quel momento inaugurò una fase di apertura del comunismo romeno, una fase che altri storici hanno chiamato “liberale” e che durò fino al 1971, quando un altro discorso, quello tenuto dal successore di Gheorghiu-Dej, Nicolae Ceaușescu, richiamò la società a non deviare dall'ideologia socialista².

Le dichiarazioni di Gheorghiu-Dej si inserivano nel contesto della lunga stagione chrusceviana. Una stagione complessa, contraddistinta da aperture e “disgeli”, ma anche repressioni verso i tentativi di incrinare il blocco socialista.

Alla destalinizzazione alcuni Paesi satelliti avevano reagito con forti proteste. Anche in Romania nelle università si era registrata una contestazione sulla scia della rivoluzione ungherese. Tra ottobre e novembre 1956 in alcuni atenei (soprattutto Bucarest, Cluj, Iași e Timișoara) gli studenti avevano organizzato manifestazioni contro il regime. La reazione era stata durissima: molti studenti erano stati espulsi, numerosi erano stati arrestati³.

¹ F. Banu - Liviu Țăranu, *Aprilie 1964. „Primăvara de la București”. Cum s-a adoptat „Declarația de independență” a României?*, București, 2004.

² N. Ceaușescu, *Propuneri de măsuri pentru îmbunătățirea activității politico-ideologice, de educare marxist-leninistă a membrilor de partid, a tuturor oamenilor muncii*, București, 1971.

³ S. Covaci, *Persecuția. Mișcarea studențească anticomunistă. București, Iași (1956-1958). Nume de cod „Frăția paleolitică”. Documente din Arhiva Securității*, București, 2006; I. Boca, *1956-Un an de ruptură. România între internaționalismul proletar și stalinismul antisovietic*, București, 2001; M. Sitariu, *Rezistența antcomunismă. Timișoara 1956*, București, 1998.

Quel passaggio storico non aveva portato a un rinnovamento della classe politica in senso anti-stalinista, come in Polonia, e neanche a un'ondata di protesta con un referente politico come in Ungheria. Al contrario, a quegli eventi era seguita una stretta sulla classe dirigente, una persecuzione dei leader della contestazione e una chiusura del dibattito interno. Gli atenei avevano emanato ordinanze che intensificavano il controllo sulle attività studentesche e utilizzavano da un lato il rigore per punire in modo esemplare i responsabili delle manifestazioni e dall'altro l'indulgenza e il dialogo verso chi non aveva partecipato, impegnandosi in una politica di miglioramento delle condizioni di studio e di vita nei campus degli atenei⁴.

L'adesione alla repressione sovietica verso l'Ungheria e l'avvicinamento a János Kádár, di cui era stato uno dei principali interlocutori, avevano permesso a Gheorghiu-Dej di restare al potere saldamente. Mihai Croitor e Sandra Borșa hanno efficacemente definito la strategia romena una forma di «mimetismo politico»⁵, fondato sull'adesione all'orientamento internazionale dell'URSS mentre all'interno la politica non si allontanava dal rigido stalinismo degli anni precedenti. In ambito culturale il leader romeno continuava in effetti a promuovere il cosiddetto *proletcultism*, secondo il quale le arti dovevano esprimere nella forma più alta e con il massimo rigore l'ideologia comunista⁶.

Al tramonto della parabola di Chruscev, Gheorghe Gheorghiu-Dej si decise a rivendicare autonomia nel blocco socialista per il proprio Paese e lo fece sulla base della presa di distanza dalla politica sovietica in ambito economico, come egli stesso dichiarò nel discorso dell'aprile 1964⁷. Secondo quanto stabilito nel quadro del Comecon nel 1962-63, infatti, il blocco comunista doveva essere integrato economicamente in modo che i Paesi più avanzati fornissero risorse e strumenti tecnologici a quelli più arretrati. Il partito comunista romeno interpretò questa strategia come un modo per perpetuare e approfondire il divario tra gli Stati economicamente più dinamici e quelli meno sviluppati⁸. L'idea di

⁴ *Din Raportul final "Analiza dictaturii comuniste din România"*, in «Memoria», n. 80, 3/2012, pp. 117-119.

⁵ M. Croitor - S. Borșa, *Triunghiul suspiciunii : Gheorghiu-Dej, Hrușciov și Tito (1954-1964)*, ClujNapoca, 2014, p. 75.

⁶ M. Nițescu, *Sub zodia proletcultismului/Dialectica puterii*, București, 1995.

⁷ M. Croitor - S. Borșa, *Triunghiul*, pp. 104-150.

⁸ M. Croitor, *România și conflictul sovieto-chinez (1956-1971)*, Cluj-Napoca, 2014, pp. 227-256.

dover piegare l'economia romena alle esigenze del blocco e dell'Unione Sovietica fu rifiutata da Gheorghiu-Dej. Egli era consapevole che il contesto permetteva una presa di distanza, sia perché i sovietici erano alle prese con una lotta interna per defenestrare Chruscev, sia perché nel 1961 si era aperta la frattura tra URSS e Cina. La Romania aveva così un modello da seguire e un grande paese a cui fare riferimento in caso di reazione sovietica, come d'altra parte stava accadendo all'Albania. L'avvicinamento alla Cina però, nel caso della Romania, era strumentale e serviva a rivendicare la "parità" tra i Paesi comunisti. Alla morte di Gheorghe Gheorghiu-Dej, nel 1965, Nicolae Ceaușescu riuscì abilmente a prendere il potere, anche sfruttando il suo ruolo di responsabile dell'organizzazione interna del partito⁹. Comprendendo che la scelta autonomista del suo predecessore aveva attratto l'attenzione dei Paesi occidentali e conquistato il consenso della popolazione, egli decise di continuare su quella linea, facendola propria¹⁰.

L'idea che quello romeno fosse il regime meno oppressivo del blocco fu veicolata dalla scelta di non intervenire con propri soldati durante la repressione della primavera di Praga da parte del Patto di Varsavia nel 1968.

La creazione di un contesto favorevole a "risciacquare" l'immagine della Romania comportava una serie di azioni in ambito diplomatico. Furono organizzate visite di Stato a Belgrado e negli USA e il presidente Nixon nel 1969 si recò in visita ufficiale a Bucarest: era la prima in un Paese comunista dalla sua elezione alla Casa Bianca. La Romania fu il primo Paese del blocco orientale a riconoscere la Repubblica Federale Tedesca e ad aprire un'ambasciata a Bonn. Inoltre, furono stabiliti rapporti diplomatici con lo Stato di Israele. In seguito, la Romania beneficiò di condizioni favorevoli nel commercio con la Comunità Economica Europea nel 1973 e due anni dopo le fu riconosciuta dagli USA la clausola della nazione favorita¹¹.

Era un'operazione opportunistica: va ricordato che in quegli anni il regime introdusse una durissima legislazione contro l'interruzione di gravidanza e che il

⁹ A. Burakowski, *Dictatura lui Nicolae Ceausescu (1965-1989). Geniul Carpatilor*, Iași, 2011, pp. 38-40.

¹⁰ Ivi, p. 47.

¹¹ D. Deletant, *Ceaușescu and the Securitate Coercion and Dissent in Romania, 1965-1989*, Abingdon, 1995, p. 70.

controllo sul sistema scolastico rimase estremamente rigido¹². Neanche la formula “liberalismo socialista” convince: non ci fu una riflessione da parte del partito sull’ideologia, né iniziative volte a dare “un volto umano” all’azione di Governo, come stava contemporaneamente succedendo in Cecoslovacchia.

Opportunistica o meno che fosse, l’apertura che si determinò a seguito della scelta di Ceaușescu di proseguire sulla via del dialogo con i Paesi del Blocco occidentale ebbe effetti anche sul mondo della cultura. In questo ambito il mutamento fu sensibile, ancorché si sviluppasse sotto il controllo del partito. Ceaușescu mantenne i provvedimenti adottati da Gheorghiu-Dej sul turismo in entrata, rafforzandone la portata. Se nel 1964 i visitatori occidentali in visita in Romania erano circa 200.000, all’inizio degli anni Settanta erano arrivati a oltre un milione¹³. In ambito cinematografico furono incoraggiate le coproduzioni con Paesi stranieri, anche occidentali, e i riferimenti alla lotta di classe nelle produzioni interne si ridussero a vantaggio di una prospettiva più nazionale¹⁴. Nel 1969 la tv di stato romena seguì lo sbarco sulla luna e fu trasmesso uno speciale sull’Independence Day¹⁵.

Nel 1967 docenti anglofoni furono invitati a tenere corsi di formazione per gli insegnanti romeni; contemporaneamente la televisione di stato cominciò a trasmettere corsi di lingua francese ed inglese¹⁶. Bucarest diventava un po’ più simile a Belgrado, insomma.

Il dialogo con l’Occidente anche sul piano culturale ebbe riflessi anche interni. Ceaușescu pose fine al periodo del realismo socialista più rigoroso e consentì la circolazione di opere in precedenza vietate. In Romania si registrò una sorta di disgelo in ritardo di dieci anni rispetto a quello sovietico¹⁷ e una conseguente

¹² M. Anton - B. C. Iacob - C. Vasile, *Introdúcere*, in *Tineri și tineret în România socialistă. Identitate, ideologie și dinamici socio-culturale*, a cura di M. Anton - B. C. Iacob - C. Vasile, Târgoviște, 2022, p. 22.

¹³ A. Burakowski, *Dictatura*, p. 49. Cfr. Anche M. Anton, *România socialistă la aspogeul destinării. Turism și turiști într-o lume globală (1970-1980)*, in “Studii și Materiale de Istorie contemporană”, vol. 20, 2021, pp. 88-110.

¹⁴ B. Jitea, *Cinema în RSR. Conformism și disidență în industria ceaușista de film*, Iași, 2021, p. 37.

¹⁵ Ivi, p. 69.

¹⁶ B. Barbu, *Vin americanii? Prezența simbolică a Statelor Unite în România Războiului Rece: 1945-1971*, București, 2006, p. 243.

¹⁷ A. “Burakowski, *Dictatura*, p. 56; C. Vasile, *Propaganda oficială și producția editorială pentru tineret, 1965-1989*, in *Tineri*, a cura di M. Anton - B. C. Iacob - C. Vasile, pp. 79-80.

divaricazione dai modelli culturali imposti da Mosca, che fino ad allora erano stati adottati come standard. Furono reclutate figure di mentalità aperta come Pompiliu Macovei, nuovo architetto della città e autore di un nuovo indirizzo urbanistico a Bucarest¹⁸, e fu dato impulso all'attività artistica amatoriale. Da questo punto di vista Ceaușescu giocava su un'ambiguità. Da un lato invitava i giovani ad essere propositivi in ambito artistico, dall'altro promuoveva attività inquadrate negli organi e nelle forme associazionistiche di partito, imbrigliandone dunque le forme espressive¹⁹.

Gli storici romeni che si sono occupati dell'apertura culturale dei primi anni del regime Ceaușescu hanno insistito principalmente sui risvolti politici, in particolare a livello internazionale, della disponibilità al dialogo e del minore rigore ideologico del nuovo leader²⁰. Anche quando hanno trattato l'aspetto della propaganda, essi si sono concentrati soprattutto sulle ambiguità di questa politica apparentemente più tollerante.

Si collocano in questo filone opere come quella di Cristian Vasile, *Viața intelectuală și artistică în primul deceniu al regimului Ceaușescu 1965-1974*, e quella di Emanuel Copilaș, *Națiunea socialistă: politica identității în Epoca de Aur*²¹. A questi studi si aggiungono lavori dedicati alla circolazione dei prodotti occidentali, statunitensi in particolare, e alla loro influenza sulla cultura di massa romena. Esemplare da questo punto di vista *Vin americanii?* Di Bogdan Barbu²². Il tema ha avuto un notevole riscontro nell'opinione pubblica, stimolando la memoria di chi ha vissuto quel periodo e la curiosità di chi ha ricordi solo dei rigidissimi ultimi anni del comunismo al potere o addirittura è nato dopo la sua caduta. Sono esempi di questo revival degli anni Sessanta operazioni come l'allestimento del Museo sul Postmodernismo (<https://www.postmodernism.ro/>), una piattaforma museale che si propone di diventare anche un archivio di progetti sulla memoria, in cui un grande spazio viene riservato proprio alla dimensione della cultura di massa e della vita quotidiana negli anni Sessanta e Settanta del Novecento.

¹⁸ C. Vasile, *Viața intelectuală și artistică în primul deceniu al regimului Ceaușescu 1965-1974*, București, 2014, p. 38.

¹⁹ Ivi, p. 66.

²⁰ M. Anton - B. C. Iacob - C. Vasile, *Introdúcere*, p. 8.

²¹ C. Vasile, *Viața*; E. Copilaș, *Națiunea socialistă: politica identității în Epoca de Aur*, Iași, 2015.

²² B. Barbu, *Vin americanii?*.

Tanto nelle operazioni di tipo divulgativo quanto nelle opere saggistiche il focus è sul grado di lontananza dall'ideologia comunista ortodossa che si è prodotto negli anni di maggiore apertura alla circolazione di idee e prodotti occidentali. In un contributo in particolare, quello di Madigan Fichter *Rock and Roll Nation: Counterculture and Dissent in Romania 1965-1975*²³, si interpreta l'appropriazione da parte della giovane generazione di romeni dei canoni artistici provenienti da Ovest come una forma di dissenso al regime.

Il presente contributo intende partire da questa riflessione e approfondire in particolare un elemento che viene dato per presupposto nelle analisi che circolano attualmente, ma che andrebbe maggiormente valorizzato, ossia quello del ruolo della generazione giovane come principale recettore dell'influenza della cultura di massa occidentale e degli effetti che questo processo ebbe in termini di dissenso al regime. In parte si ricollega, quindi, a un lavoro sulla gioventù socialista curato da Mioara Anton, Bogdan Cristian Iacob e Cristian Vasile²⁴, che ha rovesciato la prospettiva indagando la cultura giovanile nelle varie fasi del socialismo e conducendo un'analisi delle forme espressive e dei comportamenti più che dagli obiettivi del regime politico. La chiave per interpretare il modo in cui agirono e le opere che furono realizzate dai giovani negli anni della primavera romena è quella adottata da György Péteri in *Nylon Curtain*. L'autore ritiene che i processi globali, più che i rapporti diplomatici e politici tra le due superpotenze, spieghino i passaggi decisivi della Guerra fredda e proprio per questo andrebbe riconosciuto che la cortina non era affatto rigida e insormontabile come a lungo è stata interpretata dagli studi storici²⁵.

2. Una rivolta generazionale?

La storiografia è ricca di approfondimenti sul dato generazionale rispetto ai mutamenti avviati alla fine degli anni Sessanta. Basti pensare in Italia a *Gene-*

²³ M. Fichter, *Rock and Roll Nation: Counterculture and Dissent in Romania 1965-1975*, in "Nationalities Papers", vol. 39, Issue 4, July 2011.

²⁴ M. Anton - B. C. Iacob - C. Vasile, *Introducere*, p. 8.

²⁵ G. Péteri, *Nylon Curtain – Transnational and Transsystemic Tendencies in the Cultural Life of State-socialist Russia and East-Central Europe*, in «Slavonica», Vol. 10, No. 2, November 2004.

razione Settanta di Miguel Gotor²⁶ o in ambito anglosassone a *A Tale of Two Utopias: The Political Journey of the Generation of 1968* di Paul Berman²⁷.

Negli studi dedicati al caso romeno la coincidenza tra la primavera culturale della seconda metà degli anni Sessanta e l'arrivo alla maggiore età dei baby boomers è un elemento centrale di molti lavori, a partire da quello di Fichter. Il presupposto è che i giovani nati dopo la Seconda guerra mondiale sarebbero stati ricettivi verso le espressioni musicali e cinematografiche che i loro coetanei occidentali veicolavano e li avrebbero percepiti come forme di emancipazione politica.

Per comprendere che declinazione ebbe questo processo in Romania occorre partire da un'analisi della consistenza e delle caratteristiche della generazione giovane.

Il quadro demografico della Romania dal 1945 in poi ci mostra una crescita regolare della popolazione, con una curva di incremento demografico che si abbassava progressivamente.

Tabella 1. La dinamica della popolazione della Romania tra il 1948 e il 1989

1948*	1956*	1966*	1977*	1990**
15.872.624	17.489.450	19.103.163	21.559.910	23.211.395

* Cfr. Cornelia Muresan, *Evolutia demografica a Romaniei. Tendinte vechi, schimbari recente, perspective (1870-2030)*, Cluj-Napoca, 1999, p. 90

Nella fase qui presa in esame la popolazione romena si aggirava intorno ai 20.000.000 di cittadini. La percentuale dei giovani sul totale, in Romania, era abbastanza alta e corrispondeva al 37% del totale. Si trattava di una fascia generazionale che viveva principalmente in città: secondo gli studi condotti dai ricercatori del Centro di Studi sulla popolazione, nel 1977 si registrò il massimo squilibrio tra giovani residenti in città e giovani residenti in aree rurali²⁸. Questo

²⁶ M. Gotor, *Generazione Settanta. Storia del decennio più lungo del secolo breve 1966-1982*, Torino, 2022.

²⁷ P. Berman, *A Tale of Two Utopias: The Political Journey of the Generation of 1968*, New York, 1997.

²⁸ T. Rotariu - L. Dumănescu - M. Hărăguș, *Demografia României în perioada postbelică (1948-2015)*, Iași, 2017, p. 107.

ci dice anche che siamo in presenza di una popolazione con un livello di scolarizzazione crescente, ma soprattutto ci dice che i giovani frequentavano le aree più ricettive verso gli stimoli culturali provenienti dall'esterno.

A metà degli anni Sessanta questi stimoli mescolavano una cultura giovanile locale dinamica con quella proveniente dai Paesi occidentali con cui la Romania aveva allacciato rapporti. La cultura di massa, e soprattutto il cinema e la musica, furono potenti strumenti di coinvolgimento dei giovani in forme di intrattenimento che stabilivano un ponte tra i due versanti della cortina²⁹.

Così come la cultura pop era diventata identitaria di una contestazione verso lo status quo e il conformismo del mondo capitalista, nei Paesi socialisti diventò una forma espressiva che si muoveva fuori dai canoni della tradizione ideologica di regime. Dennis Deletant nel suo studio su Ceaușescu e la Securitate mostra le ambiguità di questa apertura e le forme di repressione e controllo che continuarono ad esistere contro scrittori e intellettuali³⁰. L'elemento peculiare nel caso romeno è rappresentato dal fatto che la circolazione di questi prodotti fu permessa e anzi in una certa fase agevolata dalla classe politica e in effetti un'apertura alla sperimentazione si registrò anche nelle arti. Riviste, palinsesti televisivi e radiofonici ci dicono che la circolazione di espressioni artistiche provenienti da Ovest fu ad ampio spettro³¹. Nei mezzi di comunicazione di massa si ascoltavano e vedevano programmi sulla letteratura classica, su Dante e si faceva accenno persino ad Ezra Pound ed Edgar Allan Poe. È vero che la letteratura locale si mosse comunque entro dei limiti, ma quei limiti furono più ampi di prima. Ancora di più lo furono nelle arti figurative: Ana Blandiana affermò che nella scultura era in corso una trasformazione che la calava nella contemporaneità. L'esperienza di Atelier 35 sembra confermare questa interpretazione³².

Indubbiamente, le maglie della censura erano più larghe nell'ambito pop. Uso il termine pop per indicare il concetto di *popular culture*, che in romeno (come in italiano) non è traducibile, perché *cultură populară* ha un altro significato. Nella cultura europea il termine "popolare", declinato nelle varie lingue,

²⁹ D. C. Fotea - F. Lungu, *Disco. Ghid rock*, București, 1977, p.8.

³⁰ D. Deletant, *Ceaușescu*, pp. 68-102.

³¹ B. Barbu, *Vin americanii?*, p. 246.

³² E. Denize, *Istoria Societății Române de Radiodifuziune*, vol. III, București, 2002, p. 238.

rimanda alle tradizioni folkloriche³³. In questa sede si fa invece riferimento alla declinazione di “popular” che circola nel contesto anglosassone, legata, dunque, alla musica leggera (pop rock) e al cinema, che possiamo considerare espressione di una cultura di massa.

Il fatto che la *popular culture* fosse più libera da vincoli nella Romania dei primi anni in cui Nicolae Ceaușescu fu al potere dipende da una serie di fattori, alcuni interni e altri esterni. Quelli interni sono legati alla maggior facilità di circolazione di prodotti “leggeri” come le canzoni e i film e alla volontà di Ceaușescu di presentare un volto moderno e autonomo del suo Paese all’Occidente. Quelli internazionali dipendono da un aspetto forse non abbastanza valorizzato: il fatto che il 1968 sia stato un fenomeno globale, anche se ogni movimento ha avuto caratteristiche specifiche, andrebbe sottolineato con maggiore forza. A muoversi, cambiare la cultura, in alcuni casi protestare erano ovunque gli stessi protagonisti: giovani. Essi, ovunque, volevano rompere con le istituzioni e i modelli che erano stati costruiti dalla generazione dei padri. Così a Ovest si contestavano i frutti più avvelenati del capitalismo: la guerra del Vietnam (negli USA), la società convenzionale e borghese (in Francia), la scuola d’élite (in Italia). A Est si contestava il comunismo e i suoi esiti: la repressione del socialismo umano (a Praga), lo squilibrio nella distribuzione del potere nella federazione (a Zagabria), i privilegi della burocrazia e l’arresto di dissidenti (a Varsavia).

3. Lo sguardo a Ovest

Inseriti in questo contesto globale, i giovani romeni guardarono indubbiamente ai prodotti culturali che avevano cominciato a circolare nel Paese negli ultimi anni di Gheorghiu-Dej. Le riviste dell’epoca, i palinsesti radiofonici e televisivi e la programmazione cinematografica ci mostrano una evidente ricezione di modelli di oltre cortina. Già dal 1963 alcune produzioni hollywoodiane ed europee occidentali erano state proiettate nei cinema romeni. Secondo i dati riportati da Bogdan Barbu nel suo studio sulla circolazione della cultura ameri-

³³ Sul caso italiano e tedesco si veda S. Cavazza, *Nazione, nazionalismo e folklore. Italia e Germania dall’Ottocento a oggi*, Bologna, 2024.

cana, nel 1966 apparvero sugli schermi romeni 22 film sovietici, 19 francesi, 14 italiani e 11 americani³⁴. Anche la televisione di stato trasmise lungometraggi provenienti da Italia, Francia, Stati Uniti e Regno Unito. Contemporaneamente, un analogo processo interessava la musica. A fronte di un'apertura parziale inaugurata da Gheorghe Gheorghiu-Dej, dal 1965 la circolazione di musica leggera in lingue diverse dal romeno e il russo aumentò enormemente, privilegiando l'inglese e le altre lingue occidentali³⁵. Anche il jazz cominciò ad essere oggetto di interesse pubblico. Uscirono monografie dedicate a Louis Armstrong e fu pubblicato *Jazzul – izvoare și semnificații*, un volume dedicato all'influenza di questo genere musicale nella cultura occidentale³⁶.

Per capire l'impatto di questa fase di apertura culturale è utile la consultazione delle riviste di intrattenimento. Il periodico "Femeia" [La donna], pubblicato dal 1878, era diventato dopo la Seconda guerra mondiale un giornale di propaganda. A partire dalla metà degli anni Sessanta i contenuti pedagogici e che esaltavano l'opera del regime, così come lo spazio dedicato alle "donne eroine", esemplari esempi di virtù comuniste, furono gradualmente affiancati e poi rimpiazzati da articoli sulla moda e sull'intrattenimento. Alla moda, in particolare, fu dato grande spazio, aprendo sempre di più verso i modelli provenienti dall'Occidente. D'altra parte, i reportage di viaggio da Parigi dimostravano che l'arrivo di turisti stranieri alimentava un immaginario collettivo³⁷. Lo spazio per riflessioni dedicate a questioni politiche in questi anni si ridusse. La vita quotidiana e il divertimento conquistarono sempre più pagine. Accanto alla cucina e alla cura della casa, furono pubblicati sempre più articoli dedicati alla moda. Quella romena diventava sempre meno austera e di frequente veniva messa in relazione con ispirazioni provenienti dalla Francia e dall'Italia³⁸. Nel primo numero del 1968 furono pubblicate le nuove direttive del partito, che rendevano possibile per l'industria della confezione allentare la pianificazione e muoversi con più margini

³⁴ B. Barbu, *Vin americanii?*, p. 275.

³⁵ Ivi, p. 300.

³⁶ A Vasiliu, "Bomba" *Metronom*, in <http://nmion.chez-alice.fr>. Ultima consultazione 18 marzo 2025.

³⁷ A. Moldovan, *Note de drum. Călătorie pe glob. Itinerar parizian*, in «Femeia», n. 1, gennaio 1965, p. 26.

³⁸ S. Faur, *Cine hotărăște ce se poartă* [Chi decide cosa si indossa?], in «Femeia», n. 1, gennaio 1965, pp. 3-4.

di libertà³⁹. Nei numeri successivi foto di abiti colorati, minigonne, acconciature moderne occupano intere pagine. Tra il 1965 e il 1968 cambiarono anche le copertine. Diminuiro fino a scomparire le foto di bambini e l'attenzione si spostò sempre di più sull'estetica: donne giovani, curate, con acconciature alla moda, conquistarono spazio e nel quarto numero del 1968 a incarnare questo modello fu una diva del cinema francese: Brigitte Bardot⁴⁰. A partire da febbraio 1968 ogni numero conteneva una pagina, "Per il vostro album", con una foto a pagina intera di un cantante o attore straniero con il suo autografo. Si trovano foto di Alain Delon, Jean Paul Belmondo, Marcello Mastroianni, Tom Jones. I divi del cinema occidentale comparivano nelle riviste già dall'inizio degli anni Sessanta⁴¹ e lo spazio dedicato alla cinematografia francese e italiana, oltre a quella statunitense, continuò a crescere, come dimostra la rivista «Cinema». Lo spazio dedicato alle produzioni locali si ridusse e assunse in alcuni momenti toni critici, come quando, nell'aprile del 1968 i film romeni furono accusati di rappresentare una Bucarest monotona e convenzionale invece della città giardino⁴². Intanto, alla radio e in tv, passavano programmi sugli hippy e la musica leggera italiana invadeva le spiagge. Nel 1967 cominciò a trasmettere Radio Vacanță, una emittente specializzata in musica da spiaggia, il cui palinsesto era quasi completamente occupato da canzoni occidentali. artisti stranieri visitarono la Romania, tennero concerti e diventarono molto famosi⁴³.

La ricezione di questi modelli non era solo passiva. Sul modello di un festival italiano, il Festival di Sanremo, furono organizzate manifestazioni anche in Romania. La più celebre si teneva a Brasov ed era il Cerbul de aur⁴⁴. Dal 1968 al 1971 il Cerbul de aur accolse moltissime star straniere, per lo più francesi e italiane o

³⁹ *Industria în pas cu moda*, in «Femeia», n. 1, gennaio 1968, p. 4.

⁴⁰ «Femeia», n. 4, aprile 1968.

⁴¹ Nella rivista «Cinema» nel 1963 si trovano articoli su Charles Aznavour e Gina Lollobrigida. Cfr. *Secvențe*, in «Cinema», n. 8, agosto 1963, p. 28. La medesima rubrica anche negli anni successivi accolse articoli brevi su diversi divi occidentali.

⁴² *Suvenir din București*, in «Cinema», n. 4., aprile 1968, p. 11.

⁴³ B. Barbu, *Vin americanii?*, p. 301.

⁴⁴ A. Bulboacă, *Researching Festivals – A New Branch of Cultural and Psychological Studies?*, in «Journal of Romanian Literary Studies», 36/2024, p. 1178; A. Matei, *The Golden Stag Festival in Ceaușescu's Romania (1968-1971)*, in «View. Journal of European Television History and Culture», vol. 1, 2/2013, pp. 18-24.

americane come ospiti⁴⁵. I giovani romeni che assistevano a queste performance maturavano, però, anche una propria identità musicale traendo ispirazione dai modelli con cui erano entrati in contatto. Se l'attenzione degli studiosi è stata attratta soprattutto dal rock è perché esso conquistava per la prima volta spazio nella storia della Romania e non rientrando nei canoni artistici del regime, avendo anzi un'ispirazione occidentale, la chiave di lettura più immediata per la sua diffusione è rappresentata dall'ipotesi che si trattasse di una forma di controcultura⁴⁶.

Indubbiamente la diffusione fu notevole: nacquero negli ultimi anni Sessanta gruppi come i Phoenix, gli Sfinx, i Roșu și Negru. Le interviste che di recente sono state fatte ai protagonisti di quella stagione confermano l'ispirazione avuta dalla musica occidentale quando si formarono, anche se in molti casi essi nacquero all'interno dei centri di aggregazione giovanili gestiti e controllati dai comunisti. Furono, infatti, le case di cultura sovietica che permisero lo sviluppo e la diffusione di fenomeni collettivi, che si tradussero a metà del decennio in una sperimentazione musicale in inglese secondo i canoni del rock. Le prime esperienze pubbliche furono le performance negli hotel del litorale, a contatto con turisti romeni e occidentali alla ricerca del divertimento⁴⁷. Si tratta di un elemento interessante: l'apertura che Ceaușescu aveva voluto per ragioni politiche aveva contribuito a creare uno spazio "libero" dall'influenza ideologica: giovani che suonavano il rock nei locali vicini alle spiagge piene di turisti anche stranieri. Programmi come quello condotto da Cornel Chiriac, *Metronom*, diventarono il punto di riferimento per un'intera generazione⁴⁸. Chiriac è in effetti un emblema della fase storica. Appassionato di Jazz, condusse a partire dal 1967 programmi radiofonici proprio su questo tipo di musica prima di lanciare il suo programma più famoso, *Metronom* appunto, che si occupava di pop e rock⁴⁹. Il programma

⁴⁵ Ivi, p. 20. Cfr. Anche <https://www.monitorfg.ro/2023/03/05/brasov-5-martie-68-cum-s-a-nascut-cerbul-de-aur-adevarata-poveste-a-festivalului-de-acum-55-de-ani/>. Ultima consultazione 11 marzo 2025.

⁴⁶ M. Fichter, *Rock*.

⁴⁷ B. Barbu, *Vin americanii?*, cit., p. 304.

⁴⁸ Ivi, p. 308.

⁴⁹ Su Chiriac esiste una quantità limitata di lavori scientifici ma circolano numerose testimonianze video e una pagina personale. Cfr. F. Bălănescu, *Cornel Chiriac (1942-1975)*, in «Arhivele Totalitarismului», 3-4, pp. 234-237; M. Udrescu, *Metronom '70. Cornel Chiriac în documentele Securității*, București, 2015.

fu bloccato dalla censura nel 1969 per aver trasmesso in chiave critica la canzone dei Beatles *Back to the USSR* e proseguì su Radio Free Europe fino al 1975, data della morte di Chiriac. La figura di Chiriac è estremamente interessante, perché può essere considerata espressione di quanto effettivamente la cultura pop-rock (e jazz) occidentale sia stata fatta propria da una generazione diventando una bandiera generazionale e di contestazione. Chiriac fu ucciso nel 1975 da un giovane che gli sparò per motivi mai chiariti. La vicenda ha alimentato l'idea che si potesse essere trattato di un omicidio politico, ipotesi che allo stato attuale non è possibile verificare. Chiriac è diventato per un'intera generazione un simbolo e ancora oggi il suo programma e la sua vicenda personale sono considerate nella memoria collettiva espressione delle contraddizioni di quel tempo, tanto che gli è stato dedicato un film premiato a Cannes per la miglior regia nella sezione *Un certain Régard* nel 2022.

Per cogliere appieno l'impatto delle aperture degli anni Sessanta non è, però, sufficiente guardare, come è stato fatto finora, soltanto alle vicende personali. Può essere utile utilizzare altre fonti e andare a vedere, al di là delle conseguenze sull'impegno politico e sulla maturazione di una posizione della giovane generazione nei confronti del regime, quali effetti ebbe questa fase sulla loro cultura. A livello musicale il decennio compreso tra la metà degli anni Sessanta e la metà degli anni Settanta fu contrassegnato da una elaborazione originale della musicalità del rock estremamente ricca.

Molti gruppi, a partire dai Phoenix, cominciarono cantando in inglese soprattutto cover. L'ispirazione dai Beatles appare molto evidente da un video del 1968 in cui si vedono i componenti del gruppo sul tetto di un tram attraversare una città⁵⁰. A partire dal 1970 i Phoenix inaugurarono un maggiore sperimentismo, passando al blues e cominciando poi a cantare in romeno.

Se andiamo a vedere i testi delle canzoni dei primi anni, in particolare del biennio 1968-69, troviamo brani come *Vremuri* in cui si legge molto più conflitto intergenerazionale che protesta politica:

Sembro essere al centro
di un'accesa discussione

⁵⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=WfW5TskDrsc>. Ultima consultazione 28 marzo 2025.

Non ne vedo il senso
Perché come te sono

Vedo un mondo in fiamme
Che mi giudica duramente
Quando sorrido a una ragazza
Quando rido o quando piango

(Mi sembra di essere il centro
di un'accesa discussione,
Ma non ne vedo il motivo
Perché sono proprio come te)

Vedo un mondo intero
Che ha dimenticato la sua giovinezza
Con sogni audaci
Che sono passati come il vento

E perché allora
Ci sono discussioni accese?
Quando sai troppo bene
che sono proprio come te⁵¹

Il testo rimanda a “un mondo che ha dimenticato la giovinezza” e la rappresentazione è più quella di una generazione incompresa che quella di una società politicamente conflittuale. Non ci sono riferimenti a temi sociali, piuttosto si prendono le distanze da un mondo adulto conformista che giudica persino lo sguardo d'intesa tra due giovani che si piacciono.

4. *Una chiusura graduale: la fase di transizione 1971-1977*

Il 1971 segnò un momento di passaggio per la cultura giovanile romena. Nel luglio 1971 Nicolae Ceaușescu pose fine al periodo liberale con un discorso

⁵¹ Phoenix, *Vremuri*, 1968.

in cui chiedeva una rivoluzione culturale che riportasse il comunismo alla sua tradizione autentica⁵². La virata del leader romeno va contestualizzata nel clima della Distensione, in cui la Romania rivestiva rispetto al mondo occidentale un interesse minore che in precedenza, proprio perché i canali di dialogo con il blocco orientale si erano riaperti a livello più alto, con la Cina e l'Unione Sovietica stessa. Non ci fu una brusca rottura delle relazioni: al contrario, i rapporti economici continuarono, come dimostrano le clausole sul commercio firmate nel 1973 e 1975 a cui si è accennato in precedenza. All'interno, però, vi fu una stretta sulla società, dovuta probabilmente anche al timore di una perdita di controllo e dovuta anche all'avvicinamento di Ceaușescu al comunismo cinese. A Pechino la delegazione romena arrivò in visita ufficiale nel giugno 1971, qualche mese dopo Nixon ma prima delle tesi di luglio. D'altra parte, era la Cina che aveva fatto tramontare la rivoluzione culturale del 1966: le analogie con la Romania erano molte. È interessante notare che la percezione occidentale del leader romeno continuava ad essere quella di un comunista eterodosso e continuò ad essere tale anche in tempi più bui, nel decennio successivo⁵³.

Che il clima fosse cambiato risulta evidente anche dai giornali. Su «Femeia», nell'agosto del 1971, un lungo editoriale di taglio politico richiamava i concetti espressi il mese prima da Ceaușescu, mentre nelle pagine successive il presidente compariva più volte in articoli sui suoi impegni pubblici, così come tornavano ad essere presenti le delegazioni femminili di partito. Alle questioni ideologiche si dedicava grande spazio⁵⁴ e spariva ogni accenno alla cultura di massa occidentale, mentre alla moda restava solo la controcopertina con immagini piuttosto sobrie. Analogo era il percorso di «Cinema»: nell'agosto del 1971 era scomparso quasi ogni riferimento al cinema occidentale, se non per un articolo su *Love story*⁵⁵. Nel mese successivo c'era invece un breve contributo su Shirley MacLaine⁵⁶. A ottobre, il cinema romeno occupava tutto il numero. L'editoriale rifletteva sul

⁵² N. Ceaușescu, *Propuneri*.

⁵³ A. Basciani, *Successo e appannamento dell'immagine di Nicolae Ceaușescu in Italia 1964–1989, in L'Europa e il suo Sud-est. Percorsi di ricerca. Contributi italiani all'XI Congresso Internazionale dell'Association Internationale d'Études du Sud-est Européen Sofia, 31 agosto – 4 settembre 2015*.

⁵⁴ *Calda recunoștință partidului*, in «Femeia», 1° agosto 1971, pp. 9-10.

⁵⁵ I. Cornea, *Interviu cu Erich Segal despre «Love Story»*, in «Cinema», 1° agosto 1971, p. 41.

⁵⁶ *Ei despre ei: Shirley MacLaine: «Să nu cazi de pe munte»*, in «Cinema», 1° settembre 1971, p. 42.

«cinema militante»⁵⁷ e un altro articolo invocava l'inaugurazione di un festival nazionale del cinema⁵⁸. Contemporaneamente, Il Cerbul de Aur fu interrotto, per decisione del nuovo capo della propaganda Cornel Burtica.

Era iniziato un periodo di chiusura, che fu comunque graduale. Il caso che rappresenta meglio il processo di transizione in corso è probabilmente rappresentato dal Cenuclul Flacăra, guidato da Adrian Păunescu. Il circolo fu costituito nel 1973 e raccolse scrittori, artisti, musicisti. Esistette per 12 anni: nel 1985 una tempesta durante uno spettacolo nello stadio di Ploiesti scatenò il panico tra il pubblico e, durante la fuga dagli spalti, morirono cinque persone e ne furono ferite un centinaio⁵⁹. Păunescu non può essere catalogato come un sostenitore attivo del regime e neanche come un suo oppositore. Andrada Fătu-Tutoveanu sostiene che il cenacolo fu abilmente strumentalizzato da Ceaușescu, che se ne servì per tenere la cultura giovanile sotto controllo⁶⁰. Secondo Alexandru Mamina l'ambiguità fu in qualche modo reciproca: Păunescu stesso «non ha detto o suggerito nulla di negativo su Ceaușescu e nemmeno ha fatto alcun gesto furbo con lui»⁶¹. La posizione particolare del Cenuclul faceva sì che potessero essere coinvolte negli eventi anche personalità esterne alla cultura di regime, ma non certo i dissidenti. Secondo Calude Karnoouche l'intuizione di Ceaușescu fu di essersi appropriato della cultura rock e pop dei giovani, avendo compreso che opporsi frontalmente alla circolazione di quei modelli che lui stesso aveva autorizzato sarebbe stato impossibile e comunque controproducente. Tramite il Cenuclul egli riuscì ad appropriarsene ed è per questo che resistette alla pressione di una parte del partito che chiedeva di liberarsene⁶². La chiave che aiutò il Cenuclul a fare questa operazione fu il folklore e, tramite questo, il nazionalismo. Proprio perché la peculiarità delle espressioni culturali della gioventù romena era stata la contaminazione con le tradizioni popolari locali e mentre Ceaușescu le recuperava per connotare il suo nazionalismo come specificamente romeno,

⁵⁷ *A fi cineast militant*, in «Cinema», 1° ottobre 1971, p. 3.

⁵⁸ V. Silvestru, *Dezacord: Pe cînd festivalul național de film?*, in «Cinema», 1° ottobre 1971, p. 19.

⁵⁹ A. Mamina, *Cenuclul Flacăra*, Târgoviște 2020, p. 15.

⁶⁰ A. Fătu-Tutoveanu, *La „Nueva Canción Política”. „Cenuclul Flacăra”, analogii și filiații latino-americane (1968-1973)*, in Anton, Iacob, Vasile (a cura di), *Tineri*, pp. 123-135.

⁶¹ A. Mamina, *Cenuclul*, p. 16.

⁶² <https://www.criticatac.ro/cateva-amintiri-la-moartea-lui-adrian-paunescu>, cit. in Ivi, pp. 21-22.

Păunescu poté giocare su questi aspetti e rendere il suo festival ancora un'occasione di espressione per la musica dei giovani gruppi nati alla fine del decennio precedente.

La vicenda del Cenuclul è una dimostrazione della complessità del periodo, che rende difficile inquadrare il contesto culturale romeno in una logica di consenso/dissenso, così come d'altra parte ci dimostra la vicenda dei Phoenix. Il 17 dicembre 1971 una commissione di compositori (condotta da Mircea Neagu) non approvò che il loro concerto rock visionario *Cei ce ne-au dat nume* fosse fatto a Bucarest. Fu però messo in scena a Timișoara ed ebbe grande successo. I Phoenix continuarono a lavorare in radio con la popolare trasmissione "Negru voda". Nel 1972 fu pubblicato il loro primo album (quelli del 1968 e 1969 erano EP, con 4 brani, 2 per facciata). L'album si chiamava come il concerto semi-censurato: *Cei ce ne-au dat nume*. La raccolta era la rappresentazione perfetta del clima della Romania di quegli anni. Uscì, ma alcuni brani cantati nel concerto e che avrebbero dovuto essere inclusi non furono inseriti, per evitare la censura⁶³. Si trattava di un album tematico: si parlava del ciclo della vita, delle stagioni; un'opera che rientrava quindi proprio in quel ritorno alla natura che il segretario del partito chiedeva. La stessa copertina originale, concepita per un doppio album e disegnata da due studenti dell'Accademia di arti plastiche, fu sostituita con una più neutra. Quella originale rappresentava una fenice stilizzata.

Tra i versi censurati vanno ricordati i seguenti:

Tu, caro, che hai un buon cuore
Radunate tutto ciò che è giovane nel mondo
Cantiamo ciò che il nostro cuore ci dice
Dimenticando coloro che ci hanno dato un nome.

Anche qui abbiamo la rappresentazione di una frattura tra giovani e padri, ma c'è una presa di posizione esplicita contro "coloro che ci hanno dato un nome" e, soprattutto, i versi vengono tagliati, a differenza di tre anni prima. E poi abbiamo anche qualcosa di più esplicito:

⁶³ N. Covaci, *Interviuri (1971-2016)*, Bucuresti 2017.

Ci sono tre villaggi lodati
Nel tesoro non bevuto
Nessuno dà al re
Il re non vuole sapere”.

In questo passaggio il riferimento a un “re” a cui nessuno vuole dare e che non vuole realmente conoscere i problemi dei “villaggi” si presta ad essere interpretata come una critica al leader del regime. Nonostante la censura, proprio in quegli anni iniziò la fase più creativa del lavoro del gruppo, una fase che è stata definita etno-rock, caratterizzata da una contaminazione tra il rock e le tradizioni popolari. La vetta di questa vena artistica fu rappresentata da *Cantafabule*, un doppio album del 1975, in cui davano voce a un bestiario medievale.

D'altra parte, la convivenza tra il regime stesso e gli esponenti di questa cultura musicale giovanile continuò ancora per qualche anno. L'adozione del folklore e l'autocensura permisero questo. In effetti i Phoenix parteciparono nel 1973 proprio al Cenacul Flacăra e al Festival Flacăra in cui ottennero un premio per la miglior formazione. Nel 1974 fecero una grande tournée. Il già citato *Cantafabule* del 1975 altro non è se non l'espressione migliore proprio del modello del rock folklorico rappresentato dal Cenaclul e voluto dalla nuova ideologia di regime. Eppure, presto fu chiaro che neanche questo bastava. Il leader del gruppo Nicu Covaci se ne andò dalla Romania nel 1976 e rientrò una sola volta, nel 1977, per dei concerti di beneficenza dopo il terremoto. In un'intervista successiva ricordò che dopo una discussione con un gerarca del partito capì che non c'erano più le condizioni per suonare nel Paese⁶⁴. Nello stesso 1977, anno della chiusura del regime, usciva *Disco. Ghid rock*, di Daniela Caraman Fotea e Florian Lungu, nella cui introduzione si ricostruiva la genesi del rock e la sua evoluzione, con espliciti riferimenti alla musica internazionale e dichiarando che «Il confronto aperto di valori e dati lessicali tra la tradizione e il campo innovativo deve essere inteso non come un oggetto di avversità (come talvolta viene ancora erroneamente considerato), non come un'opposizione antagonista, ma come un processo di emulazione, dialettico/evolutivo, che conduce, attraverso complesse sintesi e decantazioni stilistiche, alla musica del futuro»⁶⁵.

⁶⁴ N. Covaci, *Interviuri*.

⁶⁵ D. C. Fotea - F. Lungu, *Disco*, pp. 9-10.

Qualcuno poteva ancora parlare di rock, insomma. Il cambiamento, però, ci fu e seppur graduale fu molto duro, diventando definitivo nel 1977. In quell'anno il decreto 473 dichiarò che la radiotelevisione romena doveva contribuire a realizzare il programma del partito.

L'ideologia protocronista di Ceausescu, che faceva risalire l'unicità dei romeni alla loro origine dacica e ne esaltava l'unicità⁶⁶, si tradusse nel fiorire di studi sui canti popolari/folclorici delle diverse province. La maggior parte degli interpreti cresciuti alla fine degli anni Sessanta si eclissò. La repressione delle forme artistiche più sperimentali e di quelle troppo vicine ai modelli occidentali fu accompagnata da un tentativo di normalizzazione. Nel 1977 fu inaugurato il festival Cântarea României, che si svolgeva ogni tre anni. Secondo le ricostruzioni, Ceaușescu ne avrebbe deciso e autorizzato l'allestimento dopo un dialogo con lo scrittore Octavian Paler, che era stato a Roma ed era stato colpito proprio da Sanremo. Nella manifestazione romena confluirono stili diversi, incluse formazioni che risentivano influenze più rock, ma sempre nel solco di una tradizione che eliminava le musicalità più sperimentali. L'intento del dittatore era che lo spettacolo ricalcasse le celebrazioni elefantache a cui aveva assistito nel suo viaggio in Corea del Nord nel 1971: per questo lo fece allestire allo stadio. Era il segno della chiusura verso cui il regime procedeva, in un anno terribile per il Paese. In febbraio un gruppo di dissidenti guidato da Paul Goma aveva denunciato la violazione dei diritti umani con una lettera aperta alla riunione della CSCE a Belgrado; il mese dopo un disastroso terremoto aveva colpito il distretto di Vrancea e provocato 1500 morti e danni in un'area molto vasta; a giugno proprio durante un concerto era esplosa la rabbia del pubblico a causa di un sovraffollamento allo stadio di Bucarest e c'erano stati scontri con la polizia e slogan contro il regime; in agosto, infine, era scoppiato il primo sciopero organizzato dei minatori in varie città, inclusa la capitale. Tutti questi elementi e un clima di distensione tra le due superpotenze che rendeva meno interessante agli occhi degli occidentali la presenza di un regime che cercava autonomia dall'Unione Sovietica, spinsero Ceaușescu a isolarsi sempre di più.

⁶⁶ K. Verdery, *National Ideology Under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania (Society and Culture in East-Central Europe)*, Berkeley, 1991.

5. Conclusioni

Nel suo saggio Madigan Fichter ha proposto l'interpretazione che in Romania si possa parlare di un movimento giovanile di protesta costruito intorno alla condivisione di una cultura ispirata a canoni culturali di rottura come quelli impostati sull'influenza di tendenze musicali occidentali, tra le quali un ruolo centrale avrebbero avuto jazz, pop e rock. Questa interpretazione si basa su alcuni elementi indubbiamente fondati: esperienze come quella di Cornel Chiariac dimostrano che quando la cultura di massa occidentale veniva esibita come bandiera ideologica la reazione del regime la trasformava in un'espressione di dissenso. Fichter cita anche un momento in cui si registrò una reazione collettiva contro le regole imposte dal partito: la cosiddetta contestazione di Natale del 1968. Gli studenti universitari protestarono contro la scelta del regime di negare le vacanze natalizie e in quell'occasione non si limitarono a richieste relative alla loro condizione di vita nel contesto universitario, ma invocarono diritti e libertà, organizzando un corteo per le strade di una Bucarest innevata al quale si unirono anche musicisti e persone comuni che intonarono canti natalizi⁶⁷. L'autrice ritiene dunque che sia esistito in Romania un «vibrant countercultural and dissident movement»⁶⁸ che traeva ispirazione dai valori delle contemporanee proteste in Occidente ed era marcatamente antisocialista, pur promuovendo istanze di sinistra. Delle analoghe manifestazioni che si registrarono negli Stati Uniti e nell'Europa occidentale, quindi, secondo la sua interpretazione si riprendeva soprattutto il contenuto politico.

Gli autori dei saggi raccolti in *Tineri și tineretul în epoca comunistă* insistono di più sull'elemento comune di rottura con la generazione dei padri e delle madri, di cui non condividevano più i valori. Le due interpretazioni non sono incompatibili, come dimostra il fatto che Fichter stessa ricorda come su organi di stampa legati al mondo giovanile come "Viața Românească" comparissero riflessioni sulla difficoltà nel rapporto coi professori e richieste di un'università adatta alle nuove generazioni. Qualcosa di molto simile, quindi, agli argomenti usati dagli studenti italiani nelle loro proteste a Roma, Torino, Trento. Questo differenziava

⁶⁷ M. Fichter, *Rock*, pp. 567-568.

⁶⁸ Ivi, p. 567.

la protesta del 1968 da quella che si era svolta 12 anni prima e che invece aveva contenuti esclusivamente politici⁶⁹.

Alla fine degli anni Sessanta il panorama giovanile stava maturando una cultura ricca ed originale, di cui la critica al regime comunista era solo un aspetto. Il rapporto con il sistema politico stesso va compreso nella sua complessità. Fu il cambiamento del regime a favorire la maturazione di una cultura giovanile nuova, fondata su canoni artistici e su ideali diversi rispetto a quelli della generazione precedente. L'apertura voluta da Gheorghiu-Dej e Ceaușescu aveva in effetti permesso la circolazione di quei prodotti che poi erano stati fatti propri dai giovani.

Fino al 1971 il regime stesso aveva autorizzato e incoraggiato una discussione più aperta e persino forme artistiche meno rigide. Persino nella moda, come si è visto, si era favorita una certa libertà nello stile. I gruppi rock più apprezzati dal pubblico giovanile, a partire dai Phoenix, non operavano nella clandestinità. Questo gruppo, come altri, accumulò un successo crescente, vinse premi, fece tournée in Romania e fuori dalla Romania. Fu autorizzata a suonare a Belgrado, a Budapest e anche in Belgio⁷⁰.

Fichter sostiene che la controcultura romena nacque ai margini della cultura ufficiale. Si potrebbe piuttosto dire che essa nacque dentro la cultura ufficiale, fu una parte della cultura ufficiale, fino a un certo punto. Quando Fichter scrive che alcuni film romeni di quegli anni rappresentano una forma di controcultura perché rompono con i canoni del realismo socialista non considera che era stato il comunismo romeno in quegli anni a mettere da parte i canoni del socialismo ortodosso e aveva invitato a fare altrettanto alla società.

L'omologazione della cultura giovanile romena a cultura di protesta *tout court* rischia di isolarla troppo da quelle contemporanee e anche guardando all'interno appare riduttiva. Essa non consente di valutare adeguatamente i fattori che le consentirono di nascere e svilupparsi, ma paradossalmente depotenziano anche la sua forza come fattore di contestazione dopo il 1970. Questo, infatti, è un altro aspetto poco valorizzato nelle ricerche esistenti. Il 1971 è un momento di rottura fondamentale nella storia romena, identificato con le tesi di luglio.

Tra il 1971 e il 1977 già la cultura pop giovanile non si muoveva più ai mar-

⁶⁹ S. Covaci, *Persecuția*.

⁷⁰ N. Covaci, *Interviuri*.

gini del regime. Essa era diventata autentica controcultura. Sul fatto che fosse anche una forma di dissenso esiste qualche dubbio in più. Se prendiamo i Phoenix la musica degli anni 1971-1977, che è la più originale e creativa, si concentra su un'elaborazione culturale e punta moltissimo sul recupero delle tradizioni popolari e folcloristiche. La politica restava abbastanza ai margini. Dopo il 1977 si può dire che quel tipo di cultura ebbe uno spazio residuale, anche perché i protagonisti scomparvero, smisero di lavorare o se ne andarono all'estero.

Bibliografia

- A fi cineast militant*, in «Cinema», 1° ottobre 1971, p. 3.
- M. Anton, *România socialistă la aspozeul destinderii. Turism și turiști într-o lume globală (1970-1980)*, in «Studii și Materiale de Istorie contemporană», vol. 20, 2021, pp. 88-110.
- F. Bălănescu, *Cornel Chiriac (1942-1975)*, in «Arhivele Totalitarismului», 3-4, pp. 234-237
- F. Banu - Liviu Țăranu, *Aprilie 1964. „Primăvara de la București”. Cum s-a adoptat „Declarația de independență” a României?*, București, 2004.
- B. Barbu, *Vin americanii? Prezența simbolică a Statelor Unite în România Războiului Rece: 1945-1971*, București, 2006.
- P. Berman, *A Tale of Two Utopias: The Political Journey of the Generation of 1968*, New York, 1997
- I. Boca, *1956-Un an de ruptură. România între internaționalismul proletar și stalinismul antisovietic*, București, 2001.
- A. Bulboacă, *Researching Festivals – A New Branch of Cultural and Psychological Studies?*, in «Journal of Romanian Literary Studies», 36/2024, pp. 1177-1183.
- A. Burakowski, *Dictatura lui Nicolae Ceaușescu (1965-1989). Geniul Carpatilor*, Iași, 2011
- Calda recunoștință partidului*, in «Femeia», 1° agosto 1971, pp. 9-10.
- S. Cavazza, *Nazione, nazionalismo e folklore. Italia e Germania dall'Ottocento a oggi*, Bologna, 2024
- N. Ceaușescu, *Propuneri de măsuri pentru îmbunătățirea activității politico-ideologice, de educare marxist-leninistă a membrilor de partid, a tuturor oamenilor muncii*, București, 1971.
- E. Copilaș, *Națiunea socialistă: politica identității în Epoca de Aur*, Iași, 2015.
- I. Cornea, *Interviu cu Erich Segal despre «Love Story»*, in «Cinema», 1° agosto 1971, p. 41
- N. Covaci, *Interviuri (1971-2016)*, București, 2017.
- S. Covaci, *Persecuția. Mișcarea studențească anticomunistă. București, Iași (1956-1958). Nume de cod „Frăția paleolitică”. Documente din Arhiva Securității*, București, 2006.
- M. Croitor, *România și conflictul sovieto-chinez (1956-1971)*, Cluj-Napoca, 2014.
- M. Croitor - S. Borșa, *Triunghiul suspiciunii: Gheorghiu-Dej, Hrușciov și Tito (1954-1964)*, Cluj-Napoca, 2014.
- D. Deletant, *Ceaușescu and the Securitate Coercion and Dissent in Romania, 1965-1989*, Abingdon, 1995
- E. Denize, *Istoria Societății Române de Radiodifuziune*, vol. III, București, 2002

- Din Raportul final "Analiza dictaturii comuniste din România", in «Memoria», n. 80, 3/2012, pp. 117-119.*
- Ei despre ei: Shirley MacLaine: «Să nu cazi de pe munte», in «Cinema», 1° settembre 1971, p. 42*
- S. Faur, Cine hotărăște ce se poartă [Chi decide cosa si indossa?], in «Femeia», n. 1, gennaio 1965, pp. 3-4.*
- «Femeia», n. 4, aprile 1968, p. 1.*
- M. Fichter, Rock and Roll Nation: Counterculture and Dissent in Romania 1965-1975, in «Nationalities Papers», vol. 39, Issue 4, July 2011, pp. 567-585.*
- D. C. Fotea - F. Lungu, Disco. Ghid rock, București, 1977.*
- M. Gotor, Generazione Settanta. Storia del decennio più lungo del secolo breve 1966-1982, Torino 2022*
- Industria în pas cu moda, in «Femeia», n. 1, gennaio 1968, p. 4.*
- B. Jitea, Cinema în RSR. Conformism și disidență în industria ceașista de film, Iași, 2021.*
- L'Europa e il suo Sud-est. Percorsi di ricerca. Contributi italiani all'XI Congresso Internazionale dell'Association Internationale d'Études du Sud-est Européen Sofia, 31 agosto - 4 settembre 2015, a cura di A. D'Alessandri - F. Guida, Roma, 2015.*
- A. Mamina, Cănaclul Flacăra, Târgoviște 2020.*
- A. Matei, The Golden Stag Festival in Ceaușescu's Romania (1968-1971), in «View. Journal of European Television History and Culture», vol. 1, 2/2013, pp. 18-24.*
- A. Moldovan, Note de drum. Călătorie pe glob. Itinerar parizian, in «Femeia», n. 1, gennaio 1965, p. 26*
- M. Nițescu, Sub zodia proletcultismului/Dialectica puterii, București, 1995.*
- G. Péteri, Nylon Curtain - Transnational and Transsystemic Tendencies in the Cultural Life of State-socialist Russia and East-Central Europe, in «Slavonica», Vol. 10, No. 2, November 2004, pp. 113-123.*
- T. Rotariu - L. Dumănescu - M. Hărăguș, Demografia României în perioada postbelică (1948-2015), Iași, 2017.*
- Secvențe, in «Cinema», n. 8, agosto 1963, p. 28.*
- V. Silvestru, Dezacord: Pe cînd festivalul național de film?, in «Cinema», 1° ottobre 1971, p. 19*
- M. Sitariu, Rezistența antcomunistă. Timișoara 1956, București, 1998.*
- Suvenir din București, in «Cinema», n. 4., aprile 1968, p. 11.*
- M. Udrescu, Metronom '70. Cornel Chiriac în documentele Securității, București, 2015*
- Tineri și tineret în România socialistă. Identitate, ideologie și dinamici socio-culturale, a cura di M. Anton - B. C. Iacob - C. Vasile, Târgoviște, 2022.*
- C. Vasile, Viața intelectuală și artistică în primul deceniu al regimului Ceaușescu 1965-1974, București, 2014.*
- K. Verdery, National Ideology Under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania (Society and Culture in East-Central Europe), Berkeley, 1991.*
- A. Vasiliu, "Bomba" Metronom, in <http://nmion.cher-alice.fr>. Ultima consultazione 18 marzo 2025*
- <https://www.criticatac.ro/cateva-amintiri-la-moartea-lui-adrian-paunescu>, cit. in Ivi, pp. 21-22.
- <https://www.monitorfg.ro/2023/03/05/brasov-5-martie-68-cum-s-a-nascut-cerbul-de-aur-ade-varata-poveste-a-festivalului-de-acum-55-de-ani/>. Ultima consultazione 11 marzo 2025.
- <https://www.youtube.com/watch?v=WfWsTskDrsc>. Ultima consultazione 28 marzo 2025.

Giovanna Cigliano

Rossija i Evropa di Nikolaj Danilevskij:
«*the most important nineteenth-century book*»
nella Russia post-sovietica¹

1. *Rossija i Evropa*

Nel 1869 la rivista Pietroburghese «Zarja» pubblicava a puntate, secondo la consuetudine pubblicistica in voga nella Russia zarista, il lavoro di Nikolaj Danilevskij intitolato *La Russia e l'Europa. Sguardo sui rapporti culturali e politici tra il mondo slavo e il mondo germanico-romano*; due anni dopo, nel 1871, *Rossija i Evropa* uscì in volume². Un celebre scrittore dell'epoca, Fedor Dostoevskij, non esitò a definire il lavoro di Danilevskij come «il futuro libro di consultazione per tutti i russi»³. Un influente filosofo invece, Vladimir Solov'ev, lo criticò pubblicamente, e nella corrispondenza privata giunse a definirlo, con espressione certamente discutibile, «il Corano di tutti i mascalzoni e gli stupidi»⁴. Dopo la morte dell'autore, avvenuta nel 1885, il libro ebbe tre riedizioni, nel 1888, 1889 e 1895, e poi non fu più ripubblicato per quasi un secolo⁵.

Una nuova edizione di *Rossija i Evropa* ha visto la luce in Russia solo nel 1991, in un contesto storico, politico e culturale profondamente mutato. Danilevskij era stato sepolto in Crimea nella proprietà di famiglia a Mšatka, vicino Foros, e durante gli anni Trenta del Novecento la sua tomba fu ricoperta di cemento e poi venne costruito in quell'area un campo sportivo. All'inizio del 1991, mentre Gorbacëv affrontava la crisi sistemica sfociata nella dissoluzione dell'Unione Sovietica, nella redazione che curava i programmi culturali della televisione della

¹ S.M. Woodburn, *Translator's introduction*, p. XXV.

² N. Danilevskij, *Rossija i Evropa. Vzgljad na kul'turnye i političeskie otnošenija Slavjanskogo mira k Germano-Romanskomu* (1871).

³ Cit. in A. Efremov, *Padučie zvezdočki (Priloženie)*, p. 403.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cfr. A. Venturi, *I «tipi storico-culturali»*, p. 593.

Crimea maturò l'idea di girare un film sul luogo di sepoltura di Danilevskij⁶. In seguito, nel maggio 1996, quando la Crimea era ormai parte dello Stato ucraino indipendente, il cemento fu rimosso dalla tomba, fu collocata una croce e l'anno seguente posta una pietra commemorativa dedicata alla memoria «del grande filosofo e scienziato slavo Nikolaj Jakovlevič Danilevskij»⁷.

Danilevskij era una singolare figura di scienziato connotata da un orientamento politico panslavista ricco di suggestioni intellettuali di matrice slavofila, che nutriva inoltre simpatie per il socialismo fourierista. Aveva frequentato saltuariamente in gioventù a San Pietroburgo il Circolo dei *petraševcy*, i cui seguaci (tra gli altri vi erano anche Dostoevskij e V. Belinskij) si riunivano dal 1845 settimanalmente a casa di M. Petraševskij per discutere del socialismo utopistico francese, in particolare del pensiero di Fourier, e nel 1849 fu anche arrestato insieme agli altri quando il circolo fu smantellato dalle autorità zariste. Dopo quattro mesi di reclusione nella fortezza di Pietro e Paolo fu inviato al confino nella provincia di Vologda e poi di Samara, e fu in questo periodo che cominciò a sviluppare i propri studi sul clima finalizzati al miglioramento del lavoro agricolo. Botanico di formazione, dedicò poi parte significativa del proprio lavoro sul campo allo studio della pesca nei laghi e mari dell'impero, e nel 1857 fu assunto dal ministero dei Possedimenti statali, finendo per diventare uno degli artefici della riforma per la legislazione ittica varata da Alessandro II. Egli trovò una prematura morte per infarto, all'età di 63 anni, proprio durante una faticosa spedizione condotta tra le montagne del Caucaso allo scopo di indagare sul calo di pescosità del lago Gokcha (oggi lago Sevan, Armenia).

Nel 1863-67 Danilevskij aveva condotto la propria missione scientifica più ampia e articolata, per conto sia del governo che della Società geografica: il primo gli aveva commissionato un'indagine sulla pesca nel mar Nero e nei suoi affluenti, la seconda gli aveva richiesto una ricognizione fisico-geografica della stessa area. In vista di questi obiettivi egli portò a compimento ben sei spedizioni sul campo: intorno al mare di Azov, sul Dnepr, sul Manyč (affluente del Don), intorno al mar Nero, nel Kuban e sul Danubio, e per i notevoli risultati conseguiti nella raccolta di dati geografici e geologici fu premiato dalla Società Geografica

⁶ S. Kiselev, *Pamjat' o N.Ja. Danilevskom v Krymu*, p. 297.

⁷ A. Efremov, *Stezja Nikolaja Danilevskogo*, p. 17.

con l'onorificenza più alta, la medaglia di Costantino⁸. Fu proprio «nei tranquilli mesi invernali di questi anni» che Danilevskij «scrisse *Rossija i Evropa*»⁹.

Si tratta di un'opera che, riflettendo la complessità degli interessi intellettuali e della visione del mondo del suo autore, si presta a diversi livelli di lettura: politico, geopolitico, tipologico-scientifico, culturologico. Il primo capitolo, intitolato «Gli anni 1864 e 1854. In luogo dell'introduzione»¹⁰, affronta il tema delle differenti posture adottate dalle grandi potenze d'Europa per affrontare due questioni di politica internazionale venute al pettine in quegli anni: il conflitto franco-russo-ottomano per la gestione dei luoghi santi che era stato all'origine della guerra di Crimea (1853-56) e la guerra di Prussia e Austria alla Danimarca per la questione dei ducati danesi dello Schleswig-Holstein (1864, la prima delle tre guerre vittoriose sfociate nell'unificazione tedesca sotto l'egida della Prussia di Bismarck). Nel primo caso, rimarca Danilevskij, si è formata una coalizione europea che ha deciso di infliggere una dura lezione alla Russia, nel secondo caso l'attacco a un piccolo paese sovrano sferrato dalle potenze germaniche non ha dato luogo a nessuna apprezzabile reazione. Le sue argomentazioni sono volte a mettere in evidenza il “doppio standard” adottato dalle potenze europee ed è da questa constatazione che egli fa partire la propria riflessione intorno ai rapporti tra Russia ed Europa.

Il secondo capitolo del libro si intitola «Perché l'Europa è nemica della Russia?» ed è dedicato alla confutazione delle rappresentazioni della Russia come minacciosamente espansiva all'estero e dispotica e liberticida all'interno che erano in voga presso le élite e le opinioni pubbliche europee, soprattutto a partire dal 1831, quando la repressione della rivolta a Varsavia aveva alimentato il flusso dell'emigrazione polacca nelle capitali europee¹¹. Danilevskij conclude il capi-

⁸ R.E. MacMaster, *Danilevsky. A Russian Totalitarian Philosopher*, p. 101. Il libro di MacMaster, pubblicato negli anni Sessanta del Novecento, è ancora un utile strumento per la ricostruzione della biografia di Danilevskij. Meno convincente, dal punto di vista di chi scrive, è la cornice teorica adottata dall'autore, che si serve della categoria di «totalitarismo intellettuale» e prova ad applicarla a pensatori dell'Ottocento europeo e russo, tra i quali appunto Danilevskij, che, numerosi, diventerebbero così precursori del totalitarismo politico novecentesco.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ N. Danilevskij, *Rossija i Evropa* (2011), pp. 12-32.

¹¹ Sulla rilevanza dell'emigrazione polacca nell'alimentare la propaganda anti-russa in Europa cfr. G. Cigliano, *I mutevoli confini dell'Europa*, pp. 169-171.

tolo irridendo coloro che adducono a giustificazione dei pregiudizi anti-russi la scarsa conoscenza della Russia, l'ignoranza che ancora dominerebbe negli ambienti europei: «l'Europa non sa perché non vuole sapere», scrive, e la verità è che «l'Europa non ci riconosce come appartenenti a essa. Essa vede nella Russia e in generale negli slavi qualcosa di profondamente alieno, e al tempo stesso qualcosa che potrebbe servirle come materiale grezzo dal quale trarre i propri profitti, così come li ricava dalla Cina, dall'India, dall'Africa»¹².

Danilevskij affronta poi nel capitolo terzo la questione se la Russia appartenga o meno all'Europa, e mette in chiaro che ritiene non corretti gli approcci che si richiamano al dato geografico per dare una risposta a questa domanda, dal momento che in senso stretto, precisa, l'Europa come entità geografica a sé stante «non esiste affatto», e costituisce piuttosto «la penisola occidentale dell'Asia», che «in via di principio non si distingue da quest'ultima più di quando non facciano altre penisole asiatiche», come ad esempio il sub-continente indiano¹³.

Per definire l'Europa, e quindi la relazione con essa della Russia, argomenta Danilevskij, ci si deve porre piuttosto sul piano «storico-culturale»¹⁴. Più avanti, alla fine del quarto e nel quinto capitolo, egli procederà a illustrare la teoria che lo ha reso un autore d'obbligo nelle opere dedicate al pensiero storico e sociologico russo ottocentesco: la storia dell'umanità può essere interpretata come il succedersi di dieci «*kul'turno-istoričeskie tipy*» (tipi storico-culturali), definibili anche come «*samobytnye civilizacii*» (civiltà autonome/singolari/originali), – egiziano, cinese, assiro-babilonese-fenicio, indiano, iraniano, ebraico, greco, romano, neo-semita o arabo, e germanico-romanico o europeo – ciascuno dei quali ha le proprie caratteristiche. Egli individua quattro principali ambiti dell'attività culturale – religioso, scientifico-artistico, politico, economico-sociale – e descrive i diversi tipi-storico culturali anche a partire dai successi di ciascuno in uno o più ambiti, e dai rispettivi cicli vitali¹⁵. Ne discende una visione imperniata

¹² N. Danilevskij, *Rossija i Evropa*, pp. 65-66.

¹³ Ivi, p. 74. Cfr. il commento di Mark Bassin a riguardo: «per Danilevskij non esisteva modo più efficace per demolire la risplendente aureola dell'Europa di quello di declassarla allo status di mera propaggine “naturale” proprio della regione sulla quale si riteneva dovesse primeggiare», in M. Bassin, *Russia between Europe and Asia*, p. 10.

¹⁴ N. Danilevskij, *Rossija i Evropa*, p. 74.

¹⁵ Si possono aggiungere due tipi americani -messicano e peruviano – che però «sono morti di morte violenta e non sono riusciti a completare il proprio sviluppo», ivi, p. 110.

sull'idea del pluralismo delle civiltà, considerata precorrimiento delle concezioni di Oswald Spengler e Arnold J. Toynbee, che rifiuta l'adozione di un principio gerarchico e contesta ogni pretesa universalistica, ogni candidatura di questa o quella civiltà a rappresentare il compimento e il fine della storia universale.

Per Danilevskij l'Europa si identifica, «né più, né meno», con il tipo germanico-romanico (*germanskij-romanskij*)¹⁶, dal momento che le civiltà antiche greca e romana (*grečeskaja i rimskaja*) sono tipi storico-culturali a sé stanti, che hanno accomunato i paesi del bacino mediterraneo indipendentemente dalla loro collocazione continentale africana, asiatica, europea. In proposito, e qui si fa sentire la voce dello studioso del clima e delle specificità territoriali ambientali, botaniche e faunistiche, egli sostiene che «la divisione in parti della terra è artificiosa», e che «l'unico criterio» davvero rilevante da prendere in considerazione è costituito dalla «contrapposizione tra mare e terraferma»¹⁷.

Se la civiltà europea coincide con il mondo germanico-romanico ne discende che la risposta sul piano storico-culturale alla domanda se la Russia appartenga o meno all'Europa è chiara: «con rammarico o con soddisfazione, per fortuna o per sfortuna, no, non le appartiene»¹⁸. Il passo successivo dell'argomentazione di Danilevskij è sintetizzato dall'eloquente interrogativo che costituisce il titolo del capitolo quarto di *Rossija i Evropa* – «la civiltà europea si identifica o meno con quella panumana (*obščeečelovečeskij*)?» – al quale egli risponde mettendo in discussione le rappresentazioni binarie ed essenzialiste delle polarità Occidente/Oriente, Europa/Asia. Constatando la propensione diffusa, anche presso i popoli slavi, a non riconoscere la parzialità e la limitatezza che rende il tipo germanico-romanico o europeo equivalente agli altri tipi storico-culturali, Danilevskij la imputa a tre radicati «pregiudizi»: l'idea di progresso; la concezione del rapporto tra nazionale e universale, che egli discute ampiamente nel capitolo sesto criticando l'approccio degli occidentalisti e sottoscrivendo quello degli slavofili; la dicotomia tra «gli assiomi storico-geografici» di «Oriente e Occidente, Europa e Asia». Danilevskij ha già illustrato i motivi per cui ritiene la ripartizione delle ter-

¹⁶ Ivi, p. 74. A nostro avviso questa traduzione più letterale è preferibile rispetto a quella di solito adottata (romano-germanico), che non enfatizza adeguatamente la distinzione tra romano (antico) e romanico (medievale), ben rilevante per comprendere il ragionamento di Danilevskij.

¹⁷ Ivi, p. 89. Sul carattere artificiale delle divisioni tra continenti cfr. anche ivi, pp. 69-70.

¹⁸ Ivi, p. 75.

re emerse tra continenti, in particolare la distinzione tra Europa e Asia, artificiosa e scientificamente infondata; e proprio alle scienze come geologia e paleontologia si richiama per rimarcare l'inconsistenza scientifica di una distinzione qualitativa tra Occidente e Oriente nella vita degli esseri umani. Ma anche qualora volessimo riconoscere la legittimità di tale polarità, argomenta, non potremmo ricavarne alcuna regolarità sul destino dell'umanità: «il progresso non costituisce un esclusivo privilegio dell'Occidente o dell'Europa, così come la stasi non è un marchio esclusivo dell'Oriente e dell'Asia»¹⁹. L'appartenenza a questi ultimi «non può essere considerata in quanto tale segno di arretratezza»²⁰.

Secondo Danilevskij la civiltà europea avrebbe conosciuto la sua fase di maggior splendore durante l'età moderna, mentre nel corso dell'Ottocento, nonostante le apparenze, sarebbe già iniziato il suo declino, certificato dall'emergere a partire dal 1848 di nuove forze votate alla sua distruzione. Si percepisce in queste affermazioni la eco delle rappresentazioni dell'Europa occidentale post-quarantottesca come atomizzata, decadente e priva di vitalità offerte da pensatori ispirati dallo slavofilismo e dalla dottrina della “nazionalità ufficiale”, ed in effetti Danilevskij riconosce apertamente il proprio debito intellettuale verso queste correnti di pensiero; nel capitolo settimo, intitolato «Va in putrefazione l'Occidente?», egli afferma: «la concezione espressa dagli slavofili a proposito dell'Occidente in putrefazione mi sembra assolutamente fondata»²¹.

A tale pessimistica diagnosi sull'Europa si associa talvolta, soprattutto quando le inclinazioni slavofile virano in direzione del conservatorismo nazionale e/o del panslavismo, l'idea della minaccia rappresentata dall'«Occidente collettivo»²² e del pericolo che l'influenza occidentale diventi preponderante in Russia: «per P. Ševyrev l'Occidente è “una terribile malattia contagiosa”; per M. Katkov, una pericolosa alternativa da contrastare con un più assertivo richiamo ai valori specifici dell'identità russa; per K. Leont'ev, un'infezione dalla quale tenersi alla larga»²³.

¹⁹ Ivi, p. 93.

²⁰ Ivi, p. 94.

²¹ Ivi, p. 200.

²² L'espressione, divenuta oggi di attualità nel discorso pubblico russo per rappresentare il “nemico” organizzato nelle Alleanze occidentali, è stata originariamente coniata appunto nel dibattito ottocentesco, con riferimento all'Europa. Cfr. A. Tuminez, *Russian Nationalism*, p. 71.

²³ G. Cigliano, *L'immagine dell'Occidente nell'Impero degli zar*, p. 82.

Danilevskij conia un termine specifico per definire la «malattia che già da un secolo e mezzo ha contagiato la Russia»: «evropejničan'e», che possiamo tradurre con «europeizzazione» solo a patto di tener presente che egli non utilizza la parola che di solito associamo a questa traduzione, vale a dire *evropeizacija*. Il capitolo undicesimo di *Rossija i Evropa* è appunto intitolato «Evropejničan'e – la malattia della vita russa»²⁴, e le varie manifestazioni di quest'ultima sono riconducibili secondo Danilevskij a tre categorie: «la distorsione dello stile di vita del popolo e la sostituzione delle sue forme con forme estranee, straniere»; «il prendere a prestito varie istituzioni straniere per trapiantarle sul suolo russo»; il guardare «alle relazioni e alle questioni sia interne che esterne della vita russa da un punto di vista straniero ed europeo»²⁵.

Nella parte finale del libro Danilevskij sviluppa il suo approccio, ispirato dallo slavofilismo, dalla critica all'occidentalizzazione/europeizzazione della Russia e dall'idea del pluralismo delle civiltà e della non appartenenza della Russia all'Europa, nella direzione dell'elaborazione di un vero e proprio ambizioso programma panslavo, che ha reso *Rossija i Evropa* un importante riferimento culturale per il panslavismo russo. Quest'ultimo comincia a fiorire negli anni Sessanta, dopo la sconfitta russa nella guerra di Crimea, e poi giunge al culmine della propria influenza politica nel corso degli anni Settanta dell'Ottocento²⁶. Danilevskij ragiona intorno alla «questione d'Oriente» nei capitoli dodicesimo e tredicesimo, soffermandosi anche sul ruolo dell'Impero asburgico e sull'austro-slavismo. Nel quattordicesimo capitolo, intitolato «Car'grad» e introdotto da alcuni versi in epigrafe di Fedor Tjutčev, egli affronta la questione di Costantinopoli, sulla cui collocazione geo-storica e geopolitica scrive: «non esiste sulla terra un altro crocevia di vie mondiali del genere»²⁷, e «nessun mutamento delle rotte commerciali, nessun ampliamento del teatro storico possono ridimensionare il suo ruolo»²⁸. Sono quattro i nomi di questa città unica, scrive Danilevskij: Bisanzio

²⁴ N. Danilevskij, *Rossija i Evropa*, pp. 315-359.

²⁵ Ivi, p. 321.

²⁶ Cfr. H. Kohn, *Pan-slavism*, in particolare le pp. 190-209. Si veda inoltre A. Tuminez, *Russian Nationalism*, pp. 57-113, e M. Boro Petrovich, *The Emergence of Russian Panlavism*, pp. 264-282.

²⁷ N. Danilevskij, *Rossija i Evropa*, p. 438.

²⁸ Ivi, p. 440.

e Costantinopoli appartengono al passato storico greco e romano; Istanbul è la denominazione del presente turco, che avrebbe però carattere episodico e contingente, dal momento che il futuro nome sarà il termine slavo Car'grad, poiché la città è destinata «ad appartenere a chi continuerà a incarnare l'idea al servizio della quale è stato un tempo l'Impero romano d'Oriente», come «contrappeso all'Occidente, come embrione e centro di una distinta sfera storico-culturale»²⁹.

Nell'affermare che sarà necessariamente la Russia a sottrarre Costantinopoli all'impero ottomano Danilevskij precisa che sarebbe un grave errore incorporare la città nell'Impero zarista: «Car'grad dovrà diventare la capitale non della Russia, ma di tutta l'Unione panslava»³⁰, guidata dalla Russia, e però organizzata in modo tale da garantire, attraverso una struttura federale, la libertà di tutti i popoli slavi nel segno della reciprocità. All'Unione panslava (*Vseslavjanskij sojuz*) è dedicato anche il capitolo quindicesimo del libro, mentre il sedicesimo, intitolato «La lotta», definisce il conflitto con l'Europa «inevitabile in un più o meno lontano futuro»³¹, tanto più per il fatto che «l'Europa ci è nemica non casualmente, ma essenzialmente»³². Nel capitolo finale – «il tipo storico-culturale slavo. In luogo della conclusione» – Danilevskij si sofferma sull'undicesimo tipo storico-culturale, appunto quello slavo, del quale per il momento «la Russia è l'unico rappresentante indipendente»³³. Destinato a fiorire pienamente nel futuro a fronte del declino del tipo germanico-romanico, il tipo slavo è per Danilevskij capace di grandi realizzazioni e successi in tutti e quattro gli ambiti della cultura: «possiamo nutrire la fondata speranza» – conclude – che esso per la prima volta giunga a rappresentare pienamente «la sintesi di tutti gli aspetti dell'attività culturale nel senso ampio di questa parola»³⁴.

L'orizzonte panslavista, già così ben delineato in *Rossija i Evropa*, si dispiega ulteriormente nella pubblicistica politica che Danilevskij firma nel 1871-79, durante il periodo sfociato nella vittoriosa guerra russo-turca e poi negli insuccessi politico-diplomatici del Congresso di Berlino, quando le potenze europee

²⁹ Ivi, p. 447.

³⁰ Ivi, p. 461.

³¹ Ivi, p. 523.

³² Ivi, p. 532.

³³ Ivi, p. 576.

³⁴ Ivi, p. 611.

si impegnano a ridimensionare sui tavoli della diplomazia le vittorie militari conseguite sul campo dalla Russia nei Balcani. In particolare tre sono i contributi dedicati alla politica estera: *La Russia e la guerra franco tedesca. Integrazione al libro «Rossija i Evropa»* («Zarja», 1871), dedicato alle conseguenze della sconfitta della Francia e dell'ascesa della potenza tedesca sul rapporto tra Russia, mondo slavo ed Europa (Danilevskij adombra la futura alleanza franco-russa funzionale ad arginare le ambizioni tedesche, dal suo punto di vista letali per l'intero mondo slavo); *La guerra per la Bulgaria* («Russkij mir», 1877-78), contributo che ha le dimensioni di un piccolo libro, sulle premesse storiche e le implicazioni della guerra russo-turca, considerata da Danilevskij come il primo indispensabile passo verso la soluzione della questione d'Oriente, vale a dire verso l'emancipazione dei popoli slavi dal dominio imperiale turco e il loro avvicinamento politico alla Russia; e *Guai ai vincitori* («Russkaja Reč', 1879), incentrato sulla sconfitta politico-diplomatica subita al Congresso di Berlino innanzitutto per volontà dell'Inghilterra, vero nemico, insieme all'Europa, della Russia, che erroneamente, scrive Danilevskij, ha creduto di aver combattuto solo contro i turchi nella guerra divampata nel 1877. Questi saggi erano confluiti in origine nella *Raccolta di articoli politici ed economici di N. Danilevskij* curata da Nikolaj Strachov nel 1890³⁵, e dopo la fine dell'Unione Sovietica sono stati ripubblicati nel 1998 in una raccolta a cura di A. Efremov, intitolata *Guai ai vincitori*³⁶.

Intorno all'opera di Danilevskij si sviluppò in epoca tardo imperiale un vivace dibattito, che vide fronteggiarsi estimatori e critici, i primi ascrivibili al campo slavofilo e nazionale, i secondi all'area liberale e progressista. Convinto sostenitore delle tesi di Danilevskij era Nikolaj Strachov, pubblicista, filosofo e critico letterario riconducibile all'orientamento intellettuale del *počvenničestvo*³⁷, che ricopriva un ruolo di primo piano nella rivista mensile pietroburghese di ispirazione slavofila «Zarja»³⁸, dove appunto era stato pubblicato a puntate nel 1869

³⁵ *Sbornik političeskich i ekonomičeskich statej.*

³⁶ N. Danilevskij, *Gore pobediteljam.*

³⁷ Si trattava di un movimento letterario e culturale che propugnava il "ritorno al suolo" dell'*intelligencija* russa nel senso dell'avvicinamento al popolo, criticava gli orientamenti individualistici di matrice occidentalista, supportava l'idea di un percorso distinto della Russia rispetto ai modelli offerti dall'Europa occidentale.

³⁸ La rivista ebbe vita breve – 1869-1972 – ma sulle sue pagine furono pubblicate opere im-

Rossija i Evropa. Dopo la morte di Danilevskij fu proprio Strachov, al quale era stata lasciata la proprietà intellettuale dell'opera, a curarne la riedizione nel 1888. Nel saggio introduttivo posto come Prefazione a questa terza edizione, ripubblicato nelle edizioni successive con il titolo *La vita e l'opera di N.N. Danilevskij*³⁹, Strachov offriva una valutazione altamente positiva del lascito intellettuale di Danilevskij, e a proposito di *Rossija i Evropa* scriveva:

certamente deve essere ricondotto a quella scuola della nostra letteratura definita come slavofila, dal momento che questo libro è fondato sull'idea della *samobytnost* (originalità/peculiarità) spirituale del mondo slavo. Inoltre il libro affronta tale questione così profondamente e compiutamente da poter essere definito come un vero catechismo oppure un codice dello slavofilismo⁴⁰.

Uno dei rappresentanti più autorevoli della *vseobščaja istorija* (storia universale) universitaria di orientamento liberal-democratico, Nikolaj Kareev, dedicò un ampio saggio a *Rossija i Evropa* in occasione della sua quarta edizione (1889)⁴¹, che era stata arricchita, per iniziativa di Strachov, dall'inserimento di un ampio contributo dedicato all'opera di Danilevskij scritto l'anno prima da un altro esponente dell'*intelligencija* accademica, il professore di storia russa Konstantin Bestužev-Rjumin, estimatore di *Rossija i Evropa* sin dall'inizio degli anni Settanta. Egli aveva reagito negativamente alle critiche di V. Solov'ev e in generale alla ricezione complessivamente poco benevola dell'opera negli ambienti dell'*intelligencija* russa, ispirata, a suo avviso, dalla propensione occidentalista alla «negazione della possibilità di una cultura autonoma russa e più in generale panslava»⁴². Kareev non sottoscriveva il plauso di Bestužev-Rjumin alla scientificità della teoria dei tipi storico-culturali, e rimarcava che proprio il convinto orientamento slavofilo e panslavo di Danilevskij ne pregiudicava la capacità di elaborare una posizione storico-sociologica rigorosamente scientifica. La «negazione della possibilità stessa di una teoria generale della

portanti: oltre a *Rossija i Evropa* possiamo ricordare la novella di L. Tol'stoj *Il prigioniero del Caucaso*.

³⁹ N. Strachov, *Žizn' i trudy N. N. Danilevskogo*.

⁴⁰ Ivi, p. 376.

⁴¹ N. Kareev, *Teorija kul'turno-istoričeskich tipov*.

⁴² K. Bestužev-Rjumin, *Teorija kul'turno-istoričeskich tipov*, p. 559.

società» da parte di Danilevskij scaturiva, secondo Kareev, dal fatto che egli era «un incondizionato difensore del nazionalismo nella scienza»⁴³, e quando trattava di Car'grad e dell'Unione panslava finiva per entrare in contraddizione con i postulati scientifici della propria teoria dei tipi-storico-culturali.

Un'altra voce di spicco dell'*intelligencija* accademica liberal-democratica offrì, qualche anno dopo, una disamina critica di *Rossija i Evropa*: lo storico Pavel Miljukov, allievo di V. Ključevskij e futuro leader del Partito costituzionalista-democratico (cadetti), nel gennaio 1893 tenne una lezione presso il Museo storico, subito pubblicata in brochure con il titolo *La decomposizione dello slavofilismo (Danilevskij, Leont'ev, Solov'ev)*⁴⁴. Secondo Miljukov il nucleo ispiratore dell'opera di Danilevskij non era costituito dalla teoria scientifica dei tipi storico-culturali – che gli sembrava peraltro contestabile nella misura in cui ciascun tipo era rappresentato come in sé chiuso e separato dalle altre civiltà e non contemplava influenze, scambi, intrecci, quali ad esempio «la trasmissione della cultura europea al mondo slavo» – ma piuttosto dal perseguimento di un obiettivo pratico e di un programma di politica estera fondato sull'«egoismo nazionale e sull'esclusivismo»⁴⁵: «risolvere la questione d'Oriente, emancipare gli slavi, conquistare Costantinopoli, costituire una federazione panslava» e in tal modo creare le condizioni per «il pieno sviluppo del tipo culturale slavo»⁴⁶. Miljukov adduceva a supporto della propria interpretazione la struttura complessiva di *Rossija i Evropa*, che iniziava affrontando la questione «perché l'Europa odia la Russia» e si concludeva con «la predicazione dell'odio della Russia verso l'Europa e con il grandioso progetto di federazione panslava»⁴⁷.

Nel contesto tardo-imperiale la contrapposizione tra estimatori e detrattori di *Rossija i Evropa* correva in larga misura lungo il crinale che separava intellettuali di ispirazione slavofila/panslava o nazional-conservatrice da un lato e intellettuali di orientamento occidentalista, progressista e liberal-democratico dall'altro⁴⁸.

⁴³ N. Kareev, *Teorija kul'turno-istoričeskich tipov*, p. 13.

⁴⁴ P. Miljukov, *Razloženie slavjanofil'stva*.

⁴⁵ Ivi, p. 574.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Ivi, p. 569.

⁴⁸ Caratteristiche peculiari ha il confronto critico con Vladimir Solov'ev, che non è però tema del presente saggio.

Questa geografia culturale verrà in parte scompaginata dalle profonde trasformazioni che si accompagnano all'abbattimento dello zarismo e all'avvento dei bolscevichi al potere nel contesto del *continuum of crisis* del 1914-1921. L'eurasismo classico prende forma nel fuoco di queste tumultuose vicende storiche, che vedono la frontiera dello Stato russo in Europa ritrarsi significativamente verso Oriente, e poi si sviluppa nell'emigrazione russa interbellica⁴⁹. Si trattava di un nuovo e originale orientamento di pensiero, che annoverava tra i propri principali esponenti intellettuali brillanti come il linguista Nikolaj Trubeckoj, il geografo Petr Savickij, lo storico Georgij Vernadskij⁵⁰.

Molti studiosi hanno messo in evidenza i «motivi pre-eurasisti presenti nella sociologia di Danilevskij»⁵¹, primi fra tutti la critica della concezione unilineare del progresso, la messa in discussione del significato storico universale della civiltà europea, il superamento dell'eurocentrismo e l'elaborazione di una concezione plurale delle civiltà⁵². Non sono mancati approfondimenti che hanno posto a confronto *Rossija i Evropa* con il celebre scritto di N. Trubeckoj intitolato *L'Europa e l'umanità*, pubblicato a Sofia nel 1920⁵³. Danilevskij e Trubeckoj convergono nella critica all'eurocentrismo e all'ambizione della cultura europea di rappresentare la civiltà universale e la cultura dell'umanità, critica che ci appare non priva di spunti interessanti intorno al tema del dominio occidentale sul resto del mondo che sembrano precorrere i successivi discorsi critici intorno al colonialismo. Entrambi inoltre giungono a conclusioni analoghe in merito al rapporto della Russia con l'Europa, dal momento che enfatizzano l'alterità della civiltà russa rispetto a quella europea, e condividono anche la critica al darwinismo e all'evoluzionismo⁵⁴.

⁴⁹ A. Antoščenko, «*Evraziija*» ili «*Svjataja Rus'*»?; C. Andreyev, I. Savicky, *Russia Abroad; Russkoe zarubež'e. Zolotaja kniga emigracii*; M. Raeff, *Russia Abroad: A Cultural History*.

⁵⁰ S. Glebov, *From Empire to Eurasia; Between Europe and Asia*; A. Ferrari, *La foresta e la steppa*; in particolare su P. Savickij cfr. S. Glebov, *A Life with Imperial Dreams*.

⁵¹ V. Košarnyj, *Pred'evrazijskie motivy*.

⁵² Cfr. anche Vera Tolz: «Nella loro ricerca di elementi della tradizione intellettuale russa che hanno ispirato le visioni culturali degli eurasisti gli studiosi contemporanei hanno sottolineato l'influenza sugli eurasisti dei panslavisti Nikolaj Danilevskij e Vladimir Lamanskij, in particolare delle loro teorie dei "tipi storico-culturali" e della Russia come mondo geografico separato, concetti resi pubblici per la prima volta nel 1869», V. Tolz, *The Eurasians and Liberal Scholarship*, p. 32.

⁵³ N. Trubeckoj, *Evropa i čelovečestvo*. Cfr. P. Pavlov, *N. Ja. Danilevskij i N. S. Trubeckoj*; S. Bažov, *Učenie N. Ja. Danilevskogo i evrazijskie vozzrenija*.

⁵⁴ Cfr. S. Glebov, *From Empire to Eurasia*, p. 171.

Danilevskij e gli eurasisti divergono però per quanto riguarda il panslavismo e la rappresentazione dell'Oriente asiatico, che rimane sempre fortemente negativa nell'approccio dell'autore di *Rossija i Evropa*. Dal punto di vista degli eurasisti, invece, ricondurre l'identità russa all'alveo slavo è parziale e riduttivo, dal momento che si tratta piuttosto di valorizzare pienamente l'intreccio con gli elementi turanici, tartari e mongoli, e la storia dell'Eurasia è caratterizzata dai ripetuti tentativi di dare vita a un impero unitario, dapprima da parte dei popoli nomadi, poi dei russi, che hanno infine stabilizzato lo spazio eurasiatico, sicché negli ultimi secoli la loro storia è diventata coincidente con quella dell'Eurasia. Superando una consolidata tradizione storiografica che identificava il periodo della subordinazione all'Orda d'oro con i secoli bui della storia russa, gli eurasisti valorizzano il contributo dei popoli nomadi delle steppe e considerano il "giogo mongolo" come una fase positiva per la crescita della Russia, che in seguito alla *translatio imperii* dal Khan allo zar ha raccolto l'eredità di Genghis Khan, divenendo l'espressione moderna della civiltà delle steppe⁵⁵.

Per gli eurasisti i tentativi di occidentalizzare ed europeizzare la Russia, compiuti dai polacchi nel Seicento e poi da Pietro il Grande nel Settecento, non avevano fatto altro che imporre il "giogo romano-germanico" sulla Russia-Eurasia. Nel considerare la rinuncia ai territori occidentali ratificata da Brest-Litovsk nel 1918 come la perdita di un corpo sostanzialmente estraneo, non appartenente alla civiltà eurasiatica, e nel valutare come inutile e velleitaria l'aspirazione allo sbocco verso il mare attraverso gli Stretti che costituiva un elemento significativo degli obiettivi di guerra dell'Impero zarista, gli eurasisti prendevano atto sino in fondo delle conseguenze della rivoluzione e della disgregazione dello spazio post-imperiale, interpretate come l'esito inevitabile dell'occidentalizzazione ed europeizzazione forzata.

Nell'elaborare il concetto geografico di Eurasia, che rigettava la distinzione tra Russia europea e Russia asiatica, Savickij definiva la Russia-Eurasia come Regno di mezzo che costituisce un *mestorazvitie*, cioè uno spazio culturale, economico e politico a sé stante, caratterizzato da una forte continentalità, esteso dai Carpazi al Pacifico, distinto tanto dalla "penisola europea" (anche in questo caso

⁵⁵ Si veda il celebre scritto di N. Trubeckoj intitolato *L'eredità di Genghis Khan*, il cui eloquente sottotitolo recita «uno sguardo sulla storia russa non da Occidente, ma da Oriente»: N. Trubeckoj, *Nasledie Čingisčana*.

si avverte la eco delle pagine di *Rossija i Evropa*) quanto dalle regioni meridionali dell'Asia, da Cina e Giappone a India, Iran e vicino Oriente. L'omogeneità di tale immenso spazio ha fatto sì che i molteplici popoli che lo hanno abitato avessero un'unità storica e culturale, ed è a partire da questa premessa che Trubeckoj coniava il concetto di nazionalismo pan-eurasista, *obščeevrazijskij nacionalizm*.

2. *La “riscoperta” di Danilevskij dopo la fine dell'URSS: identità e destino della Russia, pluralismo delle civiltà e critica dell'unipolarismo occidentale*

Nella storia della fortuna dell'opera di Danilevskij il 1991 ha segnato una svolta: dopo quasi un secolo *Rossija i Evropa* fu di nuovo pubblicato in Russia. La nuova edizione ebbe una tiratura inusuale di 90mila copie, ne furono vendute più di 70mila e divenne anche uno dei testi più adottati nelle accademie militari del paese. Nella Postfazione S. Vajgačev illustrava al lettore il significato dell'iniziativa editoriale con queste parole:

Il libro di Danilevsky contiene molti spunti di riflessione il cui valore è cresciuto significativamente alla fine del XX secolo. Uno di questi è la messa in guardia [...] dai pericoli della denazionalizzazione della cultura. Secondo Danilevsky l'instaurazione del dominio globale di un unico tipo storico-culturale sarebbe disastrosa per l'umanità, poiché il predominio di una singola civiltà, di una singola cultura, priverebbe il genere umano di una condizione necessaria per la perfezione: l'elemento della diversità. Convinto che il male più grande sia la perdita dell'«identità nazionale morale», Danilevsky condannò fermamente l'Occidente per aver imposto la propria cultura (sotto la foglia di fico dei “valori umani universali”) al resto del mondo⁵⁶.

Mentre l'Unione Sovietica si dissolveva e gli Stati Uniti celebravano la propria vittoria al termine della guerra fredda, inaugurando la stagione dell'unipolarismo e della effimera “fine della storia”, la Russia affrontava una dolorosa transizione economico-sociale e un travagliato percorso politico-istituzionale in nome del pieno adeguamento al modello occidentale capitalistico e democratico, e al

⁵⁶ S. Vajgačev, *Posleslovie*, p. 567.

tempo stesso inaugurava una stagione di effervescenza culturale e storiografica tra le più intense della sua storia: non si trattava solo, attraverso nuovi approcci interpretativi e l'apertura degli archivi, di dare colore alle "macchie bianche" del passato ereditate dal periodo sovietico, di stabilire un rapporto stretto e reciprocamente fecondo con la cultura occidentale, di riallacciare i molteplici fili delle tradizioni storiche pre-sovietiche e di fare luce sugli snodi più controversi della storia novecentesca, primo fra tutti lo stalinismo; si trattava anche di prendere atto della fine della dimensione imperiale della Russia e del tramonto di ogni illusione di rappresentare un modello alternativo a quello vincente delle Alleanze occidentali, di metabolizzare la significativa perdita di status sulla scena internazionale, e di interrogarsi intorno all'identità nazionale della Russia post-sovietica e post-imperiale e al ruolo che essa avrebbe svolto in futuro.

James Billington, in un libro pubblicato nei primi anni del XXI secolo intitolato *Russia. In Search of Itself*, aveva correttamente posto l'accento sulla «varietà e vitalità del dibattito pubblico intorno alla natura e al destino della Russia» sviluppatosi dopo il 1991 e aveva rimarcato che «la ricerca intorno all'identità russa ha negli anni recenti inaugurato una discussione più ampia riguardo al significato della storia nel suo complesso che potrebbe essere considerata la più prolissa nel mondo»⁵⁷. Nel quadro di questo tumultuoso confronto intellettuale

quasi ogni autore russo che si è occupato del problema dell'identità ha incluso ampie disamine dei filosofi della storia occidentali [...] (accanto a interlocutori russi a lungo dimenticati come Nikolaj Danilevskij e Konstantin Leont'ev). Lavori occidentali più recenti, come *Clash of Civilizations* di Samuel Huntington e *End of History* di Francis Fukuyama, sono stati sottoposti a una critica esaustiva (per lo più negativa)⁵⁸.

Per valutare adeguatamente la ricchezza e complessità di questo contesto culturale sarebbe necessario tener conto degli innumerevoli dibattiti, tavole rotonde, collettanei e contributi, dedicati a temi quali *La Russia e l'Occidente* (Rossija i Zapad), *L'Idea russa* (Russkaja ideja), *Oriente-Occidente-Russia* (Vostok-Zapad-Rossija). Vi si affrontano questioni complesse: il significato della "idea russa", svi-

⁵⁷ J.H. Billington, *Russia in Search of Itself*, pp. 138-139.

⁵⁸ Ivi, p. 140.

scerato con costante riferimento al pensiero di Nikolaj Berdjaev; la definizione dell'identità nazionale russa nel rapporto con l'Occidente e nella collocazione tra Europa e Asia (con il recupero della tradizione eurasista russa e il successo della geopolitica condiviso con gli approcci occidentali dell'epoca); il destino storico della Russia e il ruolo che è chiamata a svolgere nel XXI secolo. Tra i libri che in quegli anni hanno affrontato questi temi in relazione all'opera di Danilevskij ricordiamo in particolare *Controversie sul destino della Russia* di Boris Baluev⁵⁹, pubblicato la prima volta nel 1999 e poi in versione ampliata nel 2001 a Tver', con il supporto del Fondo pubblico regionale intitolato alla "Memoria dei martiri e dei confessori della Chiesa ortodossa russa" e con una Prefazione firmata dall'igumeno Damaskin (Orlovskij)⁶⁰.

Rossija i Evropa è tra i testi più valorizzati dalla cultura post-sovietica che ruota intorno alla Chiesa ortodossa russa. Per Baluev, dopo l'oscuramento e le rappresentazioni in chiave negativa del periodo sovietico, dalla fine degli anni Ottanta è finalmente iniziato il graduale ma ineluttabile riconoscimento di Danilevskij come «fondatore del metodo imperniato sull'idea del pluralismo delle civiltà nello studio del processo storico», poi sviluppato da autori più celebri e riveriti come Spengler, Toynbee e Sorokin⁶¹. In questi anni, che vedono la nascita e il successo in Russia di una nuova disciplina – la culturologia (*kul'turologija*) – i temi connessi all'idea del pluralismo delle civiltà sono stati assiduamente frequentati, Spengler e Toynbee ripetutamente citati, e Danilevskij appunto rivalutato come precursore del loro pensiero⁶². Si veda ad esempio il libro di S. Bažov, *La filosofia della storia di N. Ja. Danilevskij*, incentrato sulla teoria dei tipi storico-culturali, sul suo valore di battistrada della concezione pluralista delle civiltà, e sul dibattito suscitato da *Rossija i Evropa* nell'ultimo quarto del XIX secolo⁶³.

Nelle pagine conclusive del suo libro Baluev esplicitava il suo punto di vista sull'attualità di Danilevskij nel contesto politico e culturale della Russia alla fine degli anni Novanta: di fronte all'esortazione di Bzezinskij a «smantellare il codice di civiltà distinta della Russia» e al successo dell'universalismo occidentale

⁵⁹ Per una recensione cfr. V. Dubina, *Spory o sud'bach Rossii*.

⁶⁰ B. Baluev, *Spory o sud'bach Rossii*.

⁶¹ Ivi, p. 389.

⁶² Cfr. la prefazione di A. Dubnov alla traduzione russa di Spengler, ivi, pp. 12-13.

⁶³ S. Bažov, *Filosofija istorii N. Ja. Danilevskogo*.

nelle vesti dell'unipolarismo statunitense celebrato da F. Fukuyama con le sue riflessioni intorno alla "fine della storia" – argomentava – non stupisce che siano sempre più numerosi gli studiosi e i politici russi inclini a valorizzare l'opera di Danilevskij anche per quanto riguarda «i principi di politica estera» che essa sviluppa⁶⁴. E il recupero in quel tornante storico di questa dimensione del suo pensiero, che abbiamo visto essere tutt'altro che secondaria, è testimoniato anche dalla pubblicazione nel 1998 della già menzionata raccolta dei suoi saggi politici più importanti, intitolata *Guai ai vincitori* e curata da A. Efremov⁶⁵. In virtù di quanto stava accadendo in Serbia Baluev non considerava definitivamente superata dalla storia neanche l'idea di unione panslava perorata ardentemente da Danilevskij, e giungeva persino a ipotizzare/sperare che l'integrazione nella Nato e nell'Unione Europea dei paesi slavi dell'ex blocco comunista potesse innescare reazioni negative verso i processi di occidentalizzazione, in nome della difesa della *slavjanskaja samobytnost'* (via peculiare/specificità slava)⁶⁶.

Non si può che rimandare ad altra sede l'approfondimento di questo vasto insieme di temi di indagine, ancora poco frequentato dagli studiosi del periodo post-sovietico, ma solo a titolo esemplificativo ricordiamo tra gli altri il volume del 1996 *La Russia e l'Occidente. Raccolta di saggi*⁶⁷. Nell'introduzione intitolata *La Russia e l'Occidente: sfida o tentazione?* i curatori definivano la Russia come un ponte tra Oriente e Occidente e si ponevano due interrogativi: la Russia ha anche una propria sostanza di civiltà (*civilizacionnaja substancija*)? E soprattutto, la Russia è o non è Europa? Nel provare a rispondere dichiaravano di non condividere l'impostazione di Danilevskij quando afferma perentoriamente che la Russia non è Europa⁶⁸. Non mancavano inoltre voci, nel corso degli anni Novanta, che nel sottoscrivere pienamente l'approccio liberal-occidentalista si richiamavano alla lettura critica offerta da Pavel Miljukov. Ma il grande successo di *Rossija i Evropa*, le cui edizioni presso diverse case editrici si susseguono numerose, considerato da Billington come «uno dei testi più discussi nella Rus-

⁶⁴ B. Baluev, *Spory o sud'bach Rossii*, pp. 396-397.

⁶⁵ N. Danilevskij, *Gore pobediteljam*.

⁶⁶ B. Baluev, *Spory o sud'bach Rossii*, p. 401.

⁶⁷ *Rossija i Zapad. Sbornik statej*. Si veda in particolare il contributo di A. Rjabov, *Zapad kak vyzov i soblasn*, pp. 105-132.

⁶⁸ A. Tereščuk, S. Firsov, *Rossija i Zapad: vyzov ili soblasn?*, p. 7.

sia post-comunista» e divenuto anche oggetto di numerose tesi di laurea⁶⁹, era dovuto soprattutto alle letture che, come quella offerta da Vajgačev, salutavano nell'opera di Danilevskij la possibilità per la Russia di richiamarsi a un proprio autore-battistrada che aveva saputo offrire una ricetta alternativa ai rischi della denazionalizzazione culturale e dell'accettazione della tesi di una unica cultura e civiltà (quella occidentale) destinata ad assorbire il mondo, un autore funzionale al futuro riscatto della Russia dopo il crollo dell'Unione Sovietica e nel contesto del “momento unipolare” statunitense.

L'esponente di maggior spicco degli orientamenti neo-slavofili, la sociologa Natalija Naročnickaja, che sin dalla metà degli anni Novanta aveva letto le relazioni tra Russia e Occidente nei termini di una radicata ostilità di quest'ultimo verso il mondo slavo, aveva definito la teoria dei tipi storico-culturali e la sociologia di Danilevskij «“letale” per le idee di Russia imperniata sull'Occidente»⁷⁰. L'autore di *Rossija i Evropa* è stato un importante punto di riferimento anche per uno studioso di geopolitica tra i più noti e originali della Russia post-sovietica: Vadim Cymburskij, precocemente scomparso nel 2009, al quale si deve l'elaborazione della concezione della Russia come «isola» (*Ostrov Rossii*), circondata dai territori del «Grande Limitrofo», aree periferiche contese che sono la vera fonte dell'instabilità geopolitica⁷¹.

Nel mondo unipolare degli anni 1992-2007 Cymburskij costituiva nel campo eurasista una variante alternativa rispetto a quella espansionista e “neo-imperiale” di Dugin: egli considerava positivamente il fatto che la «Russia Eurasia» avesse perso il controllo diretto dei territori limitrofi, poiché ciò le avrebbe consentito di lavorare internamente al consolidamento della propria identità di civiltà distinta, il cui nucleo centrale egli collocava nell'area Volga-Urali-Siberia occidentale, nei territori insomma all'incirca posti tra il fiume Volga e il fiume Enisej. In un saggio del 2015 Tsygankov richiamava l'attenzione sugli aspetti di questo approccio suscettibili di essere considerati come precorrimento della futura affermazione del neo-conservatorismo in Russia:

⁶⁹ J. Billington, *Russia in Search of Itself*, p. 168.

⁷⁰ N. Naročnickaja, *Rossija i russkie v mirovoj istorii*, p. 105, cit. in A.P. Tsygankov, *In the Shadow of Nikolai Danilevskii*, p. 583.

⁷¹ V. Cymburskij, *Ostrov Rossija*.

In questo modo Cymburskij, ben prima dell'avvento nel lessico ufficiale dei termini *civilizacija* (civiltà) e *samobytnye cennosti* (valori peculiari), aveva posto la questione della geopolitica dei valori [...] in forza della combinazione tra isolazionismo e difesa dei valori etnoculturali molti hanno definito Cymburskij come lo Huntington russo⁷².

Quanto a Danilevskij, Cymburskij aveva dedicato a questo autore, ritenuto da Tsygankov, assieme a Spengler, importante nella sua formazione culturale⁷³, alcune pagine nella tesi di dottorato rimasta incompiuta, intitolata *Metamorfosi della geopolitica russa*⁷⁴. E al confronto tra i due pensatori ha dedicato un contributo anche Egor Cholmogorov, pubblicista di orientamento nazionalista-conservatore ortodosso, simpatizzante del neo-slavofilismo e nostalgico dello zarismo, intitolato *Alla ricerca della Car'grad perduta* e ispirato dall'intento di «guardare a due grandissimi geopolitici russi l'uno nello specchio dell'altro»⁷⁵.

3. La “consacrazione” di Danilevskij nell'epoca del conflitto aperto tra l’“Occidente collettivo” e la Russia, definita “Stato-civiltà”

La svolta conservatrice che accompagna nel 2012 l'inizio del terzo mandato presidenziale di Vladimir Putin si è contraddistinta per l'adesione della leadership del paese al concetto della Russia come Stato-civiltà⁷⁶, evocato dal presidente Putin nei suoi interventi pubblici e di recente incorporato anche in documenti ufficiali di rilievo come il nuovo *Concept of the Foreign Policy* della Federazione russa promulgato nel 2023⁷⁷. Questo riorientamento politico e culturale della leadership russa legittimava e rafforzava gli orientamenti intellettuali – neo-sla-

⁷² A. Cygankov (Tsygankov), «*Ostrovnaja*» geopolitika Vadima Cymburskogo, p. 14.

⁷³ Ivi, pp. 14-15.

⁷⁴ V Cymburskij, *Metamorfosi rossijskoj geopolitiki*. I frammenti su Danilevskij sono riprodotti in due parti con il titolo *Nikolaj Danilevskij kak geopolitik* sul sito «Russkaja Istina», <https://rusistina.ru/arhiv-publications/nikolay-danilevskiy-kak-geopolitik-chast-pervaya>; <https://rusistina.ru/arhiv-publications/nikolay-danilevskiy-kak-geopolitik-chast-vtoraya>

⁷⁵ E. Cholmogorov, *V poiskach utračennogo Car'grada*, p. 137.

⁷⁶ Cfr. P. Robinson, *Russia's Emergence as an International Conservative Power*; P. Robinson, *Russian Conservatism*; A.P. Tsygankov, *The “Russian Idea”*, pp. 37-41.

⁷⁷ *Koncepcija vnešnej politiki Rossijskoj federacii*, 31 marzo 2023, https://mid.ru/ru/foreign_policy/official_documents/1860586/

vofili, neo-eurasisti, neo-zaristi – che in vario modo avevano risposto alla crisi identitaria post-sovietica cercando di sviluppare l'idea di un carattere distintivo della Russia meritevole di essere preservato e difeso dalla pervasività del modello vincente occidentale. *Rossija i Evropa* di Danilevskij diveniva in questo contesto un imprescindibile punto di riferimento. Numerose riedizioni del libro si sono succedute a partire dalla seconda decade del XXI secolo – tra le altre nel 2011, 2013, 2014, 2020, 2022 – fino a quella del 2025.

Una edizione in inglese dell'opera fu pubblicata negli Stati Uniti nel 2013⁷⁸. Nell'introduzione il traduttore e curatore Stephen Woodburn constatava l'enorme differenza tra la circoscritta notorietà conosciuta dall'opera di Danilevskij quando l'autore era in vita e l'enorme successo della sua opera nella Russia del tempo presente (egli contava in quel momento almeno sette edizioni del libro), e giungeva a definire *Rossija i Evropa* come «il più importante libro russo del XIX secolo» nel panorama culturale post-sovietico⁷⁹. In un articolo di qualche anno dopo, pubblicato nel monografico del 2020 dedicato a Danilevskij dalla rivista «Tetrady po konservatizmu», Woodburn metterà in rilievo, da attento conoscitore del testo, un aspetto interessante: Danilevskij «ha menzionato Bismarck solo dodici volte [...] ma è evidente che Bismarck ha ispirato l'intero libro»⁸⁰. Secondo Woodburn Danilevskij auspicava che «un Bismarck russo» facesse per l'unificazione del mondo slavo quello che il primo ministro prussiano aveva fatto per l'unificazione della Germania: «questa connessione è facilmente trascurata, ma una volta che la si mette a fuoco non si può più ignorarla», scrive, «sicché l'intero libro si pone anche come una velata critica alla timidezza nella politica estera degli zar nella Russia dell'Ottocento», critica poi divenuta più esplicita negli articoli politici scritti durante la guerra russo-turca del 1877-78⁸¹.

Tra agosto e ottobre del 2013 Andrei e Pavel Tsygankov avevano svolto un sondaggio tra gli studiosi di relazioni internazionali delle principali università della Federazione per monitorare lo stato della disciplina in Russia, e tra le varie domande poste vi era la richiesta di indicare i tre autori russi otto-novecenteschi considerati più influenti per lo sviluppo degli studi internazionalisti: Danilevskij

⁷⁸ N.Ia. Danilevskii, *Russia and Europe*.

⁷⁹ S. Woodburn, *Translator's introduction*, p. XVII.

⁸⁰ S.M. Vudbern (Woodburn), *Problema Danilevskogo*, p. 210.

⁸¹ *Ibid.*

era risultato nettamente primo (35%), seguito con distacco da K. Leont'ev (18%) e A. Panarin (15%)⁸². Prendendo spunto da questi dati Andrei Tsygankov ha pubblicato nel 2017 un saggio dedicato alla fortuna di Danilevskij nella Russia post-sovietica e al suo notevole impatto sul pensiero geopolitico russo⁸³, ricostruito analizzando anche dati quantitativi come la frequenza delle citazioni nei testi pubblicati anno dopo anno. Il grafico mostra una significativa impennata a partire dal 2008 e una tendenza in forte e costante ascesa⁸⁴, e l'autore registra «il corrispondente aumento della frequenza con la quale i funzionari statali hanno citato le minacce occidentali all'identità della Russia dopo il 2010»⁸⁵. Questa traiettoria ha ricevuto ulteriore e significativo impulso dall'impatto negativo sui rapporti tra Russia ed Europa/Occidente della crisi russo-ucraina del 2014 e delle sanzioni occidentali, vicende che hanno reso Danilevskij più attuale che mai agli occhi di molti⁸⁶. Questa valutazione complessiva non ha d'altro canto impedito a filosofi come V. Aksjučic di soffermarsi sugli aspetti del pensiero dello scienziato russo considerati più “deboli” e bisognosi di revisione critica: in primo luogo l'idea dello sviluppo separato dei tipi storico-culturali, che sembra corrispondere poco alla realtà storica concreta, dal momento che scambi e contaminazioni sono continui e inevitabili⁸⁷; in secondo luogo l'obiettivo di creare una Lega di tutti i popoli slavi sotto la guida della Russia è il prodotto di una idea della solidarietà panslava che, soprattutto alla luce degli sviluppi storici dalla Prima guerra mondiale in avanti, si è rivelata “utopistica” ed anzi foriera di conseguenze “catastrofiche” per la Russia⁸⁸.

Tsygankov riconduce le origini della «formidabile opposizione» al «predominio delle narrazioni filo-occidentali» di Gorbačev e El'cin, che sin dagli anni Novanta «aveva promosso una diversa identità di civiltà per la Russia»⁸⁹, a due

⁸² A. Tsygankov, P. Tsygankov, *Russian IR Theory*.

⁸³ A. Tsygankov, *In the Shadow of Nikolaj Danilevskii*.

⁸⁴ Ivi, pp. 585-586.

⁸⁵ Ivi, p. 587.

⁸⁶ O. Parilov, Problema «Rossija-Zapad».

⁸⁷ V. Aksjučic, *Istoriosofija N.Ja. Danilevskogo*, p. 15.

⁸⁸ Ivi, p. 16. Si veda inoltre V. Aksjučic, *Slavjanofily i N.Ja. Danilevskij*. Per una lettura che invece sottolinea l'utilizzo politico delle argomentazioni slavofile e neo-slavofile da parte della leadership russa per legittimare la guerra in Ucraina cfr. M. Suslov, *New Wine in Old Wineskin*.

⁸⁹ A. Tsygankov, *In the Shadow of Nikolaj Danilevskii*, p. 583.

figure politiche dell'epoca, il consigliere presidenziale Sergej Stankevič e soprattutto l'allora capo del Servizio estero di intelligence (SVR) Evgenij Primakov, entrambi sostenitori della necessità che la Russia rivendicasse il proprio carattere distintivo e la propria autosufficienza per contrastare le spinte egemoniche occidentali. Questi orientamenti trovarono sponda in indirizzi intellettuali assai variegati – dal neo-eurasismo di A. Dugin al neo-slavofilismo di N. Naročnickaja fino al comunismo nazionale di G. Zjuganov – tutti accomunati dall'apprezzamento per la rivendicazione da parte di Danilevskij di una identità di civiltà della Russia ben distinta dall'Occidente, non assimilabile da quest'ultimo e destinata a svolgere una specifica missione nello spazio eurasiatico. Tsygankov rimarca che «diversi importanti concetti teorici, compresi quelli di “isola” geopolitica, (Vadim Cymburskij), “civiltà ortodossa” (Aleksandr Panarin), e “impero eurasiatico” (Aleksandr Dugin), hanno tutti parziali radici in Danilevskij»⁹⁰.

L'impatto di *Rossija i Evropa* sul panorama culturale russo si è ulteriormente accresciuto a partire dal 2020, in virtù della saldatura tra le occasioni di approfondimento e dibattito offerte dagli anniversari (2020-2022) e l'inizio dell'«Operazione militare speciale» in Ucraina lanciata nel febbraio 2022, alla quale si è accompagnata un'impennata ulteriore nella conflittualità tra la Russia e l'Europa/Occidente. Nel 2020 la rivista «Tetrady po konservatizmu» ha pubblicato un ampio numero monografico intitolato *N.Ja. Danilevskij nel 150esimo anniversario della pubblicazione dell'opera «Rossija i Evropa»* (il riferimento è alla prima uscita a puntate su «Zarja» nel 1869), contenente ben 30 contributi di diversi autori, ripartiti in cinque sezioni, una delle quali dedicata all'attualità delle idee dell'autore di *Rossija i Evropa*⁹¹. Esemplificativo della rifunionalizzazione attuale del pensiero dello scienziato panslavista è il saggio di F. Girenok, che scrive:

seguendo Danilevskij, possiamo affermare che la Russia non è l'Europa. L'Europa è il nostro vicino scontroso. La Russia per essa è un principio ostile. Perché ostile? Perché non ha potuto, come diceva Danilevskij, e sono d'accordo con lui, digerirci. La russofobia non è più solo la politica consapevole dell'Europa, ma quella inconsapevole, vale a dire le sue intenzioni consapevoli ridotte a livello di istinto⁹².

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *N.Ja. Danilevskij k 150-letiju.*

⁹² F. Girenok, *Rossija i Evropa.*

Nel 2021 sono stati commemorati i 150 anni dalla prima pubblicazione in volume di *Rossija i Evropa* (1871), mentre l'anno seguente, il 2022, ha segnato la celebrazione dei 200 anni dalla nascita di Danilevskij (1822). Proprio prendendo spunto da queste ricorrenze V. Alalykin-Izvekov ha pubblicato due saggi: *The Russian Sphinx* e *So, you want to understand Russian soul?*, nei quali ha analizzato i molteplici aspetti della «*enigmatic civilizational legacy*» dell'opera di Danilevskij, con l'obiettivo di ragionare intorno alle possibili strade da percorrere per migliorare le relazioni tra l'Occidente e la Russia⁹³. E nello stesso anno S. Kiselev si è soffermato sull'importanza del contributo offerto dal pensiero di Danilevskij, principalmente in relazione alla concezione della guerra come scontro di civiltà e di culture⁹⁴, a un filone importante della cultura filosofica russa degli anni che precedono e accompagnano la Prima guerra mondiale, che annovera esponenti autorevoli della Società filosofico-religiosa intitolata a V. Solov'ev⁹⁵. In vista del bicentenario l'Istituto di filosofia del RAN (Accademia delle Scienze panrussa) organizzava il 15 marzo 2022 un'ampia tavola rotonda, intitolata *Il retaggio creativo di N.Ja. Danilevskij: storia e attualità*, alla quale parteciparono studiosi da Mosca, San Pietroburgo, Kaliningrad⁹⁶.

Dopo l'inizio della guerra innescata dall'attacco russo all'Ucraina del 24 febbraio 2022 si è assistito alla definitiva "consacrazione" di Danilevskij e della sua opera, alla quale si riconoscono significativa rilevanza teorica e pratica, acume interpretativo e visione geopolitica, afflato patriottico e capacità predittiva. Da *Rossija i Evropa* sembra non si possa prescindere per ragionare sulla collocazione della Federazione russa nelle relazioni internazionali, sulla contrapposizione con l'Europa e l'Occidente, su identità e prospettive della Russia come Stato-civiltà (*gosudarstvo-civilizacija*)⁹⁷. In Crimea (dove Danilevskij è sepolto) sono state organizzate una serie di iniziative dedicate alla sua figura e al suo pensiero, a Sebastopoli, Sinferopoli, Yalta. Il primo giugno 2022 ad esempio, a palazzo Voron-

⁹³ V. Alalykin-Izvekov, *The Russian Sphinx*; V. Alalykin-Izvekov, *So, You Want to Understand Russian Soul?*

⁹⁴ S. Kiselev, *N.Ja. Danilevskij o vojne i konfliktach civilizacij*.

⁹⁵ Su questi ambienti intellettuali cfr. E. Gollerbach, *K nezrimomu gradu*; sul tema «guerra e cultura, civiltà o barbarie» si veda G. Cigliano, *Guerra, impero, rivoluzione*, pp. 54-70.

⁹⁶ *K 200-letiju N.Ja. Danilevskogo*.

⁹⁷ Cfr. ad esempio E. Cholmogorov, *Russkoe gosudarstvo-civilizacija*.

tsov, con il supporto del ministero della Cultura della Repubblica di Crimea, si è svolto il convegno intitolato *L'eredità filosofico-culturologica di N.Ja. Danilevskij: il vettore di civiltà*⁹⁸, collocato nell'ambito del primo Forum scientifico panrusso «Strategie di sviluppo socio-culturale della Russia», al quale hanno preso parte specialisti da molte regioni della Federazione russa.

In un articolo intitolato *Nikolaj Danilevskij e le prospettive del mondo multipolare. La controversia intorno al destino della Russia e ai vettori dello sviluppo sociale*, pubblicato su «Tetrady po konservatizmu» nel 2024⁹⁹, A. Kamkin ha scritto

Ora che l'Operazione militare speciale ha messo in rilievo in modo assai profondo l'ostilità e l'odio dell'Occidente collettivo nei confronti della Russia, si sta comprendendo che, per la maggior parte, i paesi occidentali sono sempre stati ostili alla Russia e agli slavi¹⁰⁰.

Si tratta di una constatazione che conduce a valorizzare tre “scoperte” di Danilevskij: l'esistenza in Russia di una malattia sociale definibile come *evropej-ničan'e*; la pratica sistematica dell'adozione del “doppio standard” nei confronti della Russia; il declino dell'Occidente¹⁰¹.

Con un approccio meno esplicito l'attualità di Danilevskij alla luce del conflitto in corso tra Russia e Occidente è rimarcata anche da un contributo di R. Vachitov, pubblicato sul «Russko-Vizantijskij vestnik», rivista scientifica dell'Accademia spirituale russa di San Pietroburgo della Chiesa ortodossa russa¹⁰². Vachitov sviluppa inoltre un confronto tra Danilevskij e l'eurasismo storico che mette in luce l'analogia tra i rispettivi contesti storico-politici e, implicitamente, l'affinità di entrambi con il quadro attuale di aperto scontro con il *kollektivnyj Zapad*:

sia nel primo che nel secondo caso la comparsa di queste concezioni è stata preceduta da una grande guerra della Russia con alcune potenze dell'Occidente riunite in coali-

⁹⁸ «Filosofsko-kul'turologičeskoe nasledie N.Ja. Danilevskogo: civilizacionnyj vektor».

⁹⁹ A. Kamkin, *Nikolaj Danilevskij i perspektivy mnogopoljarnogo mira*.

¹⁰⁰ Ivi, p. 115.

¹⁰¹ Ivi, pp. 116-119.

¹⁰² R. Vachitov, *N.Ja. Danilevskij i evrazijcy*.

zione [...] quasi sempre in questi casi è possibile parlare di una contrapposizione con tutto l'«Occidente collettivo»¹⁰³.

Il fascicolo 4-2024 del «Russko-Vizantiniskij vestnik» contiene anche altri contributi dedicati a Danilevskij: l'introduzione a nome della redazione firmata da I. Gavrilov¹⁰⁴; il saggio di Fateev dedicato al posto occupato da Danilevskij nella storia del pensiero filosofico russo¹⁰⁵; il contributo di A. Efremov sulla sua collocazione nel discorso nazional-conservatore; l'articolo di D. Stogov sulla ricezione di Danilevskij nel pensiero conservatore russo di fine Ottocento-inizio Novecento¹⁰⁶.

In un libro dedicato alla «*Russian civilizational tradition*», pubblicato già dopo l'inizio della guerra¹⁰⁷, A. Tsygankov ritorna sul tema della grande rilevanza di Danilevskij nella cultura russa del periodo post-sovietico come imprescindibile punto di riferimento per l'ampio ventaglio di orientamenti «eccezionalisti» presenti nel panorama politico e intellettuale russo. Egli fa riferimento anche all'Izborskij klub di A. Prochanov, fondato alla fine del 2012 e ispirato dal progetto culturale di riconciliare tradizione zarista e sovietica, «bianchi» e «rossi», senza trascurare l'apporto del pensiero eurasista¹⁰⁸. Sul sito web dell'Izborskij klub Vardan Bagdasarian all'inizio del 2023 firma un intervento – *La riattualizzazione di Danilevskij. Il 2022 nell'agenda di «Rossija i Evropa»* – nel quale afferma che nel contesto presente, caratterizzato dall'inasprirsi dello scontro di civiltà tra Russia e Occidente, Danilevskij è il pensatore più richiesto e necessario, a patto di sostituire al concetto di Europa il concetto di Occidente (comprensivo degli USA). Secondo Bagdasarian, nella misura in cui Danilevskij avrebbe previsto il conflitto di civiltà verificatosi a partire dal 2022, «proprio *Rossija i Evropa* ha la chance di diventare il libro più importante per i politici e gli scienziati sociali russi»¹⁰⁹.

A. Prochanov è anche l'ispiratore e presidente di *Russkaja mečta* (Il sogno

¹⁰³ Ivi, p. 159.

¹⁰⁴ I. Gavrilov, *Puti russkoj idei*.

¹⁰⁵ V. Fateev, *Danilevskij i ego mesto vo istorii*.

¹⁰⁶ A. Efremov, *N.Ja. Danilevskij v nacional'nom konservativnom diskurse*; D. Stogov, *Russkie konservatory konca XIX-načala XX v.*

¹⁰⁷ A. Tsygankov, *The «Russian Idea» in International Relations*.

¹⁰⁸ Cfr. G. Cigliano, *La Russia e l'Europa: un «impero-fenice»?», pp. 284-285.*

¹⁰⁹ <https://izborsk-club.ru/23792>

russo)¹¹⁰, un movimento sociale panrusso che tra agosto e novembre 2025 ha organizzato un ciclo di conferenze, svoltesi a Mosca, San Pietroburgo, Volgograd, Sebastopoli, Doneck e Berdjansk, intitolato *Il futuro della Russia: Stato e civiltà*, nelle quali si è affrontato il tema delle caratteristiche dell'identità russa come Stato-civiltà e delle strategie volte al suo sviluppo e alla sua affermazione sulla scena mondiale¹¹¹. Tra i principali temi trattati ampio spazio è stato dedicato all'eredità intellettuale di Danilevskij nella elaborazione dell'idea di civiltà distinta per la Russia e il mondo slavo¹¹².

Gli ambienti intellettuali vicini alla Chiesa ortodossa sono stati, sin dagli anni Novanta del XX secolo, particolarmente attivi nel promuovere la “riscoperta” di Danilevskij. Una delle istituzioni culturali di ispirazione religiosa che si è maggiormente impegnata negli ultimi anni per valorizzarne l'eredità intellettuale è stata l'Accademia russa cristiano-umanitaria intitolata a Fedor Dostoevskij di San Pietroburgo (RChGA). Già nel novembre 2019, in occasione dei 150 anni dalla prima pubblicazione di *Rossija i Evropa*, l'Accademia aveva organizzato una discussione intorno al celebre libro nell'ambito del ciclo di seminari «Ruskaja mysl'». Nel 2022, in occasione del bicentenario dalla nascita di Danilevskij, l'Accademia ha elaborato un ampio progetto di ricerca, finanziato nel 2023 dal Fondo Scientifico Russo (Rossijskij Naučnyj Fond, RNF), intitolato «*Sociokul'turnoe i geopolitičeskoe nasledie N.Ja. Danilevskogo v istoričeskom i sovremennom kontekstach*» (Il retaggio socio-culturale e geopolitico di Danilevskij nei contesti storico e attuale). Il sito web costruito per il progetto – *N. Ja. Danilevskij: Pro et contra* – mostra l'ampiezza delle attività svolte che coinvolgono numerosi studiosi, affrontano tutti i risvolti della sua opera, mettono in campo svariate iniziative – dibattiti, seminari, pubblicazioni di saggi e volumi¹¹³. Nel 2025 ha visto la luce un corposo volume dedicato alla ricezione nella cultura russa dell'eredità intellettuale dello scienziato panslavista¹¹⁴. Il libro è stato poi presentato, nell'ottobre dello stesso anno, in occasione di un nuovo seminario dedicato all'e-

¹¹⁰ <https://rusmechta.ru>

¹¹¹ *Buduščee Rossii: gosudarstvo i civilizacija*.

¹¹² Ivi, pp. 15-16.

¹¹³ <https://danilevsky.rhga.ru/>

¹¹⁴ *N. Ja. Danilevskij: Pro et contra*.

redità intellettuale di Danilevskij, organizzato dall'Accademia nel quadro del ciclo «Russkaja mysl'»¹¹⁵.

Non può essere infine trascurato il ruolo svolto dall'Istituto di studi russo-slavi intitolato a Danilevskij (Institut russko-slavjanskich issledovanij imeni N.Ja. Danilevskogo – IRSI), organizzazione autonoma senza fini di lucro (Avtonomnaja Nekommerčeskaja Organizacija – ANO) fondata nel 2014, della quale fanno parte filosofi, storici e anche studiosi di sociologia ed economia. L'Istituto, diretto dal filosofo Aleksandr Burenkov (vicedirettore Dmitrij Sinjagovskij), agisce in sintonia culturale con gli ambienti conservatori e ortodossi, ed è impegnato nel lavoro intellettuale-patriottico di promozione della civiltà russa in Crimea e poi anche nelle regioni ucraine incorporate nel 2022 dalla Federazione russa. Una delle prime iniziative dell'IRSI fu la preparazione a Sinferopoli, con il sostegno del Consiglio di Stato della Repubblica di Crimea, di un Convegno internazionale dedicato al *Retaggio creativo* di Danilevskij, svoltosi il 21-23 maggio 2015, che prevedeva anche una tavola rotonda presso il giardino botanico e la visita alla tomba di Danilevskij¹¹⁶.

Nel gennaio 2016, nell'ambito delle XXIV Letture didattiche internazionali di Natale (circa 150 tra convegni, tavole rotonde, presentazioni ecc.), organizzate a Mosca dalla Chiesa ortodossa e inaugurate presso il Cremlino, si svolse il convegno *Il retaggio di Danilevskij nel garantire lo sviluppo di civiltà e la sovranità spirituale della Russia*, organizzato dall'IRSI e dal Centro intellettuale giovanile «Il Laboratorio del pensiero» (Myslelab)¹¹⁷. Il 25-30 settembre 2017 l'IRSI ha poi preparato, nell'ambito del Congresso scientifico internazionale *Globalistika – 2017*, svoltosi alla MGU di Mosca, una tavola rotonda sul tema *Le relazioni tra le civiltà nel contesto della globalizzazione*, ancora incentrata sul pensiero di Danilevskij¹¹⁸.

¹¹⁵ <https://danilevsky.rhga.ru/section/media/seminar-russkaya-mysl-nasledie-n-ya-danilevskogo.html>

¹¹⁶ *Meždunarodnaja naučno-praktičeskaja konferencija, posvjaščennaja tvorčeskomu naslediju N.Ja. Danilevskogo*, <https://danilevsky.ru/novosti/21-maya-2015-goda-v-simferopole-otkryilas-mezhdunarodnaya-nauchno-praktičeskaja-konferentsiya-posvyashhennaya-tvorcheskomu-naslediyu-n-ya-danilevskogo/>

¹¹⁷ *Nasledie N.Ja. Danilevskogo v obespečenii civilizacionnogo razvitija i duchovnogo suverenite-ta Rossii*, <https://danilevsky.ru/novosti/nasledie-nikolaja-yakovlevicha-danilevskogo-obsudi-li-na-rozhdestvenskih-chteniyah-v-risi/>

¹¹⁸ *Kruglyj stol Vzaimootnošenija civilizacij v kontekste globalizacii*, <https://danilevsky.ru/novosti/v-mezhdunarodnyy-nauchnyy-kongress-globalistika-2017/>

L'IRSI non ha tralasciato occasioni di mettere in evidenza il supporto della leadership politica russa alla propria linea culturale. Sul sito web dell'IRSI è pubblicizzato con enfasi il video nel quale Putin citava Danilevskij durante un discorso tenuto il primo novembre 2018 all'assemblea plenaria del XXII Consiglio mondiale del popolo russo:

e desidero qui ricordare le parole di un eminente pensatore russo del XIX secolo, Nikolaj Danilevskij: “nessuna civiltà può vantarsi di rappresentare il punto più alto dello sviluppo” [...] Oggi la comprensione di questa complessità nello sviluppo delle civiltà serve come base fondamentale del mondo multipolare¹¹⁹.

Nel dicembre 2021, in vista del bicentenario, è stato dedicato a Danilevskij un numero speciale della rivista «Regiony Rossii», curato dall'omonima holding editoriale, dall'IRSI e dal canale Telegram «*Rossija – ne Evropa*». In copertina un disegno in seppia rappresentava il presidente Putin seduto alla scrivania e assorto nella lettura di *Rossija i Evropa*, mentre sul muro alle sue spalle facevano bella mostra un ritratto di Danilevskij e una libreria popolata dalle opere di Berdjaev e Il'in, Karamzin e Mendeleev, Sarapov, Solonevič e Gumilev. Il contributo introduttivo del numero speciale, intitolato «Il filosofo che Putin cita: quali tra le idee di Danilevskij si sono incarnate nella Russia contemporanea?», prendeva spunto dalla summenzionata citazione del 2018, per affermare e dimostrare che anche in altri discorsi pubblici Putin si era implicitamente richiamato a spunti e argomentazioni di *Rossija i Evropa*, e in tal modo “consacrare” anche politicamente l'opera di Danilevskij come fucina dei ragionamenti presidenziali¹²⁰.

In occasione di una seduta del club di discussione *La prospettiva conservatrice* (espressione di un progetto congiunto che coinvolgeva varie organizzazioni, tra le quali l'Izborskij club), svoltasi a San Pietroburgo il 27 febbraio 2019 e dedicata al tema “*Rossija i Evropa*” è un libro sul passato o sul futuro?¹²¹, il direttore dell'IRSI Burenkov presentò la relazione introduttiva intitolata *Il retaggio creativo di N.Ja. Danilevskij e i compiti della Russia nel XXI secolo*, a partire dalla quale si sviluppò un vivace dibattito tra studiosi, insegnanti, uomini di chiesa, scrittori e attivi-

¹¹⁹ https://www.youtube.com/watch?v=l_kLu5NYtho

¹²⁰ *Filosof, kotorogo citiruet Putin*, pp. 2-5.

¹²¹ “*Rossija i Evropa*” – kniga o prošlom ili o buduščem?

sti¹²². Qualche mese dopo, a Yalta (4-5 giugno 2019), Burenkov partecipò inoltre al V forum internazionale umanitario di Livadia, e nella seduta plenaria del 5 giugno la sua proposta a tutela della tomba di Danilevskij in Crimea fu accolta da Valentina Matvienko, Presidente del Consiglio della Federazione¹²³.

Nell'anno del bicentenario la questione della tutela del parco storico di Mšatka, al centro del quale è posta la tomba dello scrittore, è stata nuovamente evocata in varie occasioni, tra le quali spicca il Convegno scientifico *La filosofia di N.Ja. Danilevskij: ieri, oggi, domani*, organizzato il 28 novembre presso l'Istituto di filosofia dell'Accademia delle Scienze (RAN) in collaborazione con l'Università statale umanitaria russa (RGGU)¹²⁴. L'IRSI inoltre ha progettato la pubblicazione in cinque volumi delle Opere complete di Danilevskij, il cui primo volume, contenente *Rossija i Evropa*, ha visto la luce nel 2022 con un ampio saggio introduttivo di Burenkov, intitolato *Il retaggio creativo di Nikolaj Jakovlevič Danilevskij come base dell'ideologia nazionale della Russia nella sua forma più alta: la filosofia della civiltà (la Russia non è l'Europa: la Russia è un paese-civiltà distinto)*¹²⁵. Il 3 ottobre 2023 Vladimir Rogov, membro per la regione di Zaporizžja/Zaporož'e della Camera civica della Federazione russa¹²⁶, presidente del movimento *My vmeste s Rossii* (Noi siamo insieme alla Russia)¹²⁷, nonché attivo sostenitore dell'IRSI sin dalla sua fondazione nel 2014 e direttore del centro scientifico-educativo intitolato a Danilevskij presso l'Università pedagogica

¹²² *Tvorčeskoe nasledie N.Ja. Danilevskogo i zadači Rossii v XXI veke*, <https://danilevsky.ru/novosti/direktor-irsi-a-v-burenkov-vystupil-na-zasedanii-diskussionnogo-kluba-konservativnaya-perspektiva/>

¹²³ <https://www.youtube.com/watch?v=sAW3x7DJxKk&t=30s>

¹²⁴ *Filosofija N.Ja. Danilevskogo: včera, segodnja, zavtra*, <https://danilevsky.ru/novosti/a-v-burenkov-direktor-instituta-russko-slavyanskikh-issledovanij-im-n-ya-danilevskogo-vystupil-s-dokladom-na-nauchnoj-konferenczii-v-institute-filosofii-ran/>

¹²⁵ A. Burenkov, *Tvorčeskoe nasledie Nikolaja Jakovleviča Danilevskogo kak osnova nacional'noj ideologii Rossii v ee vyššej forme – civilizacionnoj filosofii (Rossija – ne Evropa: Rossija – samobytnaja strana-civilizacija)*.

¹²⁶ Si tratta di un organo consultivo che favorisce il monitoraggio di leggi e attività governative da parte della società civile.

¹²⁷ Rogov è tra coloro che nelle regioni sud-orientali dell'Ucraina si sono esposti maggiormente a favore del separatismo filo-russo sin dal 2014, ed è stato infatti sottoposto a sanzioni dal governo di Kiev. Egli era stato in passato leader dell'organizzazione *Slavjanskaja Gvardija*, poi co-presidente del Fronte popolare *Novorossija* e dal 2022 membro del Consiglio direttivo dell'Amministrazione militare-civile della regione di Zaporož'e.

statale di Azov (AGPU)¹²⁸, ha fatto pubblicamente dono di questo primo volume a Putin, che ha espresso il proprio sostegno all'iniziativa¹²⁹.

Le parole scritte da Woodburn nel 2013 intorno alla rilevanza del libro di Danilevskij nella Russia post-sovietica ci sembrano oggi, nel periodo inaugurato dalla crisi russo-ucraina del 2014 e culminato nella guerra ancora in corso iniziata il 24 febbraio 2022, più che mai vere e attuali: *Rossija i Evropa* è diventato nella Federazione russa del tempo presente un riferimento imprescindibile presso gli ambienti intellettuali di matrice ortodossa, di indirizzo conservatore, di orientamento a vario titolo "eccezionalista", nonché una fonte di ispirazione per la leadership politica del paese e un supporto culturale di primaria importanza nella mobilitazione patriottica della società, nel consolidamento dell'idea della Russia come civiltà distinta, nella promozione di una visione radicalmente pessimistica del rapporto con l'Europa, purtroppo sostanzialmente affine, da posizioni specularmente opposte, alla visione della leadership europea, e pienamente in sintonia con il gravissimo deterioramento delle relazioni russo-europee verificatosi negli ultimi anni¹³⁰.

Bibliografia

- V. Aksjučic, *Istoriosofija N.Ja. Danilevskogo*, in «Tetrady po konservatizmu: Al'manach», 3, 2020, pp. 13-17.
- V. Aksjučic, *Slavjanofily i N.Ja. Danilevskij: proryv russkogo nacional'nogo soznaniija*, IRSI, 2024, <https://danilevsky.rhga.ru/>
- V. Alalykin-Izvekov, *The Russian Sphinx: Contemplating Danilevskij's Enigmatic Magnum Opus Russia and Europe*, in «Comparative Civilizations Review», 86, spring 2022, pp. 73-89.
- V. Alalykin-Izvekov, *So, You Want to Understand Russian Soul? Open Danilevsky's book "Russia and Europe"*, in «Biocosmology-Neo-Aristotelism», 11, 1-2, 2021, pp. 91-116.
- C. Andreyev, I. Savicky, *Russia Abroad. Prague and the Russian Diaspora 1918-1938*, New Haven & London, 2004.

¹²⁸ Dopo l'incorporazione nella Federazione russa della regione di Zaporizžja/Zaporož'e al posto della Università pedagogica statale di Berdjansk è stata creata la APGU nel 2023.

¹²⁹ <https://danilevsky.ru/stati-irsi-analitika-tg-kanala-rossiya-ne-evropa/vruchenie-prezidentu-v-putinu-pervogo-toma-izdavaemogo-irsi-sobraniya-sochinenij-n-ya-danilevskogo/>

¹³⁰ Per uno sforzo di mettere in evidenza gli aspetti del pensiero e dell'opera di Danilevskij che sono meno funzionali alla mobilitazione patriottica anti-occidentale si veda A. Venturi, *N.Ja. Danilevskij e i molti sottintesi*.

- A. Antoščenko, «*Evrazijia*» ili «*Svjataja Rus'*»? (*Rossijskie emigranty v poiskach samosoznanija na putjach istorii*), Petrozavodsk, 2003.
- B. Baluev, *Spor o sud'bach Rossii. N.Ja. Danilevskij i ego kniga «Rossija i Evropa»*, Tver', 2001.
- M. Bassin, *Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space*, in «Slavic Review», 1, 1991, pp. 1-17.
- S. Bažov, *Filosofija istorii N.Ja Danilevskogo*, Moskva, IFRAN, 1997.
- S. Bažov, *Učenie N.Ja. Danilevskogo i evrazijskie vozzrenija N.S. Trubeckogo*, in «Gumanitarnye naučnye issledovanija», 4, 2011, <https://human.snauka.ru/2011/12/335>.
- K. Bestužev-Rjumin, *Teorija kul'turno-istoričeskich tipov*, Priloženie, in N.Ja. Danilevskij, *Rossija i Evropa. Vzgljad na kul'turnye i političeskie otnošenija Slavjanskogo mira k Germano-Romanskomu*, quinta edizione, Sankt-Peterburg, Tip. brat. Panteleevych, 1895, pp. 559-610.
- Between Europe and Asia. The Origins, Theories, and Legacies of Russian Eurasianism*, a cura di M. Bassin, S. Glebov & M. Laruelle, Pittsburgh, 2015.
- J.H. Billington, *Russia in Search of Itself*, Washington D.C., 2004.
- M. Boro Petrovich, *The Emergence of Russian Pan Slavism, 1856-1870*, New York, 1956.
- Budušee Rossii: gosudarstvo i civilizacija. Sbornik*, Dviženie «Russkaja mečta», 2026.
- A. Burenkov, *Tvorčeskoe nasledie Nikolaja Jakovleviča Danilevskogo kak osnova nacional'noj ideologii Rossii v ee vysšej forme – civilizacionnoj filosofii (Rossija – ne Evropa: Rossija – samobytnaja strana-civilizacija)*, in N.Ja. Danilevskij, *Sobranie Socinenij. V pjati tomach, Tom 1. Rossija i Evropa*, Seljatio, IRSI, 2022, pp. 28-138.
- G. Cigliano, *La Russia e l'Europa: un "impero-fenice"?*, in *Europa-Italia-Russia. Relazioni estere e orizzonti geopolitici*, a cura di G. Cigliano, Napoli, 2025, pp. 265-292.
- G. Cigliano, *I mutevoli confini dell'Europa: immagini della Russia tra Oriente e Occidente*, in «Archivio di storia della cultura», XXXVI, 2023, pp. 157-185.
- G. Cigliano, *Guerra, impero, rivoluzione: Russia, 1914-1917*, Napoli, 2018.
- G. Cigliano, *L'immagine dell'Occidente nell'Impero degli zar (1815-1914)*, in *Alle origini del moderno Occidente tra XIX e XX secolo*, a cura di F. Cammarano, Soveria Mannelli, 2003, pp. 63-125.
- V. Cymburskij, *Ostrov Rossija: Geopolitičeskie i chronopolitičeskie raboty, 1993-2006*, Moskva, 2007.
- V. Cymburskij, *Metamorfosy rossijskoj geopolitiki*. I frammenti su Danilevskij sono riprodotti in due parti con il titolo *Nikolaj Danilevskij kak geopolitik* sul sito «Russkaja Istina», <https://rusistina.ru/arhiv-publications/nikolay-danilevskiy-kak-geopolitik-chast-pervaya>; <https://rusistina.ru/arhiv-publications/nikolay-danilevskiy-kak-geopolitik-chast-vtoraya>
- E. Cholmogorov, *Russkoe gosudarstvo-civilizacija i Zapad*, in «Tetrady po konservatizmu. Al'manach», 3, 2025, pp. 297-308.
- E. Cholmogorov, *V poiskach utračennogo Car'grada: Cymburskij i Danilevskij*, in «Tetrady po konservatizmu», 1, 2015, p. 137.
- N.Ja. Danilevskij, *Rossija i Evropa. Vzgljad na kul'turnye i političeskie otnošenija Slavjanskogo mira k Germano-Romanskomu*, Sankt-Peterburg, 1871.
- N.Ja. Danilevskij, *Rossija i Evropa*, a cura di S. Vajgačev, Moskva, 1991.
- N.Ja. Danilevskij, *Rossija i Evropa. Vzgljad na kul'turnye i političeskie otnošenija slavjanskogo mira k germano-romanskomu*, Moskva, 2011.
- N. Danilevskij, *Rossija i Evropa. Vzgljad na kul'turnye i političeskie otnošenija slavjanskogo mira k germano-romanskomu*, Moskva, 2020.
- N. Ja. Danilevskij: *Pro et contra, antologija*, a cura di I. Dokučae, A. Kozurin, Sankt-Peterburg, RChGA, 2025.

- N.Ja. Danilevskij k 150-letiju vychoda v svet raboty «Rossija i Evropa», in «Tetrady po konservatizmu: Al'manach», 3, 2020.
- N. Danilevskij, *Gore pobediteljam. Političeskie stat'i*, a cura di A. Efremov, Moskva, 1998.
- V. Dubina, Spory o sud'bach Rossii: N.Ja. Danilevskij i ego kniga «Rossija i Evropa», in «Ab imperio», 1-2, 2001, pp. 477-481.
- A. Efremov, N.Ja. Danilevskij v nacional'nom konservativnom diskurse, in «Russko-Vizantijskij vestnik», 4, 2024, pp. 132-141.
- A. Efremov, *Stezja Nikolaja Danilevskogo*, in N. Danilevskij, *Gore pobediteljam. Političeskie stat'i*, a cura di A. Efremov, Moskva, 1998, pp. 5-17.
- A. Efremov, *Padučie zvezdočki (Priloženie)*, in N. Danilevskij, *Gore pobediteljam. Političeskie stat'i*, Moskva, 1998, pp. 400-413.
- V. Fateev, *Danilevskij i ego mesto vo istorii ruskoj filosofskoj mysli. K 200-letnemu jubileju myslitelja*, in «Russko-Vizantijskij vestnik», 4, 2024, pp. 106-131.
- A. Ferrari, *La foresta e la steppa. Il mito dell'Eurasia nella cultura russa*, Milano, 2003.
- Filosof, ktorogo citiruet Putin: kakie iz idej Danilevskogo voplotilis' v sovremennoj Rossii?*, in «Regiony Rossii», Special'nyj nomer, 2021, pp. 2-5.
- I. Gavrilov, *Puti Ruskoj idei: ot starca Filofeja do N.Ja. Danilevskogo*, in «Russko-Vizantijskij vestnik», 4, 2024, pp. 12-19.
- F. Girenok, *Rossija i Evropa: Čto izmenilos' posle Danilevskogo?*, in «Tetrady po konservatizmu. Al'manach», 3, 2020, pp. 195-198.
- S. Glebov, *From Empire to Eurasia. Politics, Scholarship, and Ideology in Russian Eurasianism, 1920s-1930s*, De Kalb, Ill., 2017.
- S. Glebov, *A Life with Imperial Dreams: Petr Nikolaevich Savitsky, Eurasianism and the Invention of "Structuralist" Geography*, in «Ab imperio», 3, 2005, pp. 299-329.
- E. Gollerbach, *K nezrimomu gradu. Religiozno-filosofskaja grupa «Put'» (1910-1919) v poiskach novej ruskoj identičnosti*, Sankt-Peterburg, 2000.
- A. Kamkin, *Nikolaj Danilevskij i perspektivy mnogopoljarnogo mira. Spor o sud'bach Rossii i vektorach obščestvennogo razvitijsa*, in «Tetrady po konservatizmu. Al'manach», 1, 2024, pp. 115-124.
- N. Kareev, *Teorija kul'turno-istoričeskich tipov*, «Russkaja mysl'», X, 9, 1889, pp. 1-32, riprodoto in N. Danilevskij, *Rossija i Evropa*, 2020, pp. 3-40.
- H. Kohn, *Pan-Slavism. Its History and Ideology*, New York, 1960.
- S. Kiselev, *N.Ja. Danilevskij o vojne i konfliktach civilizacij*, in «Filosofskie nauki», 64, 6, 2021, pp. 110-124.
- S. Kiselev, *Pamjat' o N.Ja. Danilevskom v Krymu*, in «Tetrady po konservatizmu. Al'manach», 3, 2020, pp. 296-302.
- K 200-letiju N.Ja. Danilevskogo. Tvorčeskoe nasledie N.Ja. Danilevskogo: istorija i sovremennost'. Materialy kruglogo stola*, in «Filosofskij polilog», 2, 2022, pp. 101-150.
- V. Košarnyj, *Pred'evrazijskie motivy v sociologii N.Ja. Danilevskogo*, in «Izvestija vyššich učebnyh zavedenij. Povolžij region. Obščestvennye nauki», 2, 2021, pp. 110-116.
- R.E. MacMaster, *Danilevsky. A Russian Totalitarian Philosopher*, Cambridge, Mass., 1967.
- P. Miljukov, *Razloženie slavjanofil'stva (Danilevskij, Leont'ev, Solov'ev)*, in N. Danilevskij, *Rossija i Evropa*, Moskva, 2020, pp. 562-600.
- N. Naročnickaja, *Rossija i russkie v mirovoj istorii*, Moskva, 2004.
- P. Pavlov, *N.Ja. Danilevskij i N.S. Trubeckoj: problema sociokul'turnogo progressa*, in «Vestnik TvGU. Serija "Filosofija"», 3, 2016, pp. 120-129.

- O. Parilov, *Problema «Rossija-Zapad» v ruskoj konservativnoj istoriosofii XIX-načala XX veka*, in «Vestnik Severnogo (Arktic.) federal'nogo universiteta. Gum. i soc. nauki», 6, 2018, pp. 98-108.
- M. Raeff, *Russia Abroad: A Cultural History of the Russian Emigration, 1919-1939*, New York – Oxford, 1990.
- «Regiony Rossii», Special'nyj nomer, 2021.
- A. Rjabov, *Zapad kak vyzov i soblasn v istoričeskoj sud'be Rossii*, in *Rossija i Zapad. Sbornik statej*, a cura di A. Tereščuk, S. Firsov, Sankt-Peterburg, 1996, pp. 105-132.
- P. Robinson, *Russia's Emergence as an International Conservative Power. Russian Conservatism: An Ideology or a Natural Attitude?*, in «Russia in Global Affairs», XVIII, 1, 2020, pp. 10-37.
- P. Robinson, *Russian Conservatism*, Ithaca and London, 2019.
- Rossija i Zapad. Sbornik statej*, a cura di A. Tereščuk, S. Firsov, Sankt-Peterburg, 1996.
- Russkoe zarubež'e. Zolotaja kniga emigracii*, Moskva, 1997.
- Sbornik političeskich i ekonomičeskich statej N. Ja. Danilevskogo*, Izdanie N. Strachova, Sankt-Peterburg, 1890.
- D. Stogov, *Russkie konservatory konca XIX-načala XX v. o N.Ja Danilevskom*, in «Russko-Vizantijskij vestnik», 4, 2024, pp. 185-193.
- N. Strachov, *Žizn' i trudy N. N. Danilevskogo*, in N. Strachov, *Bor'ba s Zapadom*, a cura di A. Belov, Moskva, 2010, pp. 363-386 (ed. or. *Predislovie* in N.Ja. Danilevskij, *Rossija i Evropa*, Sankt-Peterburg, 1888).
- M. Suslov, *New Wine in Old Wineskin: Slavophilia and Geopolitical Populism in Putin's Russia*, in *Pan-Slavism and Slavophilia in Contemporary Central and Eastern Europe. Origins, Manifestations and Functions*, a cura di M. Suslov, M. Čejka, V. Đorđević, Cham, Switzerland, 2023, pp. 77-100.
- A. Tereščuk, S. Firsov, *Rossija i Zapad: vyzov ili soblasn?*, in *Rossija i Zapad. Sbornik statej*, a cura di A. Tereščuk, S. Firsov, Sankt-Peterburg, 1996, pp. 3-10.
- V. Tolz, *The Eurasians and Liberal Scholarship of the Late Imperial Period*, in *Between Europe and Asia. The Origins, Theories, and Legacies of Russian Eurasianism*, a cura di M. Bassin, S. Glebov & M. Laruelle, Pittsburgh, 2015, pp. 27-47.
- N. Trubeckoj, *Evropa i čelovečestvo*, Sofia, 1920 (trad. it., Torino 1982).
- N. Trubeckoj, *Nasledie Čingischana. Vzgljad na ruskuju istoriju ne s Zapada, a s Vostoka*, Berlin, 1925.
- A. Tsygankov, *The "Russian Idea" in International Relations. Civilization and National Distinctiveness*, London & New York, 2023.
- A. Tsygankov, *In the Shadow of Nikolaj Danilevskii: Universalism, Particularism, and Russian Geopolitical Theory*, in «Europe-Asia Studies», 69, 4, 2017, pp. 571-593.
- A. Cygankov (Tsygankov), «*Ostrovnaja*» geopolitika Vadima Cymburskogo, in «Tetrydy po konservatizmu», 1, 2015, pp. 12 – 20.
- A. Tsygankov, P. Tsygankov, *Russian IR Theory: The Crisis of a Globally-Pluralist Discipline*, in «European Review of International Studies», 1, 2014, pp. 1-15.
- A. Tuminez, *Russian Nationalism Since 1856. Ideology and the Making of Foreign Policy*, Lanham, M.D., 2000.
- R. Vachitov, *N.Ja. Danilevskij i evrazijscy 1920-ch: cikly v otnošenijach Rossii i Evropy i v istorii ruskoj filosofii*, in «Russko-Vizantijskij vestnik», 4, 2024, pp. 155-168.
- S. Vajgačev, *Posleslovie*, in N.Ja. Danilevskij, *Rossija i Evropa*, a cura di S. Vajgačev, Moskva, 1991, pp. 556-567.

- A. Venturi, *I «tipi storico-culturali» nel pensiero sociale russo del secondo Ottocento*, in «Studi Storici», 3, 2001, pp. 589-610.
- A. Venturi, *N.Ia. Danilevskij e i molti sottintesi della formula “Russia ed Europa”*, in *La Russia e l’Occidente. Rossija i Zapad*, a cura di G. Cigliano, T. Tagliaferri, Napoli, 2023, pp. 27-42.
- S.M. Vudbern (Woodburn), *Problema Danilevskogo (The Danilevskii Problem)*, in «Tetrady po konservatizmu. Almanach», 3, 2020, pp. 199-222.
- S.M. Woodburn, *Translator’s introduction*, in N.Ia. Danilevskii, *Russia and Europe. The Slavic World’s Political and Cultural Relations with the Germanic-Roman West*, Translated and annotated by S.M. Woodburn, Bloomington, Indiana, 2013, pp. XI-XXV.

Teodoro Tagliaferri

*Oriente e Occidente nella traiettoria
della mondialità europea**

1. *Ascesa e tramonto della centralità europea nella prospettiva della nuova storia globale*

L'intento che il mio contributo si prefigge è quello di illustrare alcuni aspetti e implicazioni nodali della lettura profondamente innovativa di cui il tema al centro del nostro convegno – il tema classico della relazione Oriente/Occidente – è stato fatto oggetto durante gli ultimi tre o quattro decenni nel quadro del ripensamento in chiave policentrica che ha investito il campo degli studi storiografici relativi alla cosiddetta «espansione dell'Europa» in età moderna e contemporanea e ai conseguenti «contatti» e «incontri», in particolare, tra la civiltà euro-occidentale in via di mondializzazione e le altre regioni culturali e culture regionali dell'Oriente eurafrasiatico che ne sperimentano in vario modo l'impatto¹.

L'espressione «mondialità europea», contenuta nel titolo, esige dunque una duplice precisazione preliminare. Essa è tolta infatti in prestito da un bel libro di Emilio Gentile pubblicato nel 2018 – *Ascesa e declino dell'Europa nel mondo, 1898-1918*². Ma nell'accezione allargata, secondo cui mi accingo a trattarne, la locuzione intende riferirsi all'«ordine imperiale globale» «Europa-centrico» la cui parabola si disegna tra metà Settecento e metà Novecento. Manifestazione politi-

* Questo contributo si basa sui risultati di ricerche condotte nell'ambito dei Progetti di Ricerca di Rilevante Interesse Nazionale: *Myths of Legitimation and Government of Difference in the European Imperial Regimes during the Modern and Contemporary Age* (PRIN 2020) ed *“Eastern Europe” between Russia and the West: Contested Spaces, Identity Building and Memory Policies in Historical Perspective* (PRIN 2022).

¹ A.J. Toynbee, *Encounters with the Modern Western Civilization*; T. Tagliaferri, *Recent Developments*. Sulla “scuola di Cambridge”, con più particolare riferimento al suo apporto agli studi sull'India britannica, si veda anche M. Torri, *Colonialism and Nationalism in India*.

² E. Gentile, *Ascesa e declino*, *passim*.

ca preminente di una drammatica accelerazione nel moto di globalizzazione della civiltà occidentale avviatosi nella prima età moderna, il predominio europeo è preparato da quel cambiamento nei rapporti di forza tra società europee e società afroasiatiche, collocabile all'incirca tra la Guerra dei sette anni (1756-1763) e la prima Guerra dell'oppio (1839-1842), che è stato chiamato «*the Eurasian Revolution*» – una rivoluzione geopolitica, economica e culturale decretante la fine dell'«equilibrio» tra le civiltà del Vecchio Mondo preservatosi per un quarto di millennio anche dopo che gli europei ebbero assunto l'iniziativa e la guida dell'unificazione planetaria nel periodo delle esplorazioni oceaniche. La mondialità europea tocca quindi l'acme nei decenni anteriori al 1914; viene scossa alle fondamenta dal ciclo di guerra e rivoluzione che allora si innesca, ma gli sopravvive fino al secondo conflitto mondiale e alla decolonizzazione nella forma di un internazionalismo liberale a marcata connotazione imperiale e coloniale assediato da un numero crescente di aggressivi competitori esterni e oppositori interni³.

È essenziale peraltro rimarcare come la dimensione imperiale della mondialità europea non si esaurisca, a ben guardare, nell'esperienza del colonialismo europeo. Essa coinvolge in pieno, nel periodo più prettamente europeo della storia globale, anche gli «imperi agrari» del mondo eurafrasiatico – ottomano, persiano, sinico, nipponico – che fronteggiano la minaccia della perdita d'indipendenza o autonomia intraprendendo strategie di «“auto-rafforzamento”» (*self-strengthening*) basate sull'adozione di organizzazioni militari, apparati burocratici, sistemi educativi, saperi e tecnologie europei, e la cui parziale europeizzazione si trasmetterà a loro Stati successori – Turchia, Iran, Cina, Giappone – oggi tornati protagonisti della politica mondiale⁴. Di un'analogia «ibridazione» di storia europea e storia asiatica è figlia del resto anche l'India contemporanea, nel cui caso l'appropriazione selettiva da parte di non europei delle risorse messe a loro disposizione dall'espansione europea è garantita dalla forza contrattuale derivante ai sudditi coloniali dalla dipendenza esistenziale dell'autorità europea dalla loro «collaborazione»⁵.

³ J. Darwin, *After Tamerlane*, pp. 157-217, 368, 441.

⁴ Ivi, p. 269. Sugli «agrarian empires», P.F. Bang, C.A. Bayly, *Comparing Pre-Modern Empires*; C.A. Bayly, *The Birth of the Modern World*, pp. 27-48; P.F. Bang, C.A. Bayly, *Tributary Empires*.

⁵ L. Di Fiore, *The Origins of Indian Nationalism*, pp. 146, 147; sull'«ibridazione» interculturale come portato della «globalizzazione imperiale» in genere, T. Tagliaferri, *Bayly's Imperial Way to*

La costellazione tematica più ampia, cui allude il titolo della mia relazione, coincide insomma con l'ascesa e il declino della centralità europea, riconsiderati però alla luce di una nozione di "centralità" che, conforme al paradigma categoriale della storia globale, riconosce l'«agentività», ovvero il co-protagonismo dei non europei, e in particolare degli «orientali», nell'edificazione stessa della mondialità euro-occidentale – e dell'Europa degli imperi nel significato esteso dell'espressione chiarito in precedenza – non meno che nel suo smantellamento novecentesco⁶.

Proprio un approccio metodologicamente e concettualmente aggiornato a tale tematica, e la sua disseminazione nella cultura storica generale, costituiscono a mio giudizio un banco di prova ineludibile per una storiografia che ambisca a dimostrarsi all'altezza del compito scientifico, ma denso di implicazioni pratiche, additatole da Max Weber, di «spiegarsi il modo in cui *noi oggi* siamo così come siamo diventati»⁷. Dal particolare punto di vista di "noi" cittadini italiani e dell'Unione Europea, ovvero di quegli italiani ed europei che si riconoscano nei valori dell'europeismo e del cosmopolitismo pluralista, la conseguente prioritizzazione del problema politico onnipervasivo del «governo delle differenze»⁸ – inerente, per esempio, alla transizione del nostro Paese alla democrazia multicultural per effetto della sua recente trasformazione in «società d'arrivo» di migrazioni internazionali a carattere transregionale e transculturale – conferisce un rilievo intellettuale primario all'interrogativo concernente la presente e possibile relazione futura dell'Europa occidentale con il mondo postcoloniale afroasiatico⁹. E nell'ottica dello storico contemporaneista che condivida la medesima opzione etico-politica di questi suoi concittadini, e sia in pari tempo persuaso che scopo del proprio lavoro consista nel contribuire a un'interpretazione pragmatica del «mondo che lo circonda» investigandone la genesi e le forze formatrici in quanto si radicano nel suo passato¹⁰, interrogarsi intorno all'odierno posizionamento ge-

World History, p. 105; su «teoria della collaborazione» e sua applicazione all'India coloniale si veda *infra*.

⁶ C.A. Bayly, *Ashin Das Gupta*, p. 16; T. Tagliaferri, *Eric Hobsbawm*, pp. 140, 141.

⁷ K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx*, trad. it., p. 22; T. Tagliaferri, *Storia globale*; T. Tagliaferri, *Il futuro degli storici*.

⁸ G. Muto, *Il governo delle differenze*.

⁹ V. De Cesaris *Il grande sbarco*, p. 8.

¹⁰ R.H. Tawney, *The Study of Economic History*, p. 54; Lawrence Stone – *as seen by Himself*, p. 580; T. Tagliaferri, *La nuova storiografia britannica*, p. 290.

oculturale dell'Europa nel contesto della società globalizzata e al destino, ossia al ventaglio di possibilità alternative, che tale collocazione le dischiude, comporta di necessità fissare spregiudicatamente la propria attenzione sui caratteri dell'epoca della mondialità europea, sulla configurazione assunta dalla «interazione dinamica» fra Oriente e Occidente durante quell'epoca, sul suo lascito al presente¹¹.

Poche altre questioni hanno la medesima capacità di polarizzare il dibattito intellettuale e pubblico contemporaneo. Su un versante, la pur giustificata reazione all'eurocentrismo ha portato agli eccessi autorevolmente denunciati da Giuseppe Galasso in una delle sue ultime interviste: «Mentre prima nelle rappresentazioni storiche generali l'Europa occupava un posto centrale ora si parla soprattutto di *World History*. Il ruolo del Vecchio Continente viene ridotto drasticamente, contro ogni evidenza storica. E all'Europa vengono imputate solo colpe, ad esempio il colonialismo, senza tener conto della sua parte complessiva nella storia del mondo»¹². Sull'altro versante, in risposta alla critica radicale dell'eurocentrismo, si assiste all'arroccamento in un autocompiaciuto eccezionalismo euro-occidentale, che si presta a venir poi declinato secondo la logica dell'opposizione dicotomica tra “*Us*” e “*Them*” nella retorica antiimmigrati¹³ o nelle periodiche e sempre più frequenti campagne variamente orientalo-fobiche¹⁴. Questo atteggiamento difensivistico, e a ben vedere rinunciatario, rischia di lasciar campo libero a mitologie pseudostoriche, volte a esoticizzare, se non demonizzare, l'alterità del nemico orientale di turno e concorrenti, perciò, al medesimo risultato dell'anti-eurocentrismo ideologico: mettere in ombra come l'alterità dei non europei, in ogni suo aspetto, positivo o negativo che sembri, sia in parte cospicua il risultato storico di prolungati processi di contatto e scambio con la cultura europea e offra

¹¹ T. Tagliaferri, *Storia globale*, pp. 122-124.

¹² M. Armiero, Galasso: «*La Storia è in crisi*».

¹³ T. Tagliaferri, *L'Italia e il mito dell'invasione*.

¹⁴ Dispiace dovere segnalare come esempio estremo di retorica dicotomica l'editoriale di Biagio De Giovanni, *Questo scontro è carico di filosofia*. Dispiace tanto più in quanto il medesimo autore, non moltissimi anni orsono, intervenendo da ex Rettore dell'Università “L'Orientale” dal 1987 al 1989 in un dibattito circa le prospettive della prestigiosa istituzione accademica napoletana, aveva assai più persuasivamente sostenuto che «Occidente e Oriente non sono contenitori chiusi, ma civiltà aperte al confronto, fra le loro culture, i loro lessici, valori, sistemi politici, sistemi di pensiero, immaginari. Confronto tanto più necessario quanto più il mondo diventa interdipendente e globale» (*L'ex rettore Biagio De Giovanni*).

perciò vaste opportunità di reciproco accomodamento, o almeno un terreno per la ricerca di un *modus vivendi*, tra identità di gruppo che non possono essere considerate alla stregua della kiplingiana *Ballad of East and West* (1889, v. 1) – «*East is East and West is West, and never the twain shall meet*»: monadi chiuse, omogenee, invarianti, reciprocamente esclusive e incommunicanti¹⁵.

Sintomi di arroccamento – a difesa, beninteso, di un’alta e nobile tradizione italiana di studi europei – è dato percepire anche nel pronunciamento di Giuseppe Galasso citato poc’anzi, che fa coincidere *in toto* la *World History* con una combinazione di ridimensionamento della centralità e criminalizzazione dell’influenza europea nella storia mondiale. In realtà, proprio dalle fila dei *World Historians* è venuta emergendo una proposta metodologica che promette di sottrarre le controversie in corso al rigido *autlaut* tra anti-eurocentrismo pregiudiziale e acritica riproposizione di una idea di centralità europea bisognosa senza alcun dubbio di essere profondamente rimeditata¹⁶. A partire dagli anni Ottanta, come accennato al principio di questo saggio, la storiografia internazionale ha infatti riconsiderato la traiettoria evolutiva della mondialità europea (e *in primis* degli imperi coloniali europei e degli imperi agrari), in conseguenza dell’adozione, da parte di un’influente minoranza di studiosi, dell’apparato categoriale della storia globale¹⁷. Se mi fosse richiesto di sintetizzarne l’orientamento di fondo nello spazio di un *tweet*, risponderei, avvalendomi a tale scopo del gergo degli storici globali, che la nuova corrente esamina l’espansione europea nei termini di una processualità generata da «interazioni dinamiche tra modernità regionali multiple»¹⁸. Formula che necessita di essere tradotta in un linguaggio meno esoterico, prendendo le mosse da un chiarimento riguardo a cosa debba intendersi per “storia globale”.

La “storia globale”, nell’accezione che faccio mia, è un ramo della ricerca storica, entrato solo di recente in un’incerta fase di «professionalizzazione»¹⁹, che individua il proprio campo d’indagine specialistico in quei fenomeni che attengono all’interazione fra due o più grandi regioni culturali e culture macroregionali ovvero negli eventi e nei processi che trascendono i singoli spazi geo-storici privilegiati

¹⁵ T. Tagliaferri, *Bayly’s Imperial Way to World History*, pp. 112-113.

¹⁶ T. Tagliaferri, *Recent Developments*, pp. 153-154.

¹⁷ T. Tagliaferri, *Storia globale*, pp. 115-132.

¹⁸ T. Tagliaferri, *The New Global Past*, pp. 48-70. Cfr. S.N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*.

¹⁹ J. Osterhammel, *World History*, pp. 93, 104, 108.

dagli studi d'area, dispiegandosi su scala interregionale, emisferica o planetaria. Tra i fenomeni che ricadono entro questa definizione del "globale", e che gli storici globali eleggono a proprio specifico oggetto di studio, figurano perciò a pieno titolo, e anzi in una collocazione di primo piano, l'imposizione e l'esercizio, da parte di una società politica, del controllo economico, militare e governativo su territori coloniali ed esperienze di edificazione e gestione di compagini imperiali comprendenti popoli appartenenti a civiltà regionali differenti, come civiltà europea e plurime civiltà dell'Asia meridionale nel caso esemplare dell'India britannica²⁰.

Nella concettualizzazione proposta dagli storici globali l'interazione tra mondi regionali, che fa degli imperi eurasiatici del periodo della centralità europea un fenomeno globale, presenta due ulteriori tratti qualificanti. È un'interazione che vede partecipi regioni culturali che stanno attraversando tutte imponenti processi di trasformazione «endogena», quelle orientali non meno dell'Europa, e già anteriormente all'intensificazione del loro «incontro» tra Sette e Ottocento²¹. Ed è un'interazione in cui anche le società orientali giocano un ruolo «indipendente e creativo»²². Nell'idioma della storia globale l'uso dell'aggettivo «dinamica» in accoppiata frequente con il termine «interazione» vuol sottolineare come i «*link-ages*» tra società e culture, che si stabiliscono negli spazi globalizzati, non possano essere più concepiti, nemmeno nel caso dei regimi coloniali, come alcunché di imposto da un onnipotente «centro» europeo su deboli e inermi «periferie» o «semiperiferie» non europee²³. Le connessioni globali emergono piuttosto, e sono tenute in vita e modificate senza cessa, da un campo di forze storiche a carattere multipolare, con il contributo di «tutti i popoli» coinvolti²⁴. E sebbene il grado di potere e influenza che le regioni culturali dell'Eurasia esercitano le une sulle altre sia diseguale e cangiante, nessuna di loro, in nessun momento, può essere immaginata come del tutto priva di incidenza sulle dinamiche della storia mondiale. Alla radice dell'approccio globale alla vicenda della mondialità europea è

²⁰ J.H. Bentley, *A New Forum for Global History*, p. IV.

²¹ T. Tagliaferri, *Recent Developments*, p. 170.

²² R.I. Moore, *Series Editor's Preface*, p. XXI.

²³ W.R. Louis, *Foreword*, p. VII; P. Manning, *Navigating World History*, p. 4. La polemica anti-eurocentrica degli storici globali prende dunque a bersaglio anche la teoria dello «*European capitalist world system*» di Immanuel Wallerstein (cfr. T. Tagliaferri, *Pensare la "storia del mondo"*, pp. 96-97).

²⁴ J.H. Bentley, *World History and Grand Narrative*, p. 65.

dato scorgere, in altri termini, la preoccupazione di restituire pienamente a non europei e colonizzati l'«agentività» loro negata da quella forma estrema di eurocentrismo che considera lo sviluppo storico appannaggio esclusivo degli europei e attribuisce all'Oriente eurasiatico forme di storicità qualitativamente altre, come la stasi e il ciclo²⁵. Tale esigenza anti-eurocentrica trova dunque espressione nella propensione degli storici globali a riconoscere alle società regionali dell'Oriente eurasiatico la capacità di co-determinare – in linea di continuità con il dinamismo auto-propulsivo che da secoli le connota allorché cominciano ad avvertire gli effetti del cosiddetto «impatto dell'Occidente» – la genesi, lo svolgimento e gli esiti della stessa dominazione coloniale o para-coloniale²⁶.

Per cogliere però fino in fondo il significato di cui l'espansione e gli imperi coloniali europei si rivestono agli occhi degli storici globali odierni occorre aggiungere che, nel paradigma della storia globale, l'esplorazione delle dimensioni «trans-regionali» del passato umano non è fine a sé stessa, ma funzionale a uno scopo conoscitivo ulteriore e ultimo²⁷. Suo obiettivo finale è una narrazione d'insieme di quella che i suoi pionieri statunitensi chiamarono la «storia della comunità umana» e che è stata ribattezzata più di recente «storia della globalizzazione», storia dello «*human web*», storia della «connettività» globale²⁸. L'espressione «*human community*», che compare nel manifesto della statunitense World History Association, indica lo specifico campo di attività sociale generato nel corso della storia dall'interazione tra regioni culturali ovvero dall'espansione delle rispettive aree di influenza biologica, ecologica, economica, ideale e politica e dalla loro «risultante integrazione (...) in un singolo sistema di interconnessioni e interdipendenze»²⁹. La comunità umana si configura pertanto come una società composta di una pluralità di grandi società e culture regionali. Come tale, in quanto muta nel tempo, possiede una storia sua propria, suscettibile di una sua propria periodizzazione, e quindi idonea a fungere a sua volta da filo conduttore di una storia mondiale imperniata sulla prolungata genesi del «cosmopolitismo globale» dei nostri giorni.

²⁵ A. Appadurai, *Archivio pubblico*, pp. 12, 13-16; T. Tagliaferri, *Recent Developments*, pp. 163-165.

²⁶ P.D. Curtin, *The British Empire and Commonwealth*, p. 73.

²⁷ *Interactions: Transregional Perspectives*.

²⁸ W.H. McNeill, *The Rise of the West*, pp. 48-49; C.A. Bayly, «Archaic» and «Modern» Globalization, pp. 48-49; J.R. McNeill, W.H. McNeill, *The Human Web*; C.A. Bayly, *The Birth of the Modern World*, p. 6; J. Assmann, *Globalization*, p. 121.

²⁹ *Ibid.* Cfr. World History Association, *History, Mission and Vision*.

«*Global cosmopolitanism*», secondo la definizione di William McNeill, denota la specifica forma che la comunità umana ha assunto nell'epoca presente, quando l'intera umanità, in «tutta la sua varietà culturale», si ritrova racchiusa nel perimetro di «una totalità intimamente interagente», l'unificazione del mondo essendo cioè pervenuta a un assetto entro il quale i nuclei identitari di tutte le culture mondiali vengono sempre più compenetrandosi, senza peraltro smarrire, ma anzi rafforzando e rinnovando, le rispettive individualità³⁰.

L'interesse privilegiato che la storia globale rivolge agli imperi europei riflette dunque il convincimento che il loro studio possegga un valore unico ai fini della comprensione di come «dagli incontri e dalle relazioni di reciproca influenza tra differenti sistemi di civiltà», stabilitisi nell'età moderna e contemporanea, si sia venuto gradualmente formando «un singolo sistema di civiltà globale e universale»³¹. Tale convincimento deriva a sua volta dall'adozione, da parte degli storici globali, di una definizione del concetto d'impero incentrato sulla categoria di «collaborazione»³². Quest'ultima emerge nel quadro di un più generale ripensamento dell'oggetto della storia del colonialismo europeo che prende avvio in Inghilterra dopo il 1945, rispecchiando il nuovo senso dei limiti e delle fragilità del potere imperiale indotto dalla decolonizzazione, e la cui esigenza di fondo è allargare il contesto analitico dei processi di *empire-building* e dei diversi tipi di iniziativa e presenza europea nel mondo extraeuropeo così da includervi l'apporto di forze non europee riconosciute ora in grado di interagire efficacemente con essi³³.

Secondo questa teoria, che pone perciò uno speciale accento sulle «fondamenta non europee dell'imperialismo europeo», anche all'apice del cosiddetto «trionfo (...) del predominio europeo», colonialismo ed espansione europei non cessarono mai di dipendere da una moltitudine di forme cangianti di collaborazione e intermediazione, e dunque di diuturna negoziazione e compromesso, coinvolgenti *élites* non europee³⁴. Come ha scritto John Darwin, «l'impero fu "fatto" dagli ausiliari locali reclutati dagli *empire-builders* in altrettanta misura,

³⁰ W.H. McNeill, *The Rise of the West*, pp. 727, 729; T. Tagliaferri, *Bayly's Imperial Way to World History*, pp. 105-107.

³¹ H. Wesseling, *Expansion and Reaction*, p. 4. Cfr. H.L. Wesseling, *A Cape of Asia*.

³² T. Tagliaferri, *La «conduttività» degli imperi*, pp. 8-10.

³³ T. Tagliaferri, *Recent Developments*, pp. 154-158.

³⁴ R.E. Robinson, *Non-European Foundations*; P. Villani, *Trionfo e crollo*.

se non in maggiore misura, che dagli *empire-builders* stessi». La realtà della dominazione europea non corrisponde a talune rappresentazioni demiurgiche dello Stato coloniale in voga qualche anno orsono, dal momento che doveva appoggiarsi a «forze locali». E la necessità di renderne partecipi strati delle società autoctone, mai del tutto sprovvisti di potere contrattuale e capaci di segnarvi quindi la propria «impronta», conferì alle istituzioni coloniali un carattere «ibrido», scaturente dall'incontro di «tradizioni confliggenti», alla «governance imperiale» la fisionomia di una «*cross-cultural enterprise*», all'impero nel suo insieme un carattere di perenne «improvvisazione» e «provvisorietà»³⁵.

Il co-protagonismo dei colonizzati nel controllo formale o informale delle società coloniali offre, tra le altre cose, una spiegazione plausibile del perché le rappresentazioni dell'alterità dei non europei reperibili nella retorica di legittimazione ufficiale dell'autorità imperiale (in particolare monarchica) elaborata e divulgata nella metropoli europea tendano ad astenersi dal ricorrere agli stereotipi più crudi del differenzialismo culturale e del razzismo biologico (nemmeno l'estrema denigrazione degli indù nella influentissima *History of British India* di James Mill giunge a negare che essi possano essere civilizzati) o al linguaggio del kiplingiano «*White Man's Burden*» (1899). Questa constatazione contraddice parzialmente, o rende indispensabile rettificare, le note tesi di Edward Said circa la relazione tra cultura e potere imperiale, il cui esercizio non implica di necessità la stigmatizzazione dei sudditi: la coscienza della natura interattiva della relazione coloniale si rivela così, in questo importante terreno di studio, prerequisito essenziale di un approccio genuinamente storico e non ideologico al tema della cultura dell'imperialismo, assunta al vertice dell'agenda degli studi europei e americani nei decenni successivi alla pubblicazione di *Orientalism*³⁶.

La teoria della collaborazione ha d'altronde implicazioni molto diverse, a seconda di come chi la impiega risponda alla domanda: da dove provengono i collaboratori? Nella versione originaria, l'espansionismo europeo si fabbricava da

³⁵ L. Colley, *Captives*, p. 371; J. Darwin, *Unfinished Empire*, pp. XII, XIII; E.J. Hobsbawm, *Préface*, p. 13. Cfr. T. Ballantyne, A. Burton, *Empires and the Reach of the Global*, trad. it., p. 331; e la discussione di quest'ultimo saggio da parte di T. Tagliaferri in *Connessioni globali e storia transnazionale*.

³⁶ E.W. Said, *Orientalism*; E. Said, *Culture and Imperialism*; T. Tagliaferri, *La cultura metropolitana*, p. 11 e nota 8.

sé gli intermediari non europei di cui abbisognava, operando da solitario «motore di cambiamento sociale» e ascesa di nuove *élites* in società che ancora venivano descritte come dominate dalla «tradizione». Lo stereotipo dell'immobilità e ciclicità della storia asiatica continuava così a fare sentire con forza il proprio influsso³⁷. La principale novità apportata dal successivo connubio tra teoria della collaborazione e approccio globale va scorta nella tendenza da parte degli storici globali a identificare i collaboratori con i gruppi sociali artefici dei «*passages to modernity*» intrapresi dalle società asiatiche nei secoli anteriori all'affermazione del potere coloniale³⁸. Questa linea di ricerca viene perseguita in stretto rapporto con una profonda revisione del convenzionale giudizio di condanna delle prestazioni storiche degli imperi agrari, accreditati ora di avere concorso ai mutamenti avvenuti anche nelle società mondiali non europee durante la prima età moderna favorendo l'integrazione e l'espansione dei rispettivi spazi di civiltà con la loro opera di *state-building* e *culture building* su scala regionale³⁹.

Nel paragrafo seguente mi propongo di illustrare in quale maniera l'approccio interattivo al passato imperiale conduca a ripensare aspetti-chiave della formazione del mondo globalizzato, quali la traiettoria del colonialismo britannico in India e le politiche di autoriforma occidentalizzante attuate dagli imperi asiatici scampati alla sorte di quello Mogol e dei suoi Stati successori indigeni.

2. Oriente e Occidente nella genesi della dominazione europea in India e nell'«auto-rafforzamento» degli imperi agrari durante il lungo Ottocento

L'ascesa del colonialismo europeo nel subcontinente indiano tra metà Settecento e metà Ottocento si situa nel contesto di una coeva riconfigurazione del tipo di «*global "connectedness"*» intessuto dagli europei nel quarto di millennio successivo alle esplorazioni oceaniche, durante il quale tra le società del Vecchio Mondo si era conservata, come detto, una condizione di «equilibrio». A determinare il

³⁷ J. Gallagher, R.E. Robinson, *The Partition of Africa*, pp. 71, 72; T. Tagliaferri, *Recent Developments*, pp. 163-168.

³⁸ C.A. Baily, *The Birth of the Modern World*, pp. 49-83.

³⁹ *Empires in World History from the XV Century to WWI*; T. Tagliaferri, *Recent Developments*, pp. 168-171.

venir meno di tale «*Eurasian cultural balance*» è la concomitanza tra un cambio di passo nella proiezione mondiale dell'Europa e una successione di crisi endogene che coinvolge gli altri spazi regionali eurasiatici. La risultante «rivoluzione eurasiatica» è bensì il periodo in cui la rivoluzione industriale comincia far sentire i propri effetti su scala globale. Ma sua componente d'importanza primaria è una «rivoluzione geopolitica», il cui più cospicuo carattere di novità consiste nel fatto che Potenze europee procedono per la prima volta alla creazione in Asia e Africa di imperi territoriali come quello edificato dalla Compagnia delle Indie Orientali a partire dall'acquisizione del Bengala tra anni Cinquanta e anni Sessanta del Settecento⁴⁰. Nel caso indiano appare particolarmente evidente come la cesura geopolitica sia frutto dell'intreccio sinergico che viene ora per la prima volta a istituirsi tra storia europea e storia asiatica – tra un salto di qualità nell'espansione europea, legato *in primis* all'intensificazione dei conflitti intereuropei, e peculiari dinamiche macroregionali che, mentre consentono agli europei di sfruttare gli evidenti «vantaggi competitivi» acquisiti nell'epoca dell'equilibrio, appaiono riconducibili alla «pace islamica» della prima età moderna e alla crisi in cui essa è entrata dal tardo Seicento. Proprio la ridefinizione del significato storico della fine della pace imperiale è al cuore dell'interpretazione della formazione dell'India britannica in termini di interazione tra modernità regionali inerente all'approccio globale⁴¹.

Secondo un *cliché* assai duro a morire⁴², a preparare il terreno alla conquista inglese è lo sprofondamento dell'India, nei decenni anteriori, in un caos di disintegrazione politica e declino economico: la East India Company ne sarebbe stata sia incentivata che costretta a trasformare sé stessa in uno degli «Stati contendenti» nei quali lo spazio imperiale aveva cominciato a disarticolarsi⁴³. L'ipotesi alternativa prospettata dagli storici globali si basa sull'impiego del concetto d'impero imperniato sulla teoria della collaborazione, applicabile tanto agli imperi asiatici quanto agli imperi coloniali. L'Impero Mogol, in particolare, costituisce un anello della catena di compositi regimi agrari che nella prima età moderna occupano lo spazio afroasiatico dal Marocco all'Indonesia e al Giappone. Ad accomunarli agli altri è la dipendenza della sua limitata capacità di proiezione

⁴⁰ J. Darwin, *After Tamerlane*, pp. 6, 162-185; T. Tagliaferri, *Recent Developments*, pp. 172-173.

⁴¹ J.E. Wills, Jr., *Maritime Asia*; T. Tagliaferri, *Bayly's Imperial Way to World History*, p. 94.

⁴² Si veda ad esempio W. Dalrymple, *The Anarchy*.

⁴³ J. Darwin, *After Tamerlane*, p. 146.

territoriale da intermediari locali, ovvero dalla sussistenza di una relazione di *partnership* asimmetrica tra intermediari e autorità imperiale in cui quest'ultima detenga la posizione di "socio di maggioranza", in grado di volgere a proprio vantaggio, mediante un'appropriata «politica della differenza», il perenne gioco di spinte centripete e centrifughe cui essa soprintende⁴⁴.

Quali, dunque, origine e natura delle forze centrifughe che conducono alla disintegrazione dell'Impero Mogol? Una risposta supportata dalla ricerca empirica è che le spinte disgregatrici trovassero alimento nei processi di trasformazione della società indiana incoraggiati dall'opera di unificazione dell'India intrapresa dai Timuridi nel Cinquecento. Incremento demografico, estensione e commercializzazione dell'agricoltura, urbanizzazione, ascesa di una classe di grandi proprietari fondiari radicati nelle campagne e di vari tipi di classi medie legate allo sviluppo di una "rivoluzione industriale" e all'integrazione dell'India nella rete dei traffici mondiali, fioritura di forme di capitalismo mercantile e finanziario e di una vivace cultura del consumo, avvantaggiarono le *élites* periferiche, sbilanciando i rapporti di forza interni al sistema imperiale a favore di magnati provinciali aspiranti al ruolo di loro capi politici. Letti nell'ottica della storia globale, i mutamenti d'ordine politico che aprono la via al colonialismo europeo configurano insomma una seconda epoca di *state-building* indiano, contraddistinta dal tentativo di adattare istituzioni e ideologie dell'epoca Mogol alla scala sub-imperiale. I primi tempi della dominazione europea, con l'acquisizione inglese del Bengala, assumono così aspetto di metamorfosi della East India Company in uno degli Stati provinciali di nuovo modello in lotta per l'eredità dell'Impero islamico⁴⁵.

L'ipotesi che l'espansionismo europeo in India dovesse il suo successo iniziale alla capacità di sfruttare preesistenti correnti di mutamento autoctono è suscettibile di essere adoperata per cercar risposta a una più larga costellazione di problemi storiografici, riguardanti la tempistica e l'esatto carattere dell'*empire-building* europeo, i motivi della vittoria dei britannici nella competizione per l'«impero» universale nel subcontinente⁴⁶, la logica di funzionamento del regime coloniale, le cause di lungo termine della sua crisi e liquidazione.

⁴⁴ C.A. Bayly, *The Birth of the Modern World*, pp. 27-41; J. Burbank, F. Cooper, *Empires in World History*.

⁴⁵ J. Darwin, *After Tamerlane*, pp. 138, 144, 264.

⁴⁶ J.R. Seeley, *The Expansion of England*, pp. 209-210.

La precocità e la rapidità della conquista britannica del subcontinente sono state a lungo imputate, sotto la perdurante influenza di autori come il già ricordato James Mill, al dislivello tra l'avanzata civiltà dei conquistatori e la stagnante arretratezza orientale dei conquistati: il trionfo della Compagnia significò la vittoria del carattere e dell'intelletto dei più progrediti europei sulla miscela di immobilismo e anarchia tipica della società indigena⁴⁷. Ma le teorie dell'imperialismo più avvertite dei limiti inerenti a qualsiasi potere imperiale, anche alla luce di talune esperienze contemporanee per qualche aspetto analoghe (Iraq, Afghanistan), ci ammoniscono che, affinché l'ingente e crescente disparità di forze desse luogo al controllo politico europeo su popoli e territori afroasiatici, era indispensabile che si realizzassero precisi prerequisiti. Tali prerequisiti attenevano, da una parte, alla condizione in cui quei popoli e territori versavano, dall'altra, alla disponibilità delle società metropolitane ad accollarsi gli oneri dell'impero. E la presenza di entrambi i prerequisiti nel caso dell'India britannica appare dovuta non già alla sua presunta arretratezza, ma a quei suoi caratteri di dinamismo e modernità, retaggio dell'epoca Mogol e precoloniale, che mettevano alla portata dei colonizzatori europei risorse cruciali per un *empire-building* su scala macro-regionale in grado di autoalimentarsi a carico della stessa società indiana senza farne gravare i costi sulla società metropolitana, e di proiettarsi e penetrare altresì dalle province marittime verso l'interno del suo massiccio nucleo continentale⁴⁸.

In particolare, il ricco ventaglio di potenziali collaboratori, tra cui il colonialismo europeo poté selezionare i *partners* locali di cui necessitava – una «*gentry* asiatica» orientata al mercato, una fanteria professionale indigena leale al datore di lavoro straniero, un ceto di commercianti coinvolti nei traffici globali e di banchieri capaci di intessere un vasto ed efficiente sistema creditizio, una classe media indù in grado di fornirgli un personale amministrativo istruito – non si spiega se non alla luce delle trasformazioni che la regione aveva conosciuto nella prima età moderna⁴⁹.

L'immagine dell'India precoloniale che la ricerca storiografica è venuta in tal modo sostituendo ai vetusti *tópoi* della staticità, ciclicità e anarchia orientali –

⁴⁷ J. Darwin, *After Tamerlane*, pp. 210, 246, 263; J. Mill, *The History of British India*, vol. I, pp. 429-480; T. Tagliaferri, *La civiltà indiana*.

⁴⁸ J. Darwin, *After Tamerlane*, pp. 138, 144, 264.

⁴⁹ Ivi, pp. 264, 265; C.A. Bayly, *Imperial Meridian*, pp. 26, 32, 73.

l'immagine di un mondo vibrante di cambiamenti e innovazioni, i cui promotori stanno già autonomamente «sforzandosi di forgiare propri strumenti per fare fronte all'instabilità politica della regione» –, non poteva non imporre, combinandosi con la teoria della collaborazione, riletture più o meno drastiche del successivo avvento del predominio europeo⁵⁰. Alcuni storici imperiali e globali, ansiosi di ribaltare lo stereotipo di un'India «immutabile» passivamente «pronta a lasciarsi sottomettere da una potenza straniera», e indisponibili a sottoscrivere la tesi solo in parte alternativa, ispirata alla teoria dei sistemi-mondo, di una modernizzazione indiana soffocata o distorta dall'imperialismo e dallo sfruttamento capitalistico europeo, si sono spinti molto avanti sulla via della riscoperta del co-protagonismo dei colonizzati nella creazione e nella gestione della società coloniale. La collaborazione di strati della società indiana all'instaurazione del regime coloniale andrebbe letta come la prosecuzione in altra forma delle iniziative già in precedenza avviate o assecondate dalle *élites* modernizzatrici autoctone per dare all'India un assetto politico rispondente alle dinamiche trasformative in atto: i britannici sarebbero giunti al potere non tanto come conquistatori venuti d'oltremare, quanto piuttosto, almeno dapprincipio, come *senior partners* di un tentativo «immaginato» e perseguito dai gruppi sociali in ascesa di modificare a proprio vantaggio i rapporti di forza nel subcontinente – come co-artefici, in altre parole, di una sorta di “rivoluzione borghese” attuantesi nella forma dello «*empire by invitation*». E anche dopo che la dominazione europea venne quanto meno «accettata», essa dovette continuare ad appoggiarsi «a una combinazione di forze (...) locali»: i dominatori europei, data la loro dipendenza da soggetti storici autoctoni con i quali erano costantemente costretti a scendere a patti, dovettero cioè fare in modo che i «collaboratori» indiani perseverassero nell'«accettare il *Raj* (...) in funzione dei propri interessi» – in vista cioè della sua rispondenza ai bisogni scaturenti dalla modernizzazione indiana⁵¹. Tesi controversa⁵², che qui si menziona perché l'idea che essa sottende – la dominazione inglese come «continuazione della via indiana alla modernità con altri mezzi» – offre una possibile chiave di spiegazione tanto dell'attrattiva egemonica esercitata dal colonialismo

⁵⁰ C.A. Bayly, *Indian Society*, p. 5; E.J. Hobsbawm, *Préface*, p. 13.

⁵¹ *Ibid.* G. Lundestad, *Empire by Invitation?*. Sull'atteggiamento critico degli storici globali verso Wallerstein e la sua scuola, cfr. *supra*, nota 23.

⁵² R.K. Ray, *Indian Society*, p. 515; M. Torri, *India from the Pre-Colonial to the Colonial Era*.

sui colonizzati, presupposto indispensabile della loro europeizzazione, quanto dei limiti insuperati di entrambe⁵³.

Sul primo versante, il colonialismo deve il suo successo alla modernità indiana anche nel senso che questa gli permette di presentarsi come una strada percorribile onde portare avanti i processi di trasformazione che la società indiana ha già da tempo intrapreso per proprio conto⁵⁴. Sull'altro versante, la soluzione dall'esterno che la società indiana acconsente venga data alla crisi originatasi, in ultima analisi, dalla sua stessa modernizzazione definisce un contesto di «interazione dinamica» tra Oriente e Occidente in cui i collaboratori non europei sono in grado di volgere ai propri scopi le risorse aggiuntive messe alla loro portata dal rapporto di partenariato asimmetrico che li lega ai colonialisti, conservando cioè quel *quantum* di controllo indigeno sull'europeizzazione che conferisce a quest'ultima un carattere «ibrido» e rafforzandosi al punto da immaginare di poter sfidare, in circostanze propizie, la gerarchia imperiale che vorrebbe relegarli in perpetuo nella posizione di «soci di minoranza».

La rivalutazione storiografica di cui sono stati fatti oggetto gli imperi agrari della prima età moderna, in quanto ce ne consegna un'immagine di facilitatori dei «passaggi alla modernità» delle rispettive civiltà regionali, suggerisce anche una possibile rilettura delle «traiettorie» di quelle compagini imperiali che si rivelano «resilienti» più dell'India all'impatto dell'Occidente in virtù dell'accettazione della sfida dell'europeizzazione⁵⁵.

Nelle narrazioni in voga fino a una quarantina di anni orsono, la “storia di successo” del Giappone, resosi protagonista a partire dalla Rivoluzione *Meiji* del 1868 di un originale esperimento di occidentalizzazione dall'alto, veniva presentata come un *unicum* a fronte di una serie di tentativi fallimentari di rimediare alla disintegrazione interna e alla dipendenza da forze esterne, che conferiva alla permanenza in vita degli altri imperi orientali, nel periodo della mondialità europea, la fisionomia di un perenne declino. L'ipotesi alternativa suggerita dall'approccio globale consiste nel trattare il caso giapponese come l'estremo di un *continuum* di iniziative riformatrici, il cui bilancio presenta qualche non trascurabile luce pure in mezzo alle prevalenti ombre. E alla base di tale ipotesi vi è una

⁵³ T. Tagliaferri, *Recent Developments*, p. 177.

⁵⁴ T. Tagliaferri, *Bayly's Imperial Way to World History*, p. 88.

⁵⁵ J. Darwin, *After Tamerlane*, p. 6; J. Burbank, F. Cooper, *Empires in World History*, pp. 1-22.

riconsiderazione del significato storico della continuità dei regimi orientali prima e dopo la rivoluzione eurasiatica. A permettere loro di resistere in qualche misura all'espansionismo europeo e di preparare il terreno per la edificazione degli Stati nazionali che ne avrebbero preso il posto, contribuì il lascito ininterrotto delle esperienze di «consolidamento», «ricostruzione», «espansione» ed «eccezionale trasformazione» vissute da tutti gli spazi imperiali non europei (o non occidentali, se vi si annovera la Russia zarista) nel periodo dell'«equilibrio eurasiatico»⁵⁶. Gli imperi chiamati a fronteggiare lo slancio espansivo degli europei non erano «Stati falliti», bensì «*anciens régimes* bisognosi di rinnovamento»⁵⁷. Le loro classi dirigenti, costrette a scegliere quale atteggiamento assumere verso la modernizzazione europeizzante, potevano contare, in Cina e nell'Impero Ottomano come in Giappone, su «tradizioni di autonomia politica e culturale», per un verso, vigorose e tenaci, per altro verso, niente affatto statiche. Statisti e intellettuali Qing o Ottomani non si trovavano perciò davanti all'alternativa tra soccombere agli europei per il rifiuto di imitarli o mettere a repentaglio la coesione sociale interna imponendo a sudditi misoneisti ricette straniere incapaci di suscitare la lealtà. I modernizzatori asiatici furono nella condizione di innestare i metodi europei sul ceppo di un passato storico dinamico e vitale; e ciò contribuì ad assicurare che i loro sforzi riformatori non si risolvessero unicamente in un fattore di indebolimento e non andassero del tutto perduti anche dopo la caduta⁵⁸.

3. La riemergenza del policentrismo eurasiatico, la crisi mondiale contemporanea e l'avvenire degli studi europei

Nel quadro delineato dagli storici globali, la «resilienza» all'«impatto dell'Occidente» rivelata da imperi, società e culture orientali (persino nel caso dell'India coloniale) comporta che il tramonto della mondialità europea dia luogo al riaffiorare in piena luce del carattere policentrico che il Vecchio Mondo esibiva nell'età dell'equilibrio e che solo superficialmente era stato sommerso nel periodo compreso tra la rivoluzione eurasiatica e la decolonizzazione. La morale che

⁵⁶ J. Darwin, *After Tamerlane*, pp. 40, 73, 87, 125-126, 128, 132, 137, 498.

⁵⁷ Ivi, p. 498.

⁵⁸ Ivi, pp. 269, 497, 498.

alcuni autori ne hanno desunto è che lo spazio eurasiatico, persino nella nostra epoca di iperglobalizzazione, continuerà anche in futuro a opporre «resistenza» all'omogeneizzazione culturale e all'egemonia di un qualsiasi «singolo grande dominatore»⁵⁹. Va d'altronde rimarcato come, nell'interpretazione degli storici globali, resilienza e rinnovato policentrismo eurasiatico si alimentano della stessa espansione europea, configurandosi come un risultato della reciproca permeazione tra storia europea e storie orientali che connota il cosmopolitismo globale. Quest'ultima puntualizzazione suggerisce un paio di considerazioni conclusive riguardanti i problemi evocati al principio di questo saggio – la collocazione dell'Europa negli scenari del “dopo Guerra Fredda” e la ricerca di una via d'uscita dalle contrapposizioni che ancora dominano il dibattito intorno al passato imperiale e alla mondialità europea.

La prima considerazione concerne le lezioni desumibili dal ritornante policentrismo eurasiatico. Il ripensamento in chiave di «interazione dinamica» dell'espansione europea parrebbe accordarsi con una ben nota diagnosi circa lo stato del mondo contemporaneo avanzata da numerosi osservatori e studiosi delle relazioni internazionali. Dopo l'età bipolare e la stagione dell'universalismo egemonico statunitense e occidentale, protrattasi per il quarto di secolo successivo alla dissoluzione dell'Unione Sovietica, saremmo entrati, da poco meno di due decenni a questa parte, in una fase di transizione verso un assetto multipolare, il cui principale tratto distintivo consisterebbe nel riemergere di un sistema pluralistico di Stati sovrani di scala planetaria. Nella nuova epoca la possibilità di conseguire un ordine mondiale stabile e qualche tipo di governo globale di problemi globali quali migrazioni, crisi ambientali, pandemie, dipenderebbe in massima parte, come già nel passato europeo, dall'instaurarsi di un equilibrio costantemente cangiante tra un esiguo gruppo di Grandi Potenze imperiali e dall'efficienza operativa di un loro «concerto» finalizzato a regolarlo. Occorrerebbe rinunciare a concezioni troppo idealiste e costruttiviste dell'ordine mondiale, imperniate su organizzazioni internazionali come le Nazioni Unite, in favore di paradigmi più realisti e minimalisti⁶⁰.

Ai profeti e ai fautori del ritorno su scala globale a un ordine di tipo post-westfaliano o neo-rankiano si potrebbe oggi malinconicamente obiettare,

⁵⁹ Ivi, p. 506.

⁶⁰ T. Tagliaferri, *A Note on the Global Politics*.

alla luce dell'inquietante sequenza di crisi inaugurata dall'invasione putiniana dell'Ucraina, che essi, nel divinare gli effetti del risorgente policentrismo eurasiatico, peccavano forse di ottimismo eccessivo. Al pari del policentrismo infraeuropeo della «pace dei cent'anni»⁶¹, il nuovo policentrismo potrebbe infatti ben preludere all'anarchia distruttiva di un catastrofico «tempo dei torbidi» – un'espressione toynbiana presa in prestito dalla storia russa per designare lo stadio del ciclo evolutivo di una civiltà successivo al «collasso» e precedente l'avvento di uno «Stato universale»⁶². E ripropone perciò con accresciuta urgenza il problema del disciplinamento degli attori internazionali in base a una nozione di «bene comune» che non sia basata soltanto sulla convenienza di tutti a sornare la minaccia di qualche calamità su tutti incombente (come in un ben noto genere di *disaster movies* hollywoodiani), bensì anche e in primo luogo sull'alto grado di convergenza culturale realizzatosi tra le società mondiali a seguito delle interazioni globali che negli ultimi secoli hanno avuto tra i loro principali vettori l'espansione europea e tra i loro protagonisti gli imperi globali, europei e non europei. L'ideale del cosmopolitismo pluralistico, di matrice europea e stella polare dell'unificazione europea, di cui la pandemia di COVID-19, per un breve momento, era tornata a testimoniare la vitalità e l'attualità, sembra avere nuovamente perduto parecchio terreno in questo «delirio che incendia intorno a noi la notte piovosa»⁶³. Ma lo studio empirico della storia globale – del passato comune genere umano –, benché non certo in grado di offrire alcuna garanzia circa la loro realizzazione effettiva, è ben lungi dallo scoraggiare del tutto, come prive di qualsiasi fondamento realistico, le speranze di quanti dappertutto continuano a ispirarsi ai valori supremi della tradizione politica europea e dell'umanità globalizzata⁶⁴.

La seconda considerazione riguarda il destino degli studi storici e umanistici relativi all'Europa, che oggi appare più che mai legato alla capacità di pensare il passato europeo in modo da includervi più massicciamente e organicamente di quanto finora avvenuto, sia l'attività e l'influenza degli europei fuori d'Europa sia l'interazione sviluppata dai non europei con le forme della presenza degli

⁶¹ K. Polanyi, *The Great Transformation*.

⁶² A.J. Toynbee, *A Study of History*, vol. I, pp. 52, 53.

⁶³ T. Mann, *La montagna incantata*, trad. it., vol. II, p. 406.

⁶⁴ T. Tagliaferri, *Bayly's Imperial Way to World History*, pp. 112-113.

europei nel mondo. Come in questo saggio si è provato a dimostrare ed evidenziare, l'approccio globale, lungi dal negarla, conferisce una rinnovata centralità all'Europa degli imperi, riconoscendovi, se non certo il demiurgo, l'ubiqua e universale co-artefice, in simbiosi con le altre società mondiali, della fase formativa del cosmopolitismo globale. Quel che ciò implica sembra essere stato presagito alla metà degli anni Trenta da Johan Huizinga: «la nostra civiltà» – affermò allora il grande storico olandese – «è la prima ad avere come proprio passato il passato del mondo, la nostra storia è la prima ad essere storia mondiale»⁶⁵. Frase che si presta a venire interpretata in molteplici modi – nel senso primario, ad esempio, che in un'epoca di accentuata interdipendenza planetaria non v'è storia, non v'è popolo il cui passato non divenga rilevante, almeno virtualmente, per noi europei⁶⁶. Non si commette però una forzatura ermeneutica quando alle parole di Huizinga si attribuisca il valore di autorevole sottolineatura di come la civiltà europea, nel corso della nuova «*axial age*» inaugurata dalla globalizzazione imperiale, sia giunta a trasfondere il proprio passato nel passato di ogni altra società del mondo, dimodoché essa ha reso anche l'altrui passato interamente proprio, non già nel senso che l'abbia riassunto nel proprio, azzerandolo, ma nel senso che l'altrui passato, a seguito della europeizzazione del mondo, si configura come un prodotto della fertilizzazione incrociata di entrambi i passati⁶⁷.

Radicalandosi in un passato condiviso che non sopporta di essere spezzato in sezioni longitudinali, identità e appartenenze altrui stanno con quella europea in un rapporto che elude gli schemi binari. L'intelligenza in chiave storica delle culture altrui, se non deve lasciare il campo alle semplificazioni di ideologi che si pretendono storici, chiama perciò i *veri* storici a un lavoro di enorme complessità, ma reso entusiasmante dalla sua valenza etico-politica. Nel cimentarsi in un tale compito, nessuno storico, europeo o non europeo, potrà trascurare le tracce impresse dalla dialettica della mondialità europea nei «passaggi alla modernità» dei gruppi umani destinati a coabitare il mondo globalizzato. La posta in gioco è l'avanzamento nella conoscenza e nella consapevolezza diffusa del vasto, ben-

⁶⁵ J. Huizinga, *A Definition of the Concept of History*, p. 8.

⁶⁶ G. Barraclough, *Main Trends*, p. 1; F. Mayor *Preface*, p. 65; T. Tagliaferri, *Storia ecumenica*, p. 37.

⁶⁷ C.A. Baily, *The Birth of the Modern World*, p. 83.

ché tragicamente contraddittorio retroterra di «esperienza comune», che la storia mondiale mette a disposizione degli uomini di buona volontà impegnati nella costruzione di una «Cosmopoli razionale» basata sulla comprensione reciproca⁶⁸.

Bibliografia

- G. Acocella, *Etica sociale e storicità*, in *Storicismo e storicismi*, a cura di G. Cacciatore e A. Giuliano, Milano, 2007, pp. 188-199.
- A. Appadurai, *Archivio pubblico, migrazioni e capacità di aspirare* (trad. dall'inedito inglese di P. Vereni), in «Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali», XVII, 86, 2016, pp. 9-19.
- M. Armiero, *Galasso: «La Storia è in crisi ma è ancora maestra di vita»*, in «Corriere del Mezzogiorno», 23 settembre 2017 (https://napoli.corriere.it/notizie/cultura-e-tempo-libero/17_settembre_23/galasso-la-storia-criisi-ma-ancora-maestra-vita-2644fb7e-a046-11e7-ae90-78c4e6951ff0.shtml).
- J. Assmann, *Globalization, Universalism, and the Erosion of Cultural Memory*, in *Memory in a Global Age*, edited by A. Assmann and S. Conrad, New York, 2010, pp. 121-137.
- T. Ballantyne, A. Burton, *Empires and the Reach of the Global*, in *Geschichte der Welt/A History of the World*, 6 voll., General Editors A. Iriye, J. Osterhammel, München/Cambridge (MA), 2012-2024, vol. V, *A World Connecting, 1870-1945*, edited by E. Rosenberg, 2012, pp. 285-434 (ed. it. *Imperi e mire globali*, trad. di P. Arlorio, in *Storia del mondo*, vol. V, *I mercati e le guerre mondiali, 1870-1945*, Torino, 2015, pp. 285-434).
- P.F. Bang, C.A. Bayly, *Comparing Pre-Modern Empires*, in «The Medieval History Journal», VI, 2, 2003, Special Issue, *Tributary Empires in History*, edited by P.F. Bang and C.A. Bayly, pp. 169-187.
- P.F. Bang, C.A. Bayly, *Tributary Empires – Towards a Global and Comparative History*, in *Tributary Empires in Global History*, edited by P.F. Bang and C.A. Bayly, Basingstoke, 2011, pp. 1-17.
- G. Barraclough, *Main Trends in History*, originally published as chapter 3 of *Main Trends of Research in the Social and Human Sciences*, part 2 (Paris, UNESCO, 1978), New York, 1979 (trad. it. di G. Ferrara, *Atlante della storia: 1945-1975*, Bari, 1975); expanded and updated by M. Burns, Holmes and Meier, New York, 1991.
- C.A. Bayly, *Indian Society and the Making of the British Empire*, in *The New Cambridge History of India*, vol. II, *Indian States and the Transition to Colonialism*, Part 1, Cambridge, 1988.
- C.A. Bayly, *Imperial Meridian. The British Empire and the World, 1780-1830*, London, 1989.
- C.A. Bayly, *Ashin Das Gupta*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», XLIII, 1, 2000, pp. 14-17.
- C.A. Bayly, «Archaic» and «Modern» Globalization, in *Globalization in World History*, edited by A.G. Hopkins, London, 2002, pp. 47-73.

⁶⁸ R.I. Moore, *World History*, p. 956; T. Tagliaferri, *Christopher Bayly*. Cfr. G. Acocella, *Etica sociale e storicità*.

- C.A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons*, Oxford, 2004 (trad. it. di M. Marchetti e S. Mobiglia, Torino, 2007).
- J.H. Bentley, *A New Forum for Global History*, in «Journal of World History. Official Journal of the World History Association», I, 1, 1990, pp. III-V.
- J.H. Bentley, *World History and Grand Narrative*, in *Writing World History, 1800-2000*, edited by B. Stuchtey and E. Fuchs, The German Historical Institute London, New York, 2003, pp. 47-65.
- J. Burbank, F. Cooper, *Empires in World History. Power and the Politics of Difference*, Princeton, NJ, 2010.
- L. Colley, *Captives. Britain, Empire and the World, 1600-1850*, London, 2002 (trad. it. di A. Fabbri, Torino, 2004).
- Connessioni globali e storia transnazionale*, A. Roccucci, M. Salvati, R. Romanelli, T. Tagliaferri, I. Porciani discutono *Storia del mondo*, vol. V, *I mercati e le guerre mondiali, 1870-1945* (edizione italiana di *Geschichte der Welt/A History of the World*, 6 vols., General Editors A. Iriye, J. Osterhammel, München/Cambridge (MA), 2012-2024, vol. V, *A World Connecting, 1870-1945*, edited by E. Rosenberg, 2012), a cura di M. De Giuseppe e A. Roccucci, in «Il mestiere di storico. Rivista della Società Italiana per lo Studio della Storia Contemporanea», VII, 2015, 2, pp. 41-81.
- P.D. Curtin, *The British Empire and Commonwealth in Recent Historiography*, in «The American Historical Review», LXV, 1, 1959, pp. 72-91.
- W. Dalrymple, *The Anarchy: The Relentless Rise of the East India Company*, London, 2019; trad. it. di S. D'Onofrio, Milano, 2022.
- J. Darwin, *After Tamerlane. The Rise and Fall of Global Empires, 1400-2000*, London, 2007.
- J. Darwin, *Unfinished Empire: The Global Expansion of England*, New York, 2013.
- V. De Cesaris *Il grande sbarco. L'Italia e la scoperta dell'immigrazione*, Milano, 2018.
- B. De Giovanni, *Questo scontro è carico di filosofia*, in «Corriere della Sera», 7 febbraio 2023 (https://www.corriere.it/editoriali/23_febbraio_07/questo-scontro-carico-filosofia-5f72194c-a719-11ed-b9c4-8c4ac5be6a91.shtml?refresh_ce).
- L. Di Fiore, *The Origins of Indian Nationalism*, in *From the History of the Empire to World History. The Historiographical Itinerary of Christopher A. Bayly*, edited by M. Grippo and T. Tagliaferri, Naples, 2019, pp. 137-147.
- S.N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, in «Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences», CXXIX, 1, Winter 2000, *Multiple Modernities*, pp. 1-29.
- Empires in World History from the Fifteenth Century to the First World War*, University of Cambridge, Faculty of History, Historical Tripos, Part 1, Paper 21, Reading List, 2012-13.
- From the History of the Empire to World History. The Historiographical Itinerary of Christopher A. Bayly*, edited by M. Grippo and T. Tagliaferri, Naples, 2019.
- J. Gallagher, R.E. Robinson, *The Partition of Africa*, in *The New Cambridge Modern History*, 14 voll., edited by G.N. Clark, Cambridge, 1957-1979, vol. XI, 1962, edited by F.H. Hinsley, pp. 593-640, poi in J. Gallagher, *The Decline, Revival and Fall of the British Empire. The Ford Lectures and Other Essays*, edited by A. Seal, Cambridge, 1982, pp. 19-72 (trad. it. di E. Bandini e F. Mininni Bandini, in *Storia del mondo moderno*, Milano, 1967-1972, vol. XI, 1970, *L'espansione coloniale e i problemi sociali, 1870-1898*, pp. 745-804).
- E. Gentile, *Ascesa e declino dell'Europa nel mondo, 1898-1918*, Milano, 2018.
- E.J. Hobsbawm, *Préface*, in C.A. Bayly, *La naissance du monde moderne, 1780-1914*, trad. dall'inglese di M. Cordillot, Paris, 2006, pp. 9-14.

- J. Huizinga, *A Definition of the Concept of History*, in *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, edited by R. Klibanski and H.J. Paton, Oxford, 1936, pp. 1-10 (trad. it. in J. Huizinga, *La mia via alla storia e altri saggi*, a cura di P. Bernardini Mazzolla, Introduzione di O. Capitani, Bari, 1967, pp. 3-16).
- Interactions: Transregional Perspectives on World History*, edited by J.H. Bentley, R. Bridenthal, A.A. Yang, Honolulu, 2005.
- Lawrence Stone – as seen by Himself, in *The First Modern Nation. Essays in English History in Honour of Lawrence Stone*, edited by A.L. Beier, D. Cannadine, J.M. Rosenheim, Cambridge, 1989, pp. 575-595.
- L'ex rettore Biagio De Giovanni: Est e Ovest non più contenitori chiusi. «Il confronto è l'occasione che ci siamo fatti sfuggire», in «Corriere del Mezzogiorno», 23 marzo 2009 (<https://corriere-delmezzogiorno.corriere.it/bari/notizie/universita/2009/23-marzo-2009/ex-rettore-biagio-de-giovanni-est-ovest-non-piu-contenitori-chiusi--150111380784.shtml>).
- W.R. Louis, *Foreword*, in *The Oxford History of the British Empire*, 5 voll., Editor-in-chief W.R. Louis, Oxford, 1998-1999, vol. I, *The Origins of Empire*, edited by N. Canny, 1998, pp. VII-IX.
- K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII, 1-2, 1932, pp. 53-99, 175-241, poi in K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1960, pp. 1-67; trad. it. di A.L. Künkler Giavotto, Napoli, 1967, pp. 11-105.
- G. Lundestad, *Empire by Invitation? The United States and Western Europe, 1945–1952*, in «Journal of Peace Research», XXIII, 3, 1986, pp. 263-277.
- T. Mann, *La montagna incantata*, trad. it. di B. Giachetti Sorteni, 2 voll., Milano, 1930.
- P. Manning, *Navigating World History. Historians create a Global Past*, New York, 2003.
- F. Mayor (Director-General of UNESCO), *Preface*, in *History of Humanity*, 7 voll., UNESCO, Paris, 1994-2008, vol. I, *Prehistory and the Beginnings of Civilization*, edited by S.J. de Laet, 1994, pp. 65-67.
- J.R. McNeill, W.H. McNeill, *The Human Web. A Bird's-Eye View of World History*, New York, 2003.
- W.H. McNeill, *The Rise of the West. A History of the Human Community* (1963), new edition, Chicago, 1991.
- J. Mill, *The History of British India*, 3 voll., London, 1817.
- R.I. Moore, *World History*, in *Companion to Historiography*, edited by M. Bentley, London, 1997, pp. 941-959.
- R.I. Moore, *Series Editor's Preface*, in C.A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons*, Oxford, 2004, pp. XIX-XXI.
- G. Muto, *Il governo delle differenze: i regni iberici e l'Italia spagnola*, in *Discorsi di delegittimazione: percorsi dell'antispanolismo nell'Europa moderna*, a cura di G. Scarpato e T. Tagliaferri, Napoli, pp. 11-23.
- J. Osterhammel, *World History*, in *The Oxford History of Historical Writing*, 5 voll., General Editor D. Woolf, Oxford, 2011-2012, vol. V, *Historical Writing since 1945*, edited by A. Schneider and D. Woolf, 2011, pp. 93-112.
- K. Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time* (1944), Boston, Beacon Press, 1968; trad. it. di R. Vigevani, Torino, 2000.
- R.K. Ray, *Indian Society and the Establishment of British Supremacy, 1765-1818*, in *The Oxford History of the British Empire*, 5 voll., Editor-in-chief W.R. Louis, Oxford, 1998-1999, vol. II, *The Eighteenth Century*, edited by P. J. Marshall, 1998, pp. 508-529.

- R.E. Robinson, *Non-European Foundations of European Imperialism: Sketch for a Theory of Collaboration*, in *Studies in the Theory of Imperialism*, edited by R. Owen and B. Sutcliffe, Harlow, 1972, pp. 117-142; trad. it. di S. Calamandrei e F. Grillenzoni, *Studi sulla teoria dell'imperialismo: dall'analisi marxista alle questioni dell'imperialismo contemporaneo*, Torino, 1977, pp. 137-169.
- E.W. Said, *Orientalism*, New York, 1978; trad. it. di S. Galli, Torino, 1991.
- E. Said, *Culture and Imperialism*, London, 1994; trad. it. di S. Chiarini e A. Tagliavini, Gamberetti, Roma, 1998.
- J.R. Seeley, *The Expansion of England. Two Courses of Lectures*, London, 1883; trad. it. di G. Falco, Bari, 1928.
- T. Tagliaferri, *La nuova storiografia britannica e lo sviluppo del welfarismo. Ricerche su R.H. Tawney*, Napoli, 2000.
- T. Tagliaferri, *Storia ecumenica. Materiali per lo studio dell'opera di Toynbee*, Soveria Mannelli, 2002.
- T. Tagliaferri, *Pensare la "storia del mondo"*, in «Nuova informazione bibliografica», I, 4, 2004, pp. 739-754.
- T. Tagliaferri, discussione di T. Ballantyne, A. Burton, *Empires and the Reach of the Global*, in *Geschichte der Welt/A History of the World*, 6 voll., General Editors A. Iriye, J. Osterhammel, München/Cambridge (MA), 2012-2024, vol. V, *A World Connecting, 1870-1945*, edited by E. Rosenberg, 2012, pp. 285-434 (ed. it. *Imperi e mire globali*, trad. di P. Arlorio, in *Storia del mondo*, vol. V, *I mercati e le guerre mondiali, 1870-1945*, Torino, 2015, pp. 285-434), in *Connessioni globali e storia transnazionale*, a cura di M. De Giuseppe e A. Roccucci, in «Il mestiere di storico. Rivista della Società Italiana per lo Studio della Storia Contemporanea», VII, 2, 2015, pp. 57-60.
- T. Tagliaferri, *La cultura metropolitana e il mito di legittimazione dell'Impero britannico (1858-1947). Saggio d'interpretazione*, Napoli, 2015.
- T. Tagliaferri, *Christopher Bayly e «the Return of Universal History»*, in T. Tagliaferri, *La persistenza della storia universale. Studi sulla professione di storico*, Roma, 2017, pp. 15-72.
- T. Tagliaferri, *A Note on the Global Politics of the "Post-Post-Cold War"* (2017), Contribution to the International Seminar "Russia in the Global Politics of the 21th Century: Between Europe and Asia", held by Professor Alexei Miller and Fyodor Lukyanov at the Department of Political Sciences of the University of Naples Federico II on June 16th, 2017 (https://www.academia.edu/88146191/A_NOTE_ON_THE_GLOBAL_POLITICS_OF_THE_POST_POST_COLD_WAR_).
- T. Tagliaferri, *Bayly's Imperial Way to World History*, in *From the History of the Empire to World History. The Historiographical Itinerary of Christopher A. Bayly*, edited by M. Grippo and T. Tagliaferri, Naples, 2019, pp. 69-113.
- T. Tagliaferri, *L'Italia e il mito dell'invasione*, in «Rivista giuridica del Mezzogiorno. Trimestrale della Svimez: associazione per lo sviluppo dell'industria nel Mezzogiorno», XXXV, 2-3, 2021, pp. 791-804 (recensione di V. De Cesaris *Il grande sbarco. L'Italia e la scoperta dell'immigrazione*, Milano, 2018).
- T. Tagliaferri, *The New Global Past. An Introduction to the Global History of the Contemporary Age*, lecture notes for a Course in Global History of the Contemporary Age, Università di Napoli Federico II, A.A. 2020-2021, Dipartimento di Scienze Politiche, Scuola delle Scienze Umane e Sociali, Master's Degree in International Relations (<https://www.iris.unina.it/retrieve/e268a733-2fc5-4c8f-e053-1705fe0a812c/The%20New%20Global%20Past%202020-2021.pdf>).

- T. Tagliaferri, *Eric Hobsbawm: The Last of the Universal Historians?*, in «Cromohs. Cyber Review of Modern Historiography», XXIV, 2021, pp. 137-147.
- T. Tagliaferri, *Storia globale: un'ipotesi di concettualizzazione*, in «Giornale critico di storia delle idee. Rivista internazionale di filosofia», 2, 2023, *Dalla teoria alla storia. Attualità e metodi della Storia della Filosofia*, a cura di G. Bonacina, A. Tagliapietra, V. Sperotto, E. Maglione, pp. 115-132.
- T. Tagliaferri, *Recent Developments in the Tradition of the Cambridge School of Imperial and Colonial History*, in *Nations in the Empire: The Many Faces of Indian Nationalism*, Proceedings of the International Conference held in Naples, Federico II University, Department of Political Sciences, 20-21 June 2023, edited by M. Griffo, D. Maiorano, T. Tagliaferri, Naples, 2024, pp. 153-182.
- T. Tagliaferri, *Il futuro degli storici*, in *Memoria, identità, politica della storia nei contesti europeo e (post)-sovietico*, Atti della Giornata di studio – Napoli, 12 aprile 2024, a cura di G. Cigliano e T. Tagliaferri, Napoli, 2025, pp. 365-384.
- T. Tagliaferri, *La «conduttività» degli imperi*, in *Napoli, l'impero e la circolazione dei saperi. Il Cinquecento*, a cura di G. Muto, E. Novi Chavarria, T. Tagliaferri, P. Ventura, Napoli, 2026, pp. 7-10.
- T. Tagliaferri, *La civiltà indiana nella rappresentazione "orientalista" di James Mill* (https://www.academia.edu/144609289/Teodoro_Tagliaferri_James_Mill_sulla_civilt%C3%A0_induista?sm=a&rhid=37941075849).
- R.H. Tawney, *The Study of Economic History*, Inaugural lecture delivered at the London School of Economics and Political Science on October 12th, 1932, in «Economica. A Journal of the Social Sciences», XIII, 1, 1933, pp. 1-21, poi in *History and Society. Essays by R.H. Tawney*, edited by J.M. Winter, London, 1978, pp. 47-65 (trad. it. parziale di A. Vio, in R.H. Tawney, *Storia economica, storia sociale. Saggi, 1930-1960*, a cura di N. Recupero, Palermo, 1992, pp. 87-114).
- M. Torri, *India from the Pre-Colonial to the Colonial Era: the Shaping of the Indian Middle Class and the Roots of Communalism. Thinking back on Bayly's Rulers, Townsmen and Bazaars*, in *From the History of the Empire to World History. The Historiographical Itinerary of Christopher A. Bayly*, edited by M. Griffo and T. Tagliaferri, Naples, 2019, pp. 29-60.
- M. Torri, *Colonialism and Nationalism in India: Reassessing the Scholarly Contribution of the "Scandalous" Cambridge School*, in *Nations in the Empire: The Many Faces of Indian Nationalism*, Proceedings of the International Conference held in Naples, Federico II University, Department of Political Sciences, 20-21 June 2023, edited by M. Griffo, D. Maiorano, T. Tagliaferri, Naples, 2024, pp. 113-151.
- A.J. Toynbee, *Encounters with the Modern Western Civilization*, in A.J. Toynbee, *A Study of History*, 12 voll., Issued under the auspices of the Royal Institute of International Affairs, London, 1934-1961, vol. VIII, 1954, Part IX, *Contacts between Civilizations in Space (Encounters between Contemporaries)*, B, *A Survey of Encounters between Contemporary Civilizations*, II, *Operations according to Plan*, (a), pp. 126-346.
- P. Villani, *Trionfo e crollo del predominio europeo. XIX/XX secolo*, Bologna, 1983.
- H.L. Wesseling, *Expansion and Reaction: Some Reflections on a Symposium and a Theme*, in *Expansion and Reaction. Essays on European Expansion and Reactions in Asia and Africa*, edited by H.L. Wesseling, Leiden, 1978, pp. 3-14.
- H.L. Wesseling, *A Cape of Asia. Essays on European History*, Leiden, 2011.
- J.E. Wills, Jr., *Maritime Asia, 1500-1800: The Interactive Emergence of European Domination*, in «The American Historical Review», XCVIII, 1, 1993, pp. 83-105.

World History Association, History, Mission and Vision of the WHA (<http://www.thewha.org/about-wha/history-mission-and-vision-of-the-wha/>, consultato il 25 febbraio 2017).

Abstracts

Cristina Beretta, *I Balcani e quale Oriente? Il mito del Kosovo nelle letterature slave meridionali / The Balkans and Which East? The Myth of Kosovo in South Slavic Literature*

This contribution analyzes the complex dialectic between East and West through the Kosovo myth, constructed and disseminated primarily in literary texts following the Battle of Kosovo Polje (1389), where a Serbian-Bosnian coalition faced the Ottoman Empire. It explores the myth's transformations and their cultural representations in the Shtokavian linguistic area of the Balkans (Bosnian, Croatian, Serbian, and Montenegrin), from its medieval religious-eschatological interpretation – framed as a tool of cultural demarcation – to its Serbian nationalist instrumentalization in the 1990s, including Romantic-era national reinterpretations and early 20th-century Yugoslavist readings. The myth reflects both the anxiety of distinction from the Islamic “Other” and the ambivalent relationship with Europe. The analysis demonstrates how, despite being rooted in a poorly documented historical event, this myth has shaped the “social imaginary” (Castoriadis), influencing memory politics and recent conflicts.

Keywords: Kosovo Myth, South Slavic Literatures, Social Imaginary

Annunziata Berrino, *L'Oriente e l'Europa orientale nel turismo tra secondo Ottocento e primi anni del Novecento / The Orient and Eastern Europe in tourism between the late nineteenth and early twentieth centuries*

The essay analyzes the construction of the “Orient” in European tourism between the second half of the nineteenth century and the early twentieth century, focusing on European Russia and Bosnia-Herzegovina. While Russian elites actively participated in Western spa and climatic circuits, the Tsarist Empire struggled to integrate into the transnational system of tourist services due to infrastructural delays, political constraints, and weak associational structures. At the same time, Bosnia-Herzegovina, administered by Austria-Hungary after 1878, was promoted as a safe yet exotic “European Orient.” Tourism thus emerges as a cultural and political device capable of redefining the symbolic boundaries between East and West.

Keywords: European Orient, Tourist Imaginary, Infrastructure and Modernization

Marcello Boemio, *Polarità e dialettica storico-concreta: Ernst Jünger e Carl Schmitt di fronte al nodo Oriente-Occidente / Polarity and Historical-Concrete Dialectics: Ernst Jünger and Carl Schmitt on the East-West Tension*

This paper proposes a joint reading of the positions of Carl Schmitt and Ernst Jünger regarding the relationship between East and West. In particular, it highlights Schmitt's radicalization of the concept of maritime power and its vocation toward technical universalism, set against Jünger's reflections in *The Gordian Knot*. In Jünger's text, the polarity between East and West does not simply resolve into an antagonism; rather, it appears as an originary tension between two forces that mutually belong to one another, outlining a deeper form of co-implication. The paper also analyses Schmitt's interpretation of the U.S.–USSR bipolar order as only an apparent opposition, emphasizing how both superpowers shared the same universalistic, technical, and anomic matrix, inherited from classical political economy and abstract moral universalism. From this perspective, the Cold War did not constitute a genuine clash between opposing logics of land and sea; rather, it marked the culmination of the victory of maritime logics – namely, deterritorialization and post-politics – which dissolved any twentieth-century synthesis between telluric stability and oceanic mobility.

Keywords: Carl Schmitt, Ernst Jünger, Orient - Occident, Anti-universalism, Thalassocracy

Paola Cattani, *Liberali di fronte all'Oriente: da André Gide a Gilbert Murray e Henri Focillon (1923-1935) / Liberals facing the East: from André Gide to Gilbert Murray and Henri Focillon (1923-1935)*

In the 1920s and 1930s, the confrontation with the East emerged as a pivotal device for various European liberal authors to reevaluate, among other things, the boundaries of Western individualism. By examining André Gide's essay "The Future of Europe," published in 1923, and the public correspondence organized by the League of Nations' Institute of Intellectual Cooperation in 1935, titled *Civilisations. Orient-Occident, Génie du Nord-Latinité*, the paper contends that the East, frequently acting as a catalyst for polemics and a testing ground for methodologies, also emerged as a vehicle to promote a liberal ethos, which opposes the simplification of ideologies and conflicts between civilizations.

Keywords: André Gide, Liberalism, League of Nations

Giovanna Cigliano, *Rossija i Evropa di Nikolaj Danilevskij: «the most important nineteenth century book» nella Russia post-sovietica / Nikolaj Danilevskij's Rossija i Evropa: «the most important nineteenth century book» in post-Soviet Russia*

This essay deals with the impact in post-Soviet Russia of N. Danilevskij's book *Russia and Europe. A Look at the Cultural and Political Relations of the Slavic world to the Germanic-Roman World*, originally published in 1869-1871. This work can be read on different levels: political, geopolitical, typological-scientific and culturological. The theory of historical-cultural types is usually regarded as a pioneering contribution to approaches based on the pluralism of civilizations, while the Pan-Slav program expounded by Danilevskij in the final part of the book is based on the idea of Russia's otherness with respect to Europe, the latter identified with the Germanic-Roman world. Over the course of the 21st century, especially from 2012-14, Danilevskij's *Rossija i Evropa* has become one of the most read and cited books in Russian cultural and religious circles, and also a source of inspiration for the country's political leadership, engaged in a bitter conflict with the "collective West".

Keywords: Russia and Europe, Danilevsky, Russian Civilizational Thinking

Domenico Conte, *Occhi da chirghiso. Thomas Mann e la Russia / Kyrgyz Eyes: Thomas Mann and Russia*

This essay explores Thomas Mann's views on Russia by analysing various sources, including his novels (such as *Der Zauberberg*, 1924), his essays on Dostoevsky and Tolstoy, his autobiographical and political lectures (such as *Ansprache im Goethejahr 1949*, and *Meine Zeit*, 1950), and *Die Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918).

The resulting picture is multifaceted and varied, yet not contradictory. The perspective is crucial. Discussing Russia through the eyes of Settembrini and Hans Castorp is very different from discussing it in the first person, as in *Die Betrachtungen eines Unpolitischen*. In the novel, Russia is portrayed as a threat, even an erotic one; in *Die Betrachtungen*, however, Russia and Germany are depicted as kindred spirits.

The analysis also covers the controversies surrounding Thomas Mann during the Cold War years due to his 'pro-Russian' stance. Russia occupies a central place in the mental geography of the great German writer.

Keywords: The Magic Mountain, Reflections of an Unpolitical Man, Cold War

Emanuela Costantini, *Contestazione o cambiamento? La giovane generazione romena e la cultura pop-rock della fase del cosiddetto "socialismo liberale" (1964-1977) / Protest or Change? The Young Romanian Generation and Pop-Rock Culture During the So-Called "Liberal Socialism" Period (1964-1977)*

The essay analyses the relationship between youth culture and political power in Romania during the period of so-called "liberal socialism" (1964-1977). Starting from the phase of relative openness inaugurated by Gheorghiu-Dej and continued in the early years of Ceaușescu's regime, the article examines the spread of Western pop-rock culture among Romanian youth and its role in reshaping generational identities. Through the analysis of magazines, radio and television programmes, and musical productions, it shows how the circulation of Western cultural models favoured the emergence of a new youth culture initially tolerated by the regime, which gradually developed into a form of counterculture after the restrictive turn of 1971.

Keywords: Cold War, Romania, Musical Culture, Youth Culture

Santi Di Bella, *"Kiev è per noi più lontana di New York". L'Europa di Ranke e i suoi confini / "Kiev is farther away from us than New York." Ranke's Europe and its borders*

Throughout Ranke's historiography, Russia plays a decisive role in European history. This was not the case, however, in his first book, *Die Geschichten* (1824). The essay demonstrates how he comes to this view, overturning his previous one, and distinguishes three models of historical force at work in Ranke's historiography, giving examples of these in the Roman-Germanic nations, the Mongol Empire and, indeed, Russia.

Keywords: Ranke, Russia, Nation, Balance of Power, Europe

Filomena Fera, *Protestantesimo e Ortodossia a confronto: il “potere formativo” della religione tra Oriente e Occidente / Protestantism and Orthodoxy in comparison: the “constitutive power” of religion between East and West*

The essay takes as its starting point the typically German reading of religion as a cultural factor capable of strengthening the autonomy of the individual and productively placing him in contrast with the world starting from a position of rejection of the logic and dynamics of secular systems. Within this horizon, the author intends to compare the analysis that Max Weber offers of the influence exercised by ascetic Protestantism in the genesis of modern freedom with the studies carried out by the same German scholar on the role of the Russian Orthodox Church in the context of the failed Russian revolution of 1905. The aim of the comparison is to show the different forms of social rooting of Protestantism and Orthodoxy in the direction, respectively, of the liberal political system and the Caesaropapist system, because of the different degrees of their ascetic and mystical intonation.

Keywords: Max Weber, Protestantism, Orthodoxy

Anna Pia Ruoppo, *Oriente e Occidente e l'altra Europa a partire dagli Incontri Internazionali di Ginevra del 1946 / East and West and the Other Europe, based on the 1946 Geneva International Meetings*

A few months after the end of the Second World War, in September 1946, the first *rencontres internationales* dedicated to reflecting on the European spirit were held in Geneva. Faced with the catastrophe of war, intellectuals from France, Switzerland, Italy, Germany and the Soviet world were called upon to consider what was unique about Europe and on what basis to attempt to rebuild the Old Continent. Between those who argued that a united Europe had never existed and those who, despite their differences of opinion, considered Europe to be a space in which a variety of cultures could coexist, the opinion gained ground that a rift had now occurred between Western Europe and Eastern Europe, which in everyone's eyes had become the West and the East with their respective political organisations. This divide is also observed in the text through the eyes of a Europe that had always considered itself Western Europe and woke up one day to find itself in the East.

Keywords: Post-war, East and West, Role of Intellectuals, End of Universalism in Europe

Teodoro Tagliaferri, *Oriente e Occidente nella traiettoria della mondialità europea / East and West in the trajectory of European globalisation*

The essay analyzes the relationship between East and West as it took shape and evolved during the rise and decline of so-called «mondialità europea», that is, the historical phase, roughly between the mid-18th and mid-20th centuries, in which Europe assumed and maintained a central role in the formation and governance of the global ecumene. Adopting the methodological approach of global history, the author proposes to consider European expansion not as the result of unilateral supremacy, but as the product of dynamic interactions between different regional modernities, in which non-European societies played an active and creative role. From this perspective, the trajectory of European centrality is revisited in light of the contribution of non-European actors to both the construction and dismantling of colonial empires.

Particular attention is paid to the case of British India and the strategies of Europeanizing «self-strengthening» undertaken by the major Asian empires in the face of Western pressure. European colonialism thus appears as a phenomenon based on forms of collaboration, mediation, and institutional hybridization with local elites, rather than on absolute European domination. Using this interpretative key, the essay highlights how the formation of the globalized world is the result of multipolar historical processes, in which East and West have mutually transformed each other, contributing together to the genesis of the current planetary order (and disorder).

Keywords: Expansion of Europe, Global Modernity, Eurasian Polycentrism

Indice dei nomi

- Acocella, G., 284 e n
Agamben, G., 205
Aksakov, K.S., 18
Aksjućic, V.V., 251 e n, 260
Alalykin-Izvekov, V.N., 253 e n, 260
Alessando I di Serbia (Aleksandar I Obrenović), 30
Alessandro II di Russia, 96, 232
Alessandro Magno, 8, 189, 190
Alessio I di Russia, 94
Andreyev, C., 242n, 260
Andrić, I., 20, 21
Anisimov, E., 59 e n, 70
Anselmo, A., 298
Anton, M., 210n, 211n, 212 e n, 222n, 228, 229
Antošćenko, A.V., 242n, 261
Appadurai, A., 271n, 284
Arendt, H., 157n, 158n, 163n, 168 e n, 178
Arkan (Ražnatović, Z.), 33
Arlorio, P., 284, 287
Armiero, M., 268n, 284
Armstrong, L., 216
Arnold, H.L., 36
Assmann, J., 271n, 284
Audisio, G., 105
Auerbach, E., 26n, 36
Aznavour, C., 217n
Bagdasarian, V.E., 255
Bălănescu, F., 218n, 228
Baldacci, G., 172
Ballantyne, T., 273n, 284, 287
Baluev, B.P., 246 e n, 247 e n, 261
Bandini, E., 285
Bang, P.F., 266n, 284
Banu, F., 207n, 228
Barbero, F., 49
Barbu, B., 210n, 211 e n, 214n, 215, 216n, 217n, 218n, 228
Barbusse, H., 105
Bardot, B., 217
Barrès, M., 107, 115
Barthes, R., 40n
Bassin, M., 234n, 261, 263
Bayly, C.A., 266n, 267n, 269n, 271n, 272n, 275n, 276n, 277n, 278n, 279n, 282n, 284, 285, 286, 287, 288
Bažov, S.I., 242n, 246 e n, 261
Beauvoir, S. de, 298
Beccaria, C., 127
Beethoven, L. von, 147
Beier, A.L., 286
Bekasova, A., 59 e n, 70
Belinski, V.G., 18n, 232
Belinskij, V.G., 232
Belmondo, J.P., 217
Benda, J., 159 e n, 160n
Benoist, Alain de, 201 e n
Bentley, J.H., 270n, 285, 286
Bentley, M., 286
Beonio-Brocchieri, V., 205
Berding, H., 55
Berdjaev, N.A., 246, 258
Beretta, C., 10, 21n, 36, 291, 297
Berman, P., 213 e n, 229
Bernanos, G., 159, 160 e n
Bernardini Mazzolla, P., 286
Berrino, A., 11, 57n, 59n, 66n, 70, 291, 297
Bertaux, E., 66
Bestužev-Rjumin, K.N., 240 e n, 261

- Bieber, F., 19 e n, 35n, 36
Bietenholz, P. G., 39n, 54
Billington, J.H., 245 e n, 247, 248n, 261
Bismarck, O. von, 233, 250,
Blandiana, A., 214
Blok, A., 18
Blumenberg, H., 197n
Boca, I., 207n, 228
Boemio, M., 13, 291, 297
Bojer, J., 114
Boldt, A., 42n, 44n, 54
Bolzano, B., 173
Bonacina, G., 288
Borghesi, A., 191n, 204
Boro Petrovich, M., 237n, 261
Borşa, S., 208 e n, 228
Bovoli, F., 204
Branković, V., 24, 27, 28
Braun, M., 22n, 36
Brentari, O., 60n, 70
Briand, A., 170
Bridenthal, R., 286
Brilli, A., 57 e n, 70
Brjusov, V., 18
Bube, U., 104
Bulboaca, A., 217n, 228
Burakowski, A., 209n, 210n, 228
Burbank, J., 276n, 279n, 285
Burenkov, A.N., 257, 258, 259, 261
Burns, M., 284
Burtica, C., 222
Burton, A., 273n, 284, 287
Buss, A.E., 82n, 88n, 94n, 95n, 97n, 98n,
99n, 100n, 103
Bzezinskij, Z.K., 246
Čaadaev, P.J., 18
Cacciatore, G., 284
Calamandrei, S., 287
Cameron, R., 66 e n, 70
Cammarano, F., 261
Campagnolo, U., 156, 157n, 178
Campbell, R., 172 e n, 173, 174, 178
Camus, A., 158n
Cannadine, D., 286
Canny, N., 286
Capano, F., 178
Capitani, O., 286
Cappiello, C., 152
Caraman Fotea, D., 224
Carducci, G., 118
Cardullo, R.L., 298
Carlo XII di Svezia, 53
Cassirer, E., 22 e n, 36, 286
Castoriadis, C., 10, 23 e n, 24, 36, 291
Castrucci, E., 205
Cattani, P., 12, 113n, 114, 292, 297
Cavazza, S., 215n, 228
Ceauşescu, N., 14, 207n, 209 e n, 210, 211
e n, 214 e n, 215, 217n, 218, 220, 221 e n,
222, 225 e n, 227, 228, 229
Čejka, M., 263
Cernuschi, G., 204
Cesarec, A., 31
Chabod, F., 8 e n
Chamberlain, A., 170
Chiarini, S., 287
Chiriac, C., 218 e n, 219, 226, 228, 229
Cholmogorov, E.S., 249 e n, 253n, 261
Chomjakov (Khomyakov), A.S., o ,18, 87n,
103
Chrapovickij, A. P. (metropolita Antonij), 90
Chruščëv, N.S., 208 e n, 209, 228
Churchill, W., 153 e n, 154 e n, 155, 156, 178
Cigliano, G., 9 e n, 14, 182n, 204, 233n, 236,
253n, 255n, 261, 264, 288, 292, 298, 299
Cioran, E., 298
Čirković, S., 24 e n
Clark, G.N., 285
Clavell, E.L. 128
Codevilla, G., 82n, 91n, 101n, 103
Colley, L., 273n, 285
Collotti Pischel, E., 178
Čolović, I., 23 e n, 24 e n, 25n, 26n, 28n,
29n, 30n, 31n, 32n, 33n, 34n, 36
Conrad, S., 284
Conte, D., 12, 152, 189n, 204, 293, 298
Contini, G., 158 e n
Cooper, F., 276n, 279n, 285
Copilaş, E., 211 e n, 228
Cordillot, M., 285
Cornea, I., 221n, 228
Ćosić, D., 20

- Costantini, E., 14, 293, 298
Covaci, N., 223n, 224 e n, 227n, 228
Covaci, S., 207n, 227n, 228
Cristo, Gesù, 26 e n, 28, 87, 93, 98, 192, 193
Croce, B., 39, 118 e n, 126, 145n, 146n, 152, 158 e n, 159, 298
Croitor, M., 208 e n, 228
Cromwell, O., 76
Curtin, P.D., 271n, 285
Cusano, I.A., 152
Cymburskij, V.L., 248 e n, 249 e n, 252, 261
D'Andrea, D., 80n, 103
D'Annunzio, G., 66
D'Onofrio, S., 285
Dalrymple, W., 275n, 285
Danilevskij, N.I., 14, 15, 231 e n, 232 e n, 233 e n, 234 e n, 235 e n, 236, 237 e n, 238, 239 e n, 240 e n, 241, 242 e n, 243, 244, 245, 246, 247 e n, 248 e n, 249 e n, 250 e n, 251 e n, 252 e n, 253 e n, 254 e n, 255 e n, 256 e n, 257 e n, 258, 259 e n, 260 e n, 261, 262, 263, 264, 292
Danilo I Petrović-Njegoš, 28, 29n
Danilo III, 25
Dante, A., 214
Darwin, C., 112
Darwin, J., 266n, 272, 273n, 275n, 276n, 277n, 279n, 280n, 285
De Cesaris, V., 267n, 285, 287
De Giorgi, R., 97n, 98n, 99n, 100n, 103
De Giovanni, B., 268n, 285, 286
De Giuseppe, M., 285, 287
De Martino, E., 298
De Melo, A.A., 50n, 54
De Simone, P.T., 94n, 96n, 103
Debord, G., 298
Deletant, D., 209n, 214 e n, 228
Delon, A., 217
Denize, E., 214n, 228
Deretić, J., 25n, 27n, 36
Di Bella, S., 10, 47n, 54, 55, 293, 298
Di Fiore, L., 266n, 285
Di Giorgi, P.L., 87n, 88n, 97n, 98n, 100n, 103
Dibelius, M., 163n
Dijana, J., 36
Dilthey, W., 39
Dis, V.P., 20
Dokučae, I.I., 261
Đorđević, V., 263
Dostoevskij, F. M., 12, 85, 129 e n, 130, 131, 132 e n, 133, 134, 135 e n, 136, 139, 146, 152, 187, 231, 232, 256
Dotterweich, V., 55
Dove, A., 55
Drndić, D., 20
Droysen, J.G., 39, 40 e n
Držić, D., 20
Dubina, V., 246n, 262
Dubnov, A.P., 246n
Dučić, J., 20
Dugin, A.G., 18, 202 e n, 204, 248, 252
Dukić, D., 21n, 36
Dumănescu, L., 213n, 229
Dušan, Stefano Uroš IV (Car Dušan), 24
Efremov, A.I., 231n, 232n, 239, 247, 255 e n, 262,
Ehrenburg, I., 158
Einstein, A., 110n, 114
Eisenstadt, S. N., 269n, 285
Él'cin, B.N., 182, 251
Eldem, E., 57 e n, 70
Eliade, M., 298
Engelstein, L., 97n, 103
Engler, B., 36
Erodoto, 47, 48
Eschilo, 184
Eschker, W., 27, 36
Etkind, A., 202 e n, 204
Evans, L. H., 147
Evola, J., 205
Fabbri, A., 285
Fabre, T., 112n, 114
Fabrio, N., 20
Falco, G., 287
Fasciotti, C., 298
Fateev, V.A., 255 e n, 262
Fătu-Tutoveanu, A., 222 e n
Faur, S., 216n, 229
Federico Guglielmo IV (Friedrich Wilhelm IV), 43, 55
Federico II di Prussia, 122n

- Fera, F., 11, 12, 74n, 103, 294, 298
Ferrara, G., 284
Ferrari, A., 181n, 204, 242n, 262
Ferrero, G., 158n
Fichter, M., 212 e n, 213, 218n, 226 e n, 227, 229
Figes, O., 182n, 204
Filofej di Pskov, 82n
Fink, E., 173
Fiorentini, P. 49n, 54
Firsov, S.L., 247n, 263
Flora, F., 153n, 159, 160 e n, 178
Focillon, H., 12, 105, 109, 110, 112, 113 e n, 114, 292
Fotea, D.C., 214, 224 e n, 229
Fourier, C., 232
Franco, F., 158n
Freganeschi, G., 60
Freud, S., 110n, 114
Fuchs, E., 285
Fuchs, W.P., 39n, 54, 55
Fukuyama, F., 245, 247
Fulda, D., 40n, 54
Gadamer, H.-G., 39, 191
Galasso, G., 152
Galasso, G., 268 e n, 269, 284
Gallagher, J., 274n, 285
Galli, C., 187, 188n, 204, 205,
Galli, S., 287
Galvan, E., 152
Gauchet, M., 106n, 114
Gengis Khan, 117
Gentile, E., 265 e n, 285
Gentili, G., 205
Ghéon, H., 106
Gheorghiu-Dej, G., 14, 207, 208 e n, 209, 210, 215, 216, 227, 228, 293
Gide, A., 12, 105, 106, 107 e n, 108, 109 e n, 114, 115, 158 e n, 292
Giordano, L., 7
Girenok, F.I., 252 e n, 262
Giuda Iscariota, 27
Giugliano, A., 284
Glebov, S., 242n, 261, 262, 263
Gnoli, A., 191 e n, 204
Goethe, J.W. von, 108, 110n, 114, 125, 136 e n, 137, 138, 139, 140, 141n, 142, 143, 144 e n, 145, 146 e n, 152, 293
Gollerbach, E.F., 253n, 262
Goma, P., 225
Gor'kij, M.P., 138, 139
Gorbačev, M., 231, 251
Gori, L., 182n, 204
Gotor, M.,
Gradovskij, A.D., 131
Graf, F.W., 73n, 103
Griffo, M., 285, 287, 288, 299
Grillenzoni, F., 287
Gruzinski, S., 51n, 54
Guéhenno, J., 159, 160
Guénon, R., 105 e n, 114
Guerra, G., 189n, 204
Gumilev, L.N. 258
Gusev (Gusew), S. I., 169
Han, B.-C., 298
Hărăguș, M., 213, 229
Hausbacher, E., 17n, 36
Haushofer, K., 187
Hazard, P. 109 e n, 114
Hearn, L., 106
Hée, J.-L., 42n, 54
Heeren, A.H., 50 e n, 55
Hegel, G.W. F., 47, 54, 55, 187, 298
Heidegger, M., 173, 195n, 204
Henk, E., 163n
Henz, G.J., 45n, 55
Herder, G.J., 27
Herzen, A.I., 18
Hinsley, F.H., 285
Hitler, A., 186
Hobsbawm, E.J., 267n, 273n, 278n, 285, 288
Hofmannsthal, H. von, 106 e n, 114
Holborn, H., 39, 55
Hopkins, A.G., 284
Huizinga, J., 109 e n, 114, 115, 283 e n, 286
Humboldt, A. von, 52
Humboldt, W. von, 39n, 55
Huntington, S., 245, 249
Husserl, E., 109 e n, 115, 175
Huxley, A., 114
Iacob, B.C., 210n, 211n, 212 e n, 222n, 229
Il'in, I.A., 258

- Ingenmey, M., 152
Ionescu, N., 298
Iriye, A., 284, 285, 287
Ivan IV di Russia (Ivan il Terribile), 82, 183
e n
Ivetic, E., 19, 36
Jacquet-Pfau, C., 108n, 115
James, K., 59n, 70
Jaspers, G., 157n
Jaspers, K., 157n, 158n, 159, 161n, 163 e n,
164n, 166 e n, 167, 168 e n, 169, 170, 173,
178, 179
Jellinek, G., 11, 75, 78 e n, 79 e n, 80, 103
Jitea, B., 210n, 229
Johnson, F., 64n, 70
Jones, T., 217
Jünger, E., 13, 148, 181, 185 e n, 186n, 188
e n, 189 e n, 190, 191, 192, 193, 194, 195
e n, 199 e n, 200, 204, 205, 291, 292, 298
Jünger, F.G., 186n
Kádár, J., 208
Kaleb, V., 20
Kalemeneva, E., 59 e n, 70
Kamkin, A.V., 254 e n, 262
Karadžić, V., 27 e n, 28 e n, 36
Karahasan, D., 21
Karamzin, N.M., 258
Kareev, N.I., 240 e n, 241 e n, 262
Karnoouche, C., 222
Katrov, M.N., 236
Keleč, M., 31n, 36
Kippenberg, H.G., 73n, 74n, 103
Kireevsky, I.V., 18
Kiš, D., 20
Kiselev, S.N., 232n, 253 e n, 262
Kistjakovskij, B.A., 299
Klaiber, I., 36
Klibanski, R., 286
Ključevskij, V.O., 241
Köhler, L.,
Kohn, H., 237n, 262
Kolanović, M., 36
Konjović, P., 31 e n, 36
Kordić, S., 19, 36
Korsch, K., 187
Košarnyj, V.P., 242n, 262
Kovačević, L., 30
Kozurin, A.N., 261
Krleža, M., 20
Kulenović, S., 32
Kundera, M., 175 e n, 176 e n, 177 e n, 178
Künkler Giavotto, A.L., 286
Laet, S.J. de, 286
Lagi, S., 78 e n, 79n, 103
Lalić, M., 20
Lamanskij, V.I., 242n
Landolf, A., 152
Large, D. C., 58 e n, 70
Laruelle, M., 261, 263
Laval, P., 170
Layton, S., 59n, 70
Lazarević, S., 20
LeDonne, J. P., 183n, 204
Lenormant, F., 65
Leo, H., 40n, 48, 55
Leont'ev, K.N., 236, 241, 245, 251, 262
Lermontov, M. Ju., 18
Litvinov (Litwinow), M. M., 169
Lo Gatto, E., 152
Lollobrigida, G., 217n
Lomonosov, M. V., 18
Louis, W.R., 270n, 286
Löwith, K., 194, 267n, 286
Luciano di Samosata, 39n
Lučić, H., 20
Lugarić, D., 36
Lukács, G., 159, 163, 164 e n, 165 e n, 167,
168, 169, 170, 178, 179
Lukyanov, F.A., 287
Lundestad, G., 278n, 286
Lungu, F., 214n, 224 e n, 229
Lungu, F., 214n, 224 e n, 229
Lutero, M., 184
Luxembourg, R., 187
MacLaine, S., 221 e n, 229
MacMaster, R.E., 233n, 262
Macovei, P., 211
Madariaga, S. de, 114
Maglio, E., 178
Maglione, E., 288
Magris, C., 152
Maiorano, D., 288

- Malcolm, N., 24 e n, 25n, 27n, 36
Malraux, A., 105
Mamina, A., 222 e n, 229
Mandel'stam, O., 18
Mann, T., 12, 13, 109 e n, 113, 115, 117 e n, 118 e n, 119n, 122 e n, 123, 124 e n, 125, 126, 127 e n, 128, 129, 130 e n, 131, 132 e n, 133, 134 e n, 135 e n, 136 e n, 137, 138, 139, 140 e n, 141 e n, 142 e n, 143, 144 e n, 145, 146 e n, 147 e n, 148 e n, 149, 150 e n, 151, 152, 282n, 286, 293, 298
Manning, P., 270n, 286
Marabini Zoeggeler, B., 62n, 71
Marchand, S., 47n, 55
Marchetti, M., 204, 285
Marianelli, M., 152
Maritain, J., 113
Marshall, P.J., 286
Martinis, Antonio de, 205
Marx, K., 267n, 286, 299
Masetti, L., 60 e n, 70
Massimiliano II di Baviera, 45
Massimilla, E., 73n, 85n, 103
Massis, H., 105
Mastroianni, M., 217
Matei, A., 217n, 229
Matl, J., 35n, 36
Matoš, A.G., 20
Matvienko, V.I., 259
Maurer, K., 40n, 55
Maurois, A., 105
Mayor, F., 283n, 286
Mazza, E., 111n, 115
Mazzarino, S., 48n, 55
Mazzucchetti, L., 127
McCarthy, J., 147
McNeill, J.R., 271n, 286
McNeill, W.H., 271n, 272 e n, 286
Meinecke, F., 145 e n, 146n
Menčetić, S., 20
Mendeleev, D.I., 258
Merleau-Ponty, M., 166n, 167 e n, 168, 173, 178
Meštrović, I., 31 e n
Meyer, A., 147
Milica Hrebeljanović, 26
Miljukov, P.N., 241 e n, 247, 262
Mill, J., 273, 277 e n, 286, 288
Miller, A.I., 287
Milošević, S., 29, 32
Mininni Bandini, F., 285
Mišković, J., 30
Mitscherlich, A., 163n
Mladić, R., 33
Mobiglia, S., 285
Moldovan, A., 216n, 229
Möller van den Bruck, A., 186n
Molo, W. von, 142n
Molotov (Motow), V. M., 169
Mommsen, W. J., 104
Montanelli, I., 156 e n, 157 e n, 158 e n, 159n, 168 e n, 178
Montesquieu, 108, 164n
Moore, R.I., 270n, 284n, 286
Moreira, V.V., 43n, 56
Moretto, G., 55
Moser, H., 67, 68, 69, 71
Mouffe, C., 201 e n, 205
Mounier, E., 113
Mrnjavčević, J., 25 e n
Müller, F., 171
Müller, J.-W., 106n, 115
Murad I, 24 e n
Muresan, C., 213
Murray, G., 12, 105, 110, 111, 112, 113, 114, 292
Musil, R., 117n
Mussolini, B., 170
Muto, G., 267n, 286, 288
Nacci, M., 111n, 115
Nametak, A., 20n, 36
Napoleone Bonaparte, 57
Naročnickaja, N.A., 248 e n, 252, 262
Neagu, M., 223
Neumann, I., 9 e n
Nicola II di Russia, 64, 96n, 101
Niekisch, E., 186n, 187 e n
Nietzsche, F.W., 133, 134 e n, 135, 144, 148, 152, 173
Nikon (patriarca di Mosca), 94
Niqueux, M., 100n, 103
Nițescu, M., 208n, 229

- Nixon, R., 209, 221
Nora, P., 176n
Norris, S.M., 18, 36
Novi Chavarria, E., 288
Obilić, M., 22n, 27, 29,
Ognjenović, 32n
Ortega y Gasset, J., 113, 158 e n
Osterhammel, J., 269n, 284, 285, 286, 287
Owen, R., 287
Ozorio de Almeda, M., 114
Paler, O., 225
Palma, M., 103, 104
Panarin, A.S., 251, 252
Panzieri, G., 204
Patočka, J., 172 e n, 173, 174, 175, 178
Paton, H.J., 286
Păunescu, A., 222 e n, 223, 229
Pavlov, P.V., 242n, 262
Pechriggl, A., 37
Perra, D., 205
Petar II. Petrović-Njegoš, 21n, 27, 28, 29 e n,
30, 33, 36
Péteri, G., 212 e n, 229
Petrarca, F., 20
Petraševskij, M.V., 232
Pietro I di Russia, 53
Pietro il Grande, 8, 17, 52, 82, 187, 243
Pio IX, 87
Pirou, E., 68
Pobedonoscev, K. P., 90, 96n
Pocar, E., 152
Poe, E. A., 214
Polanyi, K., 282n, 286
Polič, M., 31 e n, 36
Polónyi, C., 23 e n, 36
Porciani, I., 285
Pound, E., 214
Predić, U., 32
Primakov, E.M., 252
Principe Lazar, 22 e n, 24 e n, 25 e n, 26 e n,
27, 28, 29, 30, 31 e n, 34
Prochanov, A.A., 255
Protti, M., 104
Puškin, A.S., 17, 18
Putin, V., 18, 182 e n., 249, 258 e n., 260,
262, 263
Radbruch, G., 163n
Radić, D., 31 e n, 36
Radić, D., 31 e n, 36
Raef, M., 242n, 263
Ranjina, R., 20
Ranke, L. von, 5, 10, 39 e n, 40 e n, 41 e n,
42 e n, 43 e n, 44 e n, 45 e n, 46n, 47 e n,
48 e n, 49, 50 e n, 51 e n, 52, 53 e n, 54,
55, 56, 293
Ray, R. K., 278n, 286
Recupero, N., 288
Reissner, K. von, 64
Rembrandt, 7
Ressel, G., 21 e n, 36
Reyes, A., 114
Ritter, C., 187
Rivière, Ja., 107 e n, 115
Rivière, Je., 106
Rjabov, A.V., 247n, 263
Robinson, P., 249n, 263
Robinson, R.E., 272n, 274n, 285, 287
Roccucci, A., 285, 287
Rogov, V.E., 259 e n
Rol, A., 68
Romanelli, R., 285
Roosevelt, F.D., 153
Rosenberg, E., 284, 285, 287
Rosenheim, J. M., 286
Rosmini, A., 113
Rossi, P., 103, 104
Rotariu, T., 213n, 229
Rougemont, D. d., 159, 165
Rüegg, W., 22
Ruoppo, A.P., 9, 13, 153n, 156, 158, 163,
166n, 167n, 171n, 178, 179, 294, 299
Rupnik, J., 175
Ruvarac, I., 30
Sabo, K., 32n, 37
Said, E., 273 e n, 287
Salis, J.R. de, 159, 165, 170, 171 e n
Salvati, M., 285
San Bartolomeo, 28
San Sava, 20
San Vito, 31
Saner, H., 178
Sarapov, S.F., 258

- Sartre, J.-P., 158 e n, 168, 174
Savickij (Savitsky), P.N., 242 e n, 243, 262
Savicky, I., 242n, 260
Scarpa, C., 204
Scarpato, G., 286, 299
Scherrer, J., 90n, 91n, 93n, 103
Schieder, T., 55
Schiller, F., 40n, 54, 122n, 136
Schluchter, W. 104
Schlumberger, J., 106
Schmitt, C., 13, 14, 181, 182, 185 e n, 188n, 189, 191 e n, 192 e n, 193 e n, 194, 195, 196 e n, 197 e n, 198, 199, 200 e n, 201 e n, 202 e n, 203 e n, 204, 205, 291, 292
Schneider, A., 286
Schober, A., 37
Schober, N., 37
Schopenhauer, A., 297
Schubart, W., 186n, 187 e n, 205
Schulin, E., 51 e n, 55
Scott, G., 67, 68, 69, 71
Seal, A., 285
Seeley, J. R., 276n, 287
Sekulić, I., 20
Selimović, M., 21
Ševyrev, S.P., 236
Shih-Chieh, S., 44n, 56
Silone, I., 158n
Silvestru, V., 222n, 229
Sinjagovskij, D.S., 257
Sitariu, M., 207n, 229
Solonevič, I.L., 258
Solov'ev, V.S., 187, 231, 240, 241 e n, 253, 262, 297
Sombart, N., 188 e n, 205
Soos, O., 22n, 37
Sorokin, P.A., 246
Spender, S., 156n, 157 e n, 158n, 159 e n, 160 e n, 161n, 170 e n, 178
Spengler, O., 186n, 187, 188n, 189n, 204, 205, 235, 246 e n, 249, 298
Sperotto, V., 288
Stalin, I., 153, 186, 195
Stankevič, S.B., 252
Starowbiski, J., 156n, 179
Stogov, D.I., 255 e n, 263
Stone, L., 267n, 286
Strachov, N.N., 239, 240 e n, 263
Struve, P.B., 102 e n, 103
Strzygowski, J., 110, 112, 113n, 114
Stuchtey, B., 285
Suslov, M.D., 251, 263
Süssmann, J., 40n, 54
Sutcliffe, B., 287
Szàbò, T., 164n, 179
Tagliaferri, T., 15, 264, 265n, 266n, 267n, 268n, 269n, 270n, 271n, 272n, 273n, 274n, 275n, 277n, 279n, 281n, 282n, 283n, 284n, 285, 286, 287, 288, 294, 298, 299
Tagliapietra, A., 288
Tagliavini, A., 287
Tagore, R., 109, 110, 111, 112, 114
Tajani, F., 61n, 71
Talalay, M., 62n, 71
Talamo, G. 152
Țăranu, L., 207n, 228
Tarlè, E., 159, 164
Tawney, R.H., 267n, 287, 288
Témime, E., 112n, 115
Tereščuk, A.V., 247n, 263
Tessitore, F., 50n, 55, 56
Tharaud, Je., 105
Tharaud, Jér., 105
Thierry, A., 49 e n, 54
Tito (Josip Broz), 208 e n, 228
Tito Livio, 48
Tjutčev, F.I., 237
Todorova, M., 19, 37
Tolstoj, L.N., 12, 60, 85, 129, 130, 131, 136 e n, 137, 138, 139, 146, 152, 297
Tolz, V., 242n, 263
Torri, M., 265n, 278n, 288
Toscanini, A., 141
Toynbee, A.J., 50, 198, 235, 246, 265n, 282n, 287, 288
Treves, P., 153n, 179
Trubeckoj, N.S., 242 e n, 243n, 244, 262, 263
Truman, H. S., 172
Tsygankov, A. P., 248 e n, 249 e n, 250, 251 e n, 252, 255 e n, 263
Tsygankov, P. A., 250, 251n, 263

- Tucidide, 47
Tuminez, A.S., 236n, 237n, 263
Tvrtko I di Bosnia, 24
Udrescu, M., 218n, 229
Ugrešić, D., 20
Unruh, F. von, 141
Vachitov, R.R., 254 e n, 263
Vaget, H.R., 145
Vajgačev, S.A., 244 e n, 248, 261, 263
Valéry, P., 105 e n, 106, 107 e n, 110, 112, 114, 115, 298
Vasile, C., 210n, 211 e n, 212 e n, 222n, 229
Vasilu, A., 216n, 229
Velikić, D., 20
Ventura, P., 288
Venturi, A., 231n, 260n, 264
Verdery, K., 225n, 229
Vereni, P., 284
Vernadskij, G., 242
Vigevani, R., 286
Villani, P., 272n, 288
Vincent, P., 59n, 70
Vio, A., 288
Virga, A., 204
Visone, M., 178
Vojnović, I., 31
Volpi, F., 191 e n, 204, 205
Voltaire, 8
Vuković, V., 24
Wachtel, A. B., 31n, 37
Waelder, R., 114
Wahl, J., 172 e n
Waldmüller, M., 163n, 179
Wallenstein, A. von, 42
Wallerstein, I., 270n, 278
Walton, J.K., 58n, 71
Weber, A., 163n, 179
Weber, M., 11, 74 e n, 75 e n, 76, 77, 78, 80 e n, 81 e n, 82, 83 e n, 84, 85 e n, 86 e n, 87 e n, 88 e n, 89, 90, 91n, 92 e n, 93 e n, 94 e n, 95 e n, 96, 97 e n, 98 e n, 99 e n, 100 e n, 101 e n, 102n, 103, 104, 267 e n, 286, 264, 298, 299
Werfel, F., 177n
Wesseling, H.L., 272n, 288
White, H., 40 e n
Whitman, W., 113
Wiesinger, B., 32n, 37
Williams, R., 79, 80
Wills, J.E., 275n, 288
Winter, J.M., 288
Woodburn, S.M., 231n, 250 e n, 260, 264
Woolf, D., 286
Yang, A.A., 286
Yanov, A., 183n, 205
Yuan Pei, T., 114
Zecchi, S., 205
Zedong, M., 203n
Zeune, A., 19
Zima, V., 20 e n, 37
Zimmermann, T., 31n, 33n, 37
Zirojević, O., 32n, 37
Žižek, S., 201 e n, 205
Zjuganov, G.A., 252
Zoja, L., 204

Autori

Cristina Beretta is Associate Professor at the Department of Slavic Studies of the University of Klagenfurt. She is Co-Director of the Klagenfurt/Celovec branch of the *Südosteuropa Gesellschaft e.V.* and Co-Chief Editor of the OA-journal *colloquium: new philologies*. Her research focuses on Post-Yugoslav literatures, Russian literature of the Fin de Siècle, Gender and Queer Studies as well as Cross-Border Studies. She is author of several essays on Post-Yugoslav war literature, has published the monography *Das erotische Unbehagen in der russischen Literatur um 1900. Subversive Entsagung von Arthur Schopenhauer über Lev Tolstoj und Vladimir Solov'ev zu Fedor Sologub* (2011), has co-edited *Women and Partisan Art. Aesthetics and Practices of Resistance in Yugoslavia and Carinthia* (2025) and *Manifesto Alpe-Adria. Stimmen für eine Europa-Region des Friedens und Wohlstands | Voci per una regione europea di pace e prosperità | Glasovi za evropsko regijo miru in blagostanja* (2020).

Annunziata Berrino (1959) is Associate Professor of Contemporary History at the University of Naples Federico II. Her primary field of research is the history of tourism in the Euro-Mediterranean region. She has written for «Traveller» (Condé Nast); founded «Storia del Turismo. Annale» (Franco Angeli) and is editor-in-chief of the journal «Eikonocity». She is a member of Italian and international academic journals dedicated to the history of tourism. In recent years, she has conducted research on the history of luxury consumption in tourism circles and is currently working on the history of grand hotels. Among her books, *Storia del turismo in Italia* (Bologna, il Mulino, 2011); *Andare per terme* (Bologna, il Mulino, 2014); *Grand Hotel Vesuvio. Napoli, 1882–2022* (Napoli, Guida editori, 2022).

Marcello Boemio was a fellow at the Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) and earned his Ph.D. in Philosophy from the University of Évora, Portugal. He currently collaborates with the Chair of Philosophy of History at the Department of Humanities of the University of Naples Federico II, is a member of the *Praxis* Research Center (Center for Political Philosophy and Culture) in Portugal, and is an adjunct professor at *Nucafe*, the Institute for Advanced Studies in Phenomenological-Existential Psychology in Rio de Janeiro-Lisbon. In addition to numerous articles published in national and international journals and in anthologies, he is the author of the book *Il cosmo e il piano. Genealogia e dissoluzione dello spazio moderno* (Napoli, Orthotes, 2026).

Paola Cattani is Associate Professor of French Literature at Roma Tre University. She trained at the Scuola Normale Superiore in Pisa and has conducted research at the Collège de

France, CNRS, CNR, and the Universities of Milan, Trento and Pisa. She is currently fellow of the Turin Academy of Sciences and co-directs the Valéry group at ITEM-CNRS. Her research focuses on the history of ideas and literary history (concepts of Europe, democracy and peace). She has edited the unpublished political writings of Paul Valéry (*L'Europe et l'Esprit. Écrits politiques 1896-1945*, Gallimard, 2020) and his *L'opera umana. Corso di poetica, 1937-1945*, Feltrinelli, 2025. Among her books, *Un'idea di Europa. Liberalismo, democrazia ed etica a inizio Novecento*, Marsilio, 2024; *Simone de Beauvoir*, Carocci, 2026.

Giovanna Cigliano is Professor of Contemporary History at the Department of Humanities of the University of Naples Federico II. She is the Principal Investigator of the PRIN 2022 “Eastern Europe” between Russia and the West: Contested Spaces, Identity Building and Memory Policies in Historical Perspective. Among her books: *Liberalismo e rivoluzione in Russia*, Napoli, 2002; *Identità nazionale e periferie imperiali*, 2 voll., Firenze, 2013-14; *Guerra, impero, rivoluzione: Russia, 1914-1917*, Napoli, 2018; *La Russia contemporanea. Un profilo storico*, terza edizione, Roma, 2023. She also edited: *La Russia e l'Occidente. Rossija i Zapad*, Napoli 2023 (with T. Tagliaferri); *Europa-Italia-Russia. Relazioni estere e orizzonti geopolitici*, Napoli, 2025; *Memoria, identità, politica della storia nei contesti europeo e (post)-sovietico*, Napoli 2025 (with T. Tagliaferri).

Domenico Conte is a Member of the Accademia dei Lincei and a emeritus Professor of History of philosophy at the University of Naples Federico II. He studies the twentieth century, with a focus on the problems of “decline” and “decadence.” He has written books on the idea of universal history, on Spengler, Jünger, Croce, Thomas Mann and Ernesto De Martino.

Emanuela Costantini is Associate Professor of Contemporary History at the Department of Humanities of the University of Perugia. Her main areas of research include the process of identity and nation-state formation, the history of capital cities in South-Eastern Europe, the transition from communism to democracy in the former Yugoslavia, and the development of youth culture in South-Eastern Europe during the communist era. Her publications include: *Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran. L'antiliberalismo nazionalista alla periferia d'Europa* (2005); *La capitale immaginata. L'evoluzione di Bucarest nella fase di costruzione e consolidamento dello Stato nazionale romeno, 1830-1940*, (2016); *Carlo Fasciotti e la vita politica italiana ed europea, 1870-1958*, (2024).

Santi Di Bella is a historian of philosophy and works as Associate Professor at the University of Palermo. His main areas of interest are the history of German idealism and European historicism. In recent years, he has also developed research interests relating to the history of aesthetic ideas. His most recent publications include: *La differenza tra la “teatrocrasia” di Platone e quella in Debord e in Byung-Chul Han*, in *Il Pensiero Greco nelle Filosofie del Novecento*, edited by A. Anselmo, R.L. Cardullo, Messina 2026; *Hegel as a “Philosophical Herodotus”*, in «Hegel-Jahrbuch», 2023, (2026); *The Political Power of Robots. Forgetfulness, Trust, Conflict*, in «Soft Power», 11(2), 2024.

Filomena Fera is postdoctoral researcher in History of Philosophy at the University of Naples Federico II, where she was granted her PhD in Philosophy in 2025. Her research focuses on the political and philosophical thought of Max Weber and the history of Russia during the

late imperial period. She is the author of the book *Max Weber e il liberalismo russo. Il dibattito sui diritti fondamentali dell'individuo tra Oriente e Occidente* (Napoli 2025). Among her other publications: *Max Weber sulla Germania guglielmina e il rinnovamento della Russia zarista* (in «Archivio di storia della cultura», 2025); *Max Weber e il costituzionalismo russo* (in *La Russia e l'Occidente*, a cura di G. Cigliano e T. Tagliaferri, Napoli 2023); *Bogdan Kistjakovskij in soccorso di Max Weber* (in «Archivio di storia della cultura», 2022).

Anna Pia Ruoppo is Associate Professor of Moral Philosophy at the University of Naples Federico II and teaches as Erasmus lecturer at the Technical University of Darmstadt. She is also a member of the doctoral board at Alberto Hurtado University in Santiago, Chile, and an external collaborator with the Praxis Centre in Portugal and the Centre for Studies on Marx and Marxism at the University of Padua. She is co-coordinator of the international projects “Humanities in Transition” and “Polemos. Thinking of War as a Category of the Present”. She studied in Germany (Heidelberg, Tübingen, Freiburg im Breisgau) and in France (Paris). She is the author of numerous essays and translations and has published *Vita e Metodo* (Firenze 2008), *L'attimo della decisione* (Genova, 2011); *Pensare l'esistenza all'altezza della prassi* (Napoli 2022), *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa* (Milano 2023).

Teodoro Tagliaferri is Professor of Contemporary History at the University of Naples Federico II, where he teaches Global history and Methodology and history of historiography. He is a member of the Doctorate in Historical Studies of the University of Naples Federico II, as well as the Principal Investigator of the PRIN 2020 “Myths of Legitimation and Government of Difference in the European Imperial Regimes during the Modern and Contemporary Age”. His recent publications include *Storia globale: un'ipotesi di concettualizzazione* («Giornale critico di storia delle idee», 2/2023); *Nations in the Empire. The Many Faces of Indian Nationalism* (edited with Maurizio Griffo), Napoli 2024; *Discorsi di delegittimazione. Percorsi dell'antispagnolismo nell'Europa moderna* (edited with Giovanni Scarpato), Napoli 2025; *Memoria, identità, politica della storia nei contesti europeo e (post)-sovietico* (edited with Giovanna Cigliano), Napoli 2025.

Nato dall'incontro tra il PRIN 2022 *Eastern Europe between Russia and the West: Contested Spaces, Identity Building and Memory Policies in Historical Perspective* e il progetto *Occidente e Oriente nell'Europa contemporanea: imperi, filosofie, rappresentazioni ideali e reti transnazionali*, incardinato nel Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Federico II, il volume affronta, attraverso una serie di casi di studio, il nodo problematico della collocazione dell'Europa fra Oriente e Occidente alla luce delle sfide del tempo presente.

Storici dell'età contemporanea, filosofi, storici della filosofia e studiosi di lingua e letteratura si soffermano, a partire da diverse prospettive disciplinari, su temi di grande rilievo: il mito del Kosovo nelle letterature slave (Cristina Beretta); i confini dell'Europa e la collocazione della Russia negli scritti di Leopold von Ranke (Santi Di Bella); l'Oriente balcanico e russo nel turismo europeo tra secondo Ottocento e primo Novecento (Annunziata Berrino); il confronto tra Protestantesimo e Ortodossia nell'opera di Max Weber (Filomena Fera); l'Oriente in autori liberali europei del periodo interbellico come A. Gide, G. Murray, H. Focillon (Paola Cattani); la rappresentazione della Russia nelle opere di Thomas Mann (Domenico Conte); gli Incontri Internazionali di Ginevra del 1946 e la nascita dell'Europa bipolare (Anna Pia Ruoppo); le categorie di Oriente e Occidente nel pensiero di Ernst Jünger e Carl Schmitt (Marcello Boemio); la cultura pop-rock delle giovani generazioni romene negli anni Sessanta e Settanta (Emanuela Costantini); *La Russia e l'Europa* di Nikolaj Danilevskij e la sua fortuna nella Russia post-sovietica (Giovanna Cigliano); Oriente e Occidente nella traiettoria della mondialità europea (Teodoro Tagliaferri).

GIOVANNA CIGLIANO è professoressa ordinaria di Storia contemporanea all'Università di Napoli Federico II. I suoi studi sono dedicati principalmente alla storia della Russia contemporanea a partire dalla seconda metà del XIX secolo

ANNA PIA RUOPPO è professoressa associata di Filosofia morale presso l'Università di Napoli Federico II. Le sue ricerche si incentrano sul dialogo fra fenomenologia, esistenzialismo e marxismo, sulla discussione intorno all'umanismo e la sua crisi e sulla ricostruzione del dialogo filosofico e intellettuale in Europa nel secondo dopoguerra