

Nikolaj Trubeckoj

L'Europa e l'umanità



Prefazione di

Roman Jakobson

A cura di

Olga Strada

Con un testo di

Aldo Ferrari



ASPIS

Edizioni originali:

Evropa i čelovečestvo, Sofija 1920.

Ob istinnom i ložnom nacionalizme, in *K probleme
russkogo samopoznanija*, Paris 1927, pp. 10-20.

*Verchi i nizy russskoj kul'tury (Etničeskaja osnova russskoj
kul'tury)*, *ibidem*, pp. 21-33.

Immagine di copertina:

progetto grafico di Marco Montagna,
elaborato a partire da Halyna Zubchenko,
Blacksmiths of Modernity, 1974,
Istituto per le Ricerche Nucleari, Kiev.

Copyright © Aspis Edizioni, 2021.

www.aspisedizioni.it

ISBN 978–88–32289–11–4.

Prima edizione: giugno 2021.

Prefazione

di Roman Jakobson

Il principe Sergej Trubeckoj (1862-1905), filosofo di grande rilievo e noto esponente della vita pubblica, rettore dell'Università di Mosca, ritenne che fare studiare in casa con professori privati il figlio Nikolaj (1890-1938), facendogli sostenere ogni anno gli esami ginnasiali da esterno, fosse più fruttuoso che fargli frequentare la scuola, e nel 1908 le prove per il diploma di maturità trovarono nel giovane Trubeckoj uno studioso dotato di vaste conoscenze e di profondi interessi, che all'età di quindici anni, cioè tra il 1905 e il 1908, era riuscito a pubblicare nell'“*Etnografičeskoe obozrenie*” [Rassegna etnografica] alcuni lavori originali e validi sull'etnologia ugro-finnica e caucasica. Nikolaj Sergeevic si iscrisse al corso di laurea in filosofia e psicologia della facoltà di lettere dell'Università di Mosca, sperando, innanzitutto, di dedicarsi alla psicologia dei popoli, alla storia della filosofia e ai problemi di metodologia. Tuttavia ben presto, come lo stesso Trubeckoj scrisse in una nota autobiografica¹ egli si rese conto che il corso di laurea in psicologia e filosofia era assolutamente fuori della sfera dei suoi interessi e nel terzo semestre passò al corso di laurea in lingu-

¹ *Grundzüge der Phonologie*, Göttingen 1962, pp. 274-75 [trad. it. N. S. Trubeckoj, *Fondamenti di fonologia*, Einaudi, Torino 1971].

stica. Ma benché né i programmi né l'indirizzo degli studi linguistici soddisfacessero il giovane ricercatore, egli preferì lavorare in questo campo, convinto che "la linguistica è l'unico ramo delle discipline umanistiche che disponga di un metodo scientifico, mentre le altre branche (l'etnologia, la storia delle religioni, la storia della cultura, ecc.) soltanto seguendo l'esperienza della linguistica potranno passare dal grado alchimistico di sviluppo a un livello più elevato". Proprio allora, negli anni 1909-10, lo studente Trubeckoj progettò il libro che in seguito si sarebbe intitolato *Evropa i čelovečestvo* [L'Europa e l'umanità], ma che inizialmente aveva un titolo più astratto: *Ob egocentrizme* [Sull'egocentrismo]. L'idea di questo lavoro è strettamente connessa alla discussione che Trubeckoj avrebbe voluto svolgere coi filosofi e con gli psicologi dell'Università di Mosca di quegli anni, una discussione sui fondamentali problemi della psicologia dei popoli, della storiografia e della metodologia delle scienze umane. Il pensiero del giovane linguista, che maturava a vista d'occhio, era dominato da questo libro negli anni, secondo le sue parole, di incredibile tensione dell'anteguerra e poi in quelli della guerra, e nella nostra memoria rimase impresso il ricordo delle nostre vivaci conversazioni sui fondamenti teorici del nazionalismo, quando, dopo le riunioni della Commissione di folclore letterario o della Commissione dialettolo-

gica moscovita, a piedi ci accompagnavamo a turno l'un l'altro a casa. E benché nel 1921 in testa noialtri avessimo soltanto le ricerche linguistiche, Trubeckoj aveva ragione quando mi presentava la problematica suddetta come «ciò che probabilmente la interessa di più e che anche per me è la cosa più importante».

Nelle prime riflessioni di Trubeckoj il suo lavoro *L'Europa e l'umanità* rappresentava la prima parte della trilogia *Opravdanie nacionalizma* [La giustificazione del nazionalismo]. Egli aveva intenzione di dedicare questa prima parte alla memoria di Copernico. La seconda, come mi scriveva Trubeckoj nel marzo del 1929 da Sofia a Praga, doveva intitolarsi *Ob istinnom i ložnom nacionalizme* [Sul vero e sul falso nazionalismo], con una dedica alla memoria di Socrate; e la terza, col titolo *O russkoj stichii* [Sull'elemento russo], l'autore pensava di dedicarla alla memoria di Sten'ka Razin o di Emel'ka Pugačëv. Fu deciso di omettere le dediche per evitare accuse di pretenziosità.

Fin dall'inizio del libro *L'Europa e l'umanità*, pubblicato a Sofia nel 1920 dal Rossijsko-Bolgarskoe izdatel'stvo (Casa editrice russo-bulgara), Trubeckoj, allora docente all'Università di Sofia, incaricato di un corso introduttivo di linguistica comparata, cercava di spiegare il perché della tarda comparsa di un'opera concepita tanto tempo addietro: a suo tempo le sue riflessioni avevano incontrato un'incomprensione to-

tale ed egli ne aveva ritenuto intempestiva la pubblicazione, aspettando un momento più favorevole. «E se ora mi decido a fare un intervento pubblico, è perché negli ultimi tempi tra i miei interlocutori trovo non solo comprensione ma anche consenso per le mie tesi principali». Gli enormi sconvolgimenti mondiali, che avevano contrassegnato gli ultimi anni della guerra, e il successivo corso degli avvenimenti mostrarono all'implacabile critico dell'egocentrismo che già molti erano giunti alle sue stesse conclusioni "in modo del tutto autonomo", anche se le critiche severe, mosse da personaggi autorevoli a quella "tendenza nociva", continuavano ad abbondare.

Subito dopo la pubblicazione di questo libro l'autore ne definiva l'intento come puramente negativo: «Il libro non vuole offrire concreti principi positivi e direttivi. Esso deve soltanto abbattere certi idoli e, ponendo il lettore di fronte ai loro piedistalli vuoti, costringerlo a spremere le meningi in cerca di una via d'uscita. La via d'uscita deve essere indicata nelle parti successive della trilogia. Nella prima parte intendevo soltanto alludere alla direzione in cui bisogna cercarla»².

All'orientamento negativo di questa piattaforma introduttiva per l'elaborazione ulteriore dell'ideologia

² Si veda *N. S. Trubetzkoy's Letters and Notes*, a cura di R. Jakobson, The Hague 1975, p. 12.

dell'autore, corrisponde sostanzialmente il pathos di una revisione radicale dei fondamenti della linguistica tradizionale, intorno alla quale, nonostante tutti gli ostacoli esterni, Trubeckoj lavorava febbrilmente dal 1917.

Poiché i giudizi espressi dallo stesso autore dopo la pubblicazione dell'*Europa e l'umanità* sono senza dubbio la fonte più ricca di informazione, li riporto ampiamente.

L'essenziale nel libro è il rifiuto dell'egocentrismo e dell'"eccentrismo" (il porre il centro fuori di sé; nel dato caso, nell'Occidente). L'esigenza principale che ne scaturisce, l'unica via d'uscita possibile (più esattamente, la direzione verso la via d'uscita) è da me indicata: è la rivoluzione nella coscienza, nella concezione del mondo dell'*intelligencija* dei popoli non romanogermanici. Senza questa rivoluzione non è possibile alcuna via d'uscita [...] ciò che sta ora accadendo non è la via d'uscita, finché la rivoluzione non è avvenuta nella coscienza. La sostanza della rivoluzione nella coscienza consiste nel completo superamento dell'egocentrismo e dell'eccentrismo, nel passaggio dall'assolutismo al relativismo. Questo è l'unico ostacolo sicuro sulla via delle mire espansionistiche della civiltà romanogermanica. Capire che né "io", né nessun al-

tro è l'ombelico del mondo, che tutti i popoli e tutte le culture sono equipollenti, che non ci sono né superiori né inferiori: è ciò che il mio libro esige dal lettore. Ma, come è stato detto, capirlo è il meno, bisogna sentirlo, soffrirlo e averne piena coscienza. "Il consiglio all'allievo di imparare dal maestro, ma di avere un atteggiamento critico nei suoi confronti", è certamente, come dice lei, il frutto di una formulazione infelice e del fatto che io ho deviato in particolari inutili. In sostanza volevo soltanto far rilevare che nessuna cultura è possibile senza prestiti dall'esterno, ma che il prestito non presuppone necessariamente l'eccentrismo. Certo potevo fare a meno di dire questo, e mi spiace averlo detto, poiché ciò ha indebolito l'idea principale, dando l'impressione che oltre alla rivoluzione nella coscienza io indichi anche conclusioni pratiche. Da questo punto di vista, io stesso non sono soddisfatto della parte finale del mio libro, scritta frettolosamente e d'altronde molto più tardi del libro stesso. Io volevo che il mio libro ponesse il lettore di fronte a un vuoto e lo costringesse a riflettere su come questo vuoto può essere colmato. Ma si è creata l'impressione che io stesso tenti di colmare questo vuoto con un fumoso surrogato. Invece il riempimento del vuoto

era previsto nelle parti successive della trilogia, e inoltre questo riempimento è possibile soltanto se il lettore intende pienamente la realtà del vuoto, se si attua quella totale rivoluzione della coscienza di cui parlo. Con che cosa colmare il vuoto? Nel mio libro dico che ogni valutazione si basa sull'egocentrismo e che per questo ogni valutazione deve essere bandita dalla scienza. Ma nella creazione culturale, nell'arte, nella politica, in generale in ogni tipo di attività (e non di teoria, come è la scienza), non è possibile fare a meno della valutazione. Quindi un certo egocentrismo è comunque indispensabile. Ma questo deve essere un egocentrismo nobilitato, non inconscio ma consapevole, legato al relativismo e non all'assolutismo. Lo si trova nel principio socratico "conosci te stesso", oppure - che è lo stesso - "sii te stesso". Qualsiasi aspirazione ad essere ciò che in realtà non sono, qualsiasi "desiderio di essere spagnolo", come dice Koz'ma Prutkov³ è falso e dannoso. "Conosci te stesso" è un principio universale, assoluto e nello stesso tempo relativo. Nella valutazione bisogna attenersi a questo principio sia che si tratti di un uomo singolo, sia che si tratti di un popolo. Tutto

³ Pseudonimo collettivo con cui un gruppo di scrittori russi del secolo scorso firmava le proprie opere satiriche. *[Ndt]*

ciò che dà all'uomo o al popolo la possibilità di essere se stesso, è bene, tutto ciò che lo impedisce è male. Ne deriva l'esigenza di una cultura nazionale originale. A sua volta ciò determina la differenza tra il vero e il falso nazionalismo. Il nazionalismo è buono quando scaturisce da una cultura originale ed è orientato verso questa cultura. È falso quando non scaturisce da tale cultura e vuole che un popolo non europeo (non romanogermanico) sostanzialmente piccolo si atteggi a una grande potenza nella quale tutto è "come dai signori". È falso anche quando impedisce agli altri popoli di essere se stessi e vuole costringerli ad accettare una cultura loro estranea. L'"autodeterminazione nazionale", come la intendono l'ex presidente Wilson e vari autonomisti come i georgiani, gli estoni, i lettoni ecc., è la tipica forma di falso nazionalismo di primo tipo. Lo sciovinismo tedesco o il kulturträgerismo angloamericano sono forme di nazionalismo di secondo tipo. Il nostro "nazionalismo" russo del periodo prerivoluzionario è l'una e l'altra cosa. Il vero nazionalismo è tutto da creare. È questa la via d'uscita. La direzione che porta ad essa passa prima attraverso la suddetta rivoluzione nella coscienza e dopo attraverso il lavoro creativo dell'autoconoscenza

e della cultura originale. In pratica, s'intende, la via passa attraverso la lotta fisica, l'insurrezione delle "stirpi che gemono", ecc. Ma senza la rivoluzione nella coscienza e senza un egocentrismo consapevole e nobilitato, insomma senza il vero nazionalismo, tutto ciò porterà a niente.

[...] Lei mi domanda se quello che ora sta avvenendo non sia forse un'immensa ribellione della Russia, che trascina dietro di sé le altre "stirpi che gemono sotto il giogo, indipendentemente dal colore della pelle", contro i romanogermanici? – L'essenza subconscia, istintiva del "bolsccevismo" *popolare*, naturalmente, sta proprio qui. Come dico nella prefazione alla traduzione russa della *Russia in the Shadows*, di Herbert Wells, da noi, in Russia, e in Asia il bolscevismo *popolare* è una ribellione non dei poveri contro i ricchi, bensì degli oppressi contro gli oppressori⁴. Per il "popolo" russo la parola "borghese" significa non un ricco, bensì un uomo di un'altra cultura, che si ritiene superiore proprio per il fatto di appartenere a questa cultura. Tra gli asiatici ciò è ancora più accentuato. Questa è la realtà. Ma il popolo insorto è guidato da capi, gli intellettuali. Ed è proprio nella coscienza di questi intellettuali che non è avvenuta la

⁴ H. G. Wells, *Rossija vo mgle*, Sofia 1920, pp. iii-xv.

rivoluzione che io reputo necessaria. Essi continuano a essere dominati dai pregiudizi europei e a basarsi sulla scienza evoluzionistica, sulla teoria del progresso e su tutto ciò che è stato prodotto dall'egocentrismo romanogermanico. Sono socialisti, e il socialismo e il comunismo sono figli legittimi della civiltà europea: il fatto che Marx per origine non sia romanogermanico, naturalmente, non contraddice punto tutto ciò. Lo stato comunista, come lo intendo e lo vogliono costruire i nostri bolscevichi, è la forma più compiuta e "scoperta" dell'ordinamento statale romanogermanico. Questi capi della ribellione delle "stirpi che gemono" non solo non lasciano che le singole persone o i singoli popoli conoscano e diventino se stessi, ma al contrario li costringono addirittura ad essere quello che non sono e offuscano la loro coscienza. In queste condizioni tutto il vero senso del movimento nazionale viene travisato. Non si ha alcun affrancamento dall'oppressione morale della civiltà romanogermanica. La liberazione dall'oppressione fisica è effimera e per di più puramente temporanea. Immaginatevi per un momento che l'Armata rossa riesca a fare irruzione in Germania e che in quest'ultima avvenga un rivolgimento comunista. Quali conseguenze pra-

tiche avrà questo fatto? L'asse del mondo si sposterà immediatamente da Mosca a Berlino. Un autentico stato comunista, come portato della civiltà romanogermanica, presuppone determinate condizioni culturali, sociali, economiche, psicologiche, ecc., esistenti in Germania ma non in Russia. Valendosi di questi vantaggi e delle lezioni negative del bolscevismo russo, i tedeschi creeranno uno stato socialista esemplare, e Berlino diventerà la capitale della repubblica "federale" sovietica paneuropea o addirittura mondiale. Signori e schiavi ci sono sempre stati, ci sono e ci saranno. Essi esistono anche col regime sovietico da noi in Russia. Nella repubblica sovietica mondiale i padroni saranno i tedeschi, in generale i romanogermanici, gli schiavi saremo noi, cioè tutti gli altri. E il grado di schiavitù sarà direttamente proporzionale al "livello culturale", cioè alla lontananza dal modello romanogermanico. Questo, per così dire, sul piano materiale. Sul piano di cultura spirituale, invece, la dipendenza dalla civiltà romanogermanica sarà ancora più forte, poiché il socialismo non può ammettere altre ideologie, tranne quelle canonizzate in un modo ben preciso. Dunque niente muterà. Non bisogna dimenticare che lo spirito di rapina e di asservimento non

è una proprietà di singole classi della società europea, bensì di tutta la civiltà romanogermanica in quanto tale. Ho cercato di sviluppare queste idee nel capitolo v del libro. In queste condizioni il bolscevismo non solo non è una ribellione contro i romano-germanici, ma, al contrario, è lo strumento più potente dell'europeizzazione persino di quei popoli che la rifuggivano finora. Lei parla dei ceti inferiori romanogermanici. Questi ceti inferiori innanzitutto resteranno inferiori, proprio come da noi in Russia: infatti non sono gli operai e i contadini a governare realmente. E quelli che dai ceti inferiori si arrampicheranno sul vertice, diventeranno in tutto uguali a quelli che adesso si trovano al vertice. Ma anche nella sostanza lei esagera la differenza psicologica tra ceti alti e ceti bassi nella società romanogermanica. La differenza naturalmente c'è, ma è di tutt'altro ordine di quella tra l'«Europa e l'Umanità». I popoli non romanogermanici hanno bisogno di una nuova cultura non romanogermanica. I ceti bassi romanogermanici invece non hanno bisogno di alcuna cultura radicalmente nuova, ma vogliono soltanto prendere il posto delle classi dirigenti allo scopo di continuare tutto quello che finora queste classi hanno fatto: tenere in pugno le fabbriche e gli

eserciti mercenari “di colore”, opprimere “neri” e “gialli”, costringendoli ad imitare gli europei, a comprare le merci europee e a rifornire l’Europa di materie prime. La nostra via è diversa. Se loro, che Dio non voglia, prenderanno il potere, allora l’europizzazione universale sarà inevitabile. Questa è l’“ultima posta in gioco”, ma non per l’“Umanità”, bensì per l’“Europa”. Questo è un “pericolo terribile”, ma non per l’“Europa”, bensì per l’“Umanità”. Ecco perché io continuo a insistere sul fatto che il rivolgimento nella coscienza dell’*intelligencija* dei popoli non romanogermanici è l’unica via d’uscita. Senza di ciò, tutto quello che sta avvenendo adesso porterà soltanto ad un rafforzamento del male. Che i dirigenti della Russia sovietica siano capaci di attuare questo rivolgimento, dubito assai. Quindi guardo le cose con pessimismo. La cosa peggiore che può capitare è l’insurrezione prematura dei ceti bassi del mondo romanogermanico, connessa allo spostamento dell’asse mondiale a Berlino, e in generale in Occidente: dopo di ciò il rivolgimento nella coscienza è più probabile che non avvenga affatto, e se anche avverrà, sarà ormai tardi. Ma è possibile, naturalmente, che i ceti bassi romanogermanici non intraprendano niente, e allora la Russia, abbandonata per

lungo tempo a sé e all'orientamento asiatico, o costringerà i propri capi ad effettuare il rivolgimento o li sostituirà spontaneamente con altri più idonei a questo rivolgimento. Che cosa avverrà è difficile dirlo: temo che avverrà il peggio...

[...] Se mai un giorno le mie riposte speranze si realizzeranno, mi immagino che nel mondo ci sarà un certo numero di grandi culture con varianti, per così dire, "dialettali". Ma la differenza dall'ideale europeo sta, in primo luogo, nel fatto che di queste culture ce ne saranno più d'una, e, in secondo luogo, che le loro varianti dialettali saranno più spiccate e più libere. L'importante è che col vero nazionalismo, basato sull'autoconoscenza, e in assenza dell'eccentrismo, ogni popolo apparterrà a una data cultura non per caso, ma perché essa armonizza con la sua essenza interiore, e perché questa essenza interiore può trovare più piena e più chiara espressione proprio in questa cultura.

Del modo in cui «*si deve* precisamente differenziare dalla civiltà europea la cultura alla quale *deve* appartenere la Russia e quali popoli precisamente, oltre ai russi, a tale cultura possono prendere parte», Trubecoj aveva intenzione di parlare nella terza parte della sua trilogia (*Sull'elemento russo*), ma si lamentava

prima delle lacune nelle biblioteche, poi delle difficoltà editoriali. Ben presto tuttavia a Sofia uscì una miscellanea in lingua russa *Ischod k Vostoku* [Esodo verso Oriente] (Rossijsko-Bolgarskoe izdatel'stvo, Casa editrice russo-bulgara 1921), nella quale Trubeckoj pubblicò una breve esposizione delle due ultime parti della sua trilogia, *Ob istinnom i ložnom nacionalizme* [Sul vero e sul falso nazionalismo], pp. 71-85, e *Verchi i nizy russkoj kul'tury* [Il vertice e la base della cultura russa], pp. 83-103, dolendosi però di «aver dovuto restringere e appiattare molto la terza parte di carattere essenzialmente etnografico», data l'impossibilità di procurarsi a Sofia le pubblicazioni necessarie. Secondo la spiegazione allora data da Trubeckoj, lui e gli altri collaboratori della miscellanea (G. V. Florovskij, P. N. Savickij e P. P. Suvčinskij) «si erano riuniti sulla base di un certo stato d'animo e di un certo modo di sentire le cose, benché ognuno avesse il suo metodo e le sue convinzioni». Trubeckoj vedeva la ragione di quell'opera collettiva nel tentativo di «sondare e tracciare le vie per una nuova tendenza che è nell'aria», e che, rilevava egli a nome di tutto il gruppo, «noi chiamiamo col termine *euroasismo*, che forse non è molto felice, ma che dà nell'occhio, è provocatorio e quindi va bene per un'azione di propaganda»⁵. L'idea dell'Eurasia, come una totalità geografica che più

⁵ *Letters and Notes*, cit., p. 21.

o meno coincide nei suoi limiti coi confini della Russia e che per numerose peculiarità esteriori e culturali si differenzia da entrambe le aree contigue, cioè dell'Europa e dell'Asia nel senso proprio di quest'ultima parola, sta a fondamento della tendenza euroasiatica. Quando questo movimento, che era cresciuto sulla base delle idee di partenza dell'autore dell'*Europa e l'umanità*, entrò, a cavallo degli anni venti e trenta, in una fase di prolungata crisi, Trubeckoj, ferito dalle discordie sopraggiunte, perse ogni interesse alla partecipazione nella politica degli "euroasisti", anche se nel 1935 ritornò alla "*Evrasijskaja chronika*" [Cronaca eurasistica] (pp. 29-37) per pubblicarvi una breve nota introduttiva dal titolo *Ob idee-pravitel'nice ideokratičeskogo gosudarstva* [Sull'idea guida dello stato ideocratico]. Il tema della futura ideocrazia gli stava profondamente a cuore, e negli ultimi anni della sua vita egli, nonostante i malanni, lavorò senza posa contemporaneamente a un libro sulla ideocrazia e al volume *Grundzüge der Phonologie*, che tirò le somme di tutte le sue ricerche sui suoni della lingua. La morte troncò quest'ultima fatica a una delle sue pagine finali e il manoscritto fu pubblicato dal Circolo linguistico di Praga nel 1939, mentre il voluminoso manoscritto della *Istinnaja ideokratija kak edinstvenno želannaja i žiznesposobnaja forma pravlenija* [La vera ideocrazia come unica forma desiderabile e vitale

di governo], portato a compimento dall'autore poco prima della morte, è, per quanto sia doloroso dirlo, irrimediabilmente perduto.

Già negli ultimi anni della sua vita Trubeckoj sapeva che molte diagnosi e prognosi, di fatti sia nazionali che mondiali, da lui pubblicate del 1920, erano state smentite dalla storia, ma nello stesso tempo né l'autore, pur con tutto il suo spirito critico, né il lettore non prevenuto potevano ignorare il nucleo valido del libro, e col passare degli anni e dei decenni al lettore diventava sempre più chiaro quanta fervida saggezza giovanile ci fosse nell'implacabile e purtuttavia straordinariamente umana denuncia di quella, come la definiva Trubeckoj nel suo libro, "ipnosi delle parole", che con sempre maggiore spietatezza tiene nella sua morsa l'esistenza nostra e mondiale. La magistrale combinazione di convincenti excursus antropologici e di un geniale fiuto linguistico si era manifestata nell'autore dell'*Europa e l'umanità* ancora prima della comparsa delle sue iniziali ricerche linguistiche e, persino a distanza dei sessanta e più anni che ci dividono dal modesto libretto uscito a Sofia, non può lasciare indifferente il lettore capace di pensare.

Nota della curatrice

Ho tradotto le opere, qui raccolte per la prima volta in volume, dai seguenti libri di Nikolaj Trubeckoj:

Europa i človečestvo, Sofija 1920.

Ob istinnom i ložnom nacionalizme, in *K probleme ruskogo samopoznanija*, Paris 1927, pp. 10-20.

Verchi i nizy ruskoj kul'tury (Etničeskaja osnova ruskoj kul'tury), *ibid.*, pp. 21-33.

L'Europa e l'umanità

Pubblico questo lavoro non senza emozione. Le riflessioni che vi sono esposte si sono formulate nella mia coscienza più di dieci anni fa. Da allora ho conversato molto di questi argomenti con varie persone, desiderando verificare le mie tesi, oppure convincere gli altri. Molte di queste conversazioni e discussioni sono state per me molto utili, poiché mi hanno portato a specificare meglio e ad approfondire le mie riflessioni e i miei argomenti. Ma le mie tesi fondamentali sono rimaste tali e quali. Ovviamente non era possibile limitarsi alle conversazioni occasionali e per verificare la correttezza delle riflessioni da me difese era necessario sottoporle a un giudizio più vasto, cioè pubblicarle. Fino a oggi non l'ho fatto. Non l'ho fatto anche perché, specialmente nei primi tempi, dalle numerose conversazioni mi è parso che la maggior parte delle persone, che ho avuto l'occasione di incontrare, non capisse le mie idee. E non le capiva non perché io mi esprimessi in maniera poco comprensibile, ma perché per la maggior parte degli europei colti queste riflessioni sono quasi organicamente inammissibili, quasi contraddicessero degli incrollabili capisaldi psicologici, sui quali si basa il pensiero europeo. Mi si considerava un amante di paradossi e i miei ragionamenti parevano stravaganze gratuite. È ovvio

che in simili condizioni la discussione perdeva per me qualsiasi significato ed utilità, giacché una discussione può essere produttiva solo quando entrambe le parti si comprendono a vicenda e parlano la stessa lingua. E dal momento che allora incontravo una quasi totale incomprendimento, non ho ritenuto opportuno pubblicare le mie idee, aspettando un momento più favorevole. E se ora mi decido a fare un intervento pubblico, è perché negli ultimi tempi tra i miei interlocutori trovo sempre più spesso non solo comprensione ma anche consenso per le mie tesi principali. Il fatto è che molti sono già giunti alle mie stesse conclusioni per conto proprio. È evidente che nel pensiero di molte persone colte c'è stato un certo movimento. La grande guerra, ma soprattutto la "pace" che l'ha seguita e che tuttora si deve scrivere tra virgolette, hanno scosso la fede nell'"umanità civilizzata" e hanno aperto gli occhi a molti. Noi russi, naturalmente, ci troviamo in una situazione particolare. Noi siamo stati testimoni di un repentino crollo di ciò che noi chiamavamo "cultura russa". Molti di noi sono rimasti colpiti dalla rapidità e facilità con cui ciò è accaduto, e molti hanno riflettuto sulle cause di questo fenomeno. Forse questo opuscolo aiuterà alcuni dei miei compatrioti a mettere ordine, a questo proposito, nelle proprie riflessioni. Alcune delle mie tesi avrebbero potuto essere copiosamente illustrate con esempi presi dalla storia e dalla realtà russa. L'esposizione sarebbe forse stata più

interessante e vivace, ma la chiarezza del disegno generale sicuramente ne avrebbe risentito. Invece, proponendo al lettore idee relativamente nuove, la cosa più importante per me era di presentarle nella forma più chiara e coerente. E poi le mie riflessioni non riguardano soltanto i russi, ma tutti gli altri popoli che hanno in un modo o nell'altro recepito la cultura europea, non essendo essi stessi né romanzi né germanici per origine. E se io pubblico il mio libro in russo, questo è perché “la lingua batte dove il dente duole”, e per me la cosa più importante di tutte è che le mie riflessioni siano recepite e assimilate proprio dai miei connazionali.

Proponendo le mie riflessioni all'attenzione dei lettori, vorrei porre di fronte a questi lettori il problema che ognuno *deve* risolvere da solo. Una delle due: o le idee da me difese sono *erronee*, ma in questo caso devono essere confutate logicamente, oppure queste idee sono *vere*, e in questo caso se ne devono trarre deduzioni pratiche.

Riconoscere la correttezza delle tesi che sono esposte nell'opuscolo, obbliga ciascuno ad un lavoro ulteriore. Accettate queste tesi, bisogna svilupparle e concretizzarle nell'applicazione alla realtà, rivedere da questo punto di vista molte questioni che la vita ha sollevato e continua a sollevare. Della “trasvalutazione dei valori” ora si occupano in un modo o nell'al-

tro moltissimi. Per chi le accoglierà, le mie tesi sono un'indicazione dell'orientamento nel quale deve essere fatta questa rivalutazione. Non v'è dubbio che il lavoro teorico e pratico, derivante dall'accettazione delle tesi fondamentali, deve essere collettivo. Di lanciare un'idea e alzare un vessillo è capace anche un singolo. Ma elaborare un intero sistema, basato su questa idea, applicare questa idea nella pratica, devono farlo in molti. A questo lavoro collettivo io chiamo tutti coloro che condividono le mie convinzioni. Che persone così esistono, me ne sono convinto grazie ad alcuni incontri occasionali. Esse devono solamente unirsi per un affiatato lavoro collettivo. E se il mio opuscolo servirà come spinta o come mezzo per questa unione, io considererò raggiunto il mio scopo.

D'altro lato gli obblighi morali investono anche coloro che respingono le mie tesi come erranee. Infatti se le mie idee sono effettivamente erranee, sono anche dannose e quindi devono essere confutate; e poiché (oso sperare) sono dimostrate logicamente, devono anche essere confutate in modo logico. È necessario farlo per salvare dall'errore chi ha creduto in queste idee. Lo stesso autore, senza rammarico, respingerà per sempre queste idee inquietanti e fastidiose, che lo perseguitano già da più di dieci anni, soltanto se qualcuno gli dimostrerà logicamente che sono sbagliate.

Prego tutti coloro che, in un modo o nell'altro, esprimeranno la propria opinione sul mio opuscolo, di mandare estratti, ritagli o semplicemente lettere, all'indirizzo: Bulgaria, Sofia. Università. Facoltà di lettere. Prof. N. Trubeckoj (*Bulgarie, Sofia, Université, Faculté des lettres, Mr N. Troubetzkoy, docent*).

I

Le posizioni che ogni europeo può assumere nei riguardi della questione nazionale sono piuttosto numerose, ma tutte quante si collocano tra due termini estremi: lo sciovinismo da un lato e il cosmopolitismo dall'altro. Ogni nazionalismo è quasi una sintesi degli elementi dello sciovinismo e del cosmopolitismo, il tentativo di conciliare questi due opposti.

Non v'è dubbio che per un europeo lo sciovinismo e il cosmopolitismo rappresentino proprio questi due opposti, punti di vista per principio e radicalmente diversi tra loro.

Tuttavia non è possibile accettare una simile impostazione del problema. Basta considerare con maggior attenzione lo sciovinismo e il cosmopolitismo per accorgersi che tra loro non c'è una diversità radicale e di principio e che essi non sono altro che due gradi, due diversi aspetti di uno stesso fenomeno.

Lo sciovinista parte da una posizione aprioristica per cui il popolo migliore del mondo è appunto il suo. La cultura, creata dal suo popolo è migliore, più perfetta di tutte le altre culture. Solo il suo popolo ha il diritto di primeggiare e di dominare gli altri popoli, che devono sottostargli, adottando la sua fede, la sua lingua e la sua cultura, e fondersi con esso. Tutto ciò che ostacola la via verso il trionfo finale di un grande popolo, deve essere spazzato via con la forza. Così pensa lo sciovinista e agisce di conseguenza.

Il cosmopolita nega le differenze tra le nazionalità. Se queste differenze esistono, devono essere abolite. L'umanità civilizzata deve essere unita ed avere una cultura unitaria. I popoli non civilizzati devono accettare questa cultura, inserirsi in essa, e, entrando nella famiglia dei popoli civilizzati, percorrere con essi un unico cammino del progresso mondiale. La civiltà è il bene supremo, in nome del quale si devono sacrificare le peculiarità nazionali.

Così formulati, lo sciovinismo e il cosmopolitismo sembrano davvero differenziarsi nettamente tra loro. Nel primo il dominio è postulato per la cultura di una sola individualità etnografico-antropologica, nel secondo, per la cultura dell'umanità al di là di ogni distinzione etnografica.

Ma guardiamo quale contenuto i cosmopoliti europei ripongono nei termini "civiltà" e "umanità civiliz-

zata”. Per “civiltà” essi intendono la cultura che i popoli romanzi e germanici d’Europa hanno elaborato in un travaglio comune. Per “popoli civilizzati” innanzitutto si intendono di nuovo quelli romanzi e germanici e poi anche gli altri popoli che hanno accettato la cultura europea.

Vediamo quindi che la cultura, che secondo i cosmopoliti deve dominare nel mondo, sopprimendo tutte le altre culture, è la cultura di una determinata unità etnografico-antropologica, come anche l’unità il cui dominio è vagheggiato dallo sciovinista. Qui non c’è alcuna differenza di principio. In realtà l’unità nazionale etnografico-antropologica e linguistica di ogni popolo d’Europa è soltanto relativa. Ognuno di questi popoli è un’unione di vari gruppi etnici più piccoli, dotati di loro peculiarità dialettali, culturali e antropologiche, ma legati tra loro da vincoli di parentela e da una storia comune che ha creato un bagaglio di valori culturali comune a tutti loro. In tal modo lo sciovinista che proclama il proprio popolo coronamento del creato e unico portatore di tutte le possibili perfezioni, in realtà è il fautore di tutto un gruppo di unità etniche. Anzi lo sciovinista vuole che anche gli altri popoli si fondano col suo popolo, perdendo la propria fisionomia nazionale. Tutti i rappresentanti degli altri popoli che già si sono comportati così, hanno perso il loro volto nazionale e hanno assimilato la lingua, la fede e

la cultura del suo, dallo sciovinista saranno considerati sua propria gente e saranno esaltati gli apporti dati da costoro alla cultura del suo popolo, naturalmente solo se essi hanno assimilato fedelmente lo spirito che gli è simpatico e hanno saputo rinunciare del tutto alla loro precedente psicologia nazionale. Questi allogeni, assimilati al popolo dominante, gli sciovinisti li trattano sempre con un po' di sospetto, soprattutto se il loro inserimento è avvenuto da non molto tempo, ma per principio nessun sciovinista li rifiuta: sappiamo anzi che tra gli sciovinisti europei ci sono non poche persone che coi loro cognomi e con le loro caratteristiche antropologiche mostrano chiaramente di non appartenere affatto per origine al popolo il cui dominio essi predicano con tanto ardore.

Se ora prendiamo un cosmopolita europeo, vediamo che in sostanza egli non si distingue dallo sciovinista. Anche la "civiltà", la cultura che egli crede superiore e davanti alla quale, secondo lui, devono scomparire tutte le altre culture, è un determinato bagaglio di valori culturali, comune a più popoli legati tra loro da vincoli di parentela e da una storia comune. Come lo sciovinista mette da parte le particolari caratteristiche di singoli gruppi etnici che fanno parte del suo popolo, così il cosmopolita non considera le peculiarità culturali dei singoli popoli romanogermanici e prende solo ciò che rientra nel loro comune baga-

glio culturale. Anch'egli riconosce il valore culturale dell'attività dei non romanogermanici che hanno accettato appieno la civiltà dei romanogermanici, scartando tutto ciò che contrasta con lo spirito di questa civiltà e cambiando la loro fisionomia nazionale con quella comune a tutti i romanogermanici. Proprio come lo sciovinista, che considera "suoi" gli allogeni e gli stranieri, che hanno saputo assimilarsi appieno al popolo dominante! Persino l'ostilità che i cosmopoliti hanno nei riguardi degli sciovinisti e in generale verso quei principî che separano la cultura dei singoli popoli romanogermanici, persino questa ostilità ha un parallelo nella mentalità degli sciovinisti. Proprio gli sciovinisti sono sempre ostili a ogni tentativo di separatismo, proveniente da singole parti del loro popolo. Essi cercano di cancellare e di smorzare tutte le peculiarità locali che possono violare l'unità del loro popolo.

Quindi il parallelismo tra sciovinisti e cosmopoliti è totale. Si tratta, in sostanza, di uno stesso rapporto con la cultura dell'unità etnografico-antropologica alla quale il dato individuo appartiene. La differenza sta unicamente nel fatto che lo sciovinista, rispetto al cosmopolita, prende un gruppo etnico più ristretto; ma lo sciovinista prende un gruppo non del tutto omogeneo, mentre il cosmopolita da parte sua prende un gruppo etnico determinato.

Quindi la differenza è di grado e non di principio.

Nella valutazione del cosmopolitismo europeo, bisogna sempre ricordare che le parole “umanità”, “civiltà universale”, eccetera, sono espressioni molto imprecise, dietro le quali si celano significati etnografici ben precisi. La cultura europea non è la cultura dell’umanità. È il risultato della storia di un determinato gruppo etnico. Le tribù germaniche e celtiche, subendo in varia misura l’influsso della cultura romana e mescolandosi fortemente tra loro, dagli elementi della loro cultura nazionale e di quella romana hanno creato un determinato modo di vita comune. In virtù di condizioni etnografiche e geografiche comuni, essi vissero a lungo una vita comune e nei loro costumi e nella loro storia, grazie ai continui rapporti reciproci, gli elementi comuni sono stati talmente rilevanti, che il sentimento dell’unità romanogermanica era inconsciamente sempre presente in loro. Col tempo, come in molti altri popoli, nacque in loro il desiderio di conoscere le fonti della propria cultura. L’incontro con i monumenti della cultura greca e romana fece emergere l’idea di una civiltà mondiale soprannazionale, idea propria del mondo greco-romano. Sappiamo che questa idea aveva pur sempre un fondamento etnico-geografico. A Roma per “tutto il mondo” si intendeva, naturalmente, solo l’“*Orbis terrarum*”, cioè i popoli che si erano stanziati nel bacino del Mediterraneo o che si erano spinti verso questo

mare e che, grazie a un costante rapporto reciproco, avevano elaborato una serie di valori culturali comuni, unificandosi infine sotto l'azione livellatrice della colonizzazione greca e romana e del dominio militare romano. Comunque, le antiche idee cosmopolite in Europa sono diventate il fondamento della formazione culturale. Cadendo sul terreno fecondo del sentimento inconscio dell'unità romanogermanica, esse hanno dato origine ai fondamenti teorici del cosiddetto "cosmopolitismo" europeo, che sarebbe più giusto definire apertamente *sciovinismo romanogermanico*.

Queste sono le reali basi storiche delle teorie cosmopolite europee. Invece la base psicologica del cosmopolitismo è la stessa dello sciovinismo. Si tratta di una varietà di quel pregiudizio inconscio e di quella psicologia particolare che meglio è chiamare *egocentrismo*. Un uomo con una psicologia spiccatamente egocentrica si considera inconsciamente il centro dell'universo, il culmine del creato, il migliore, il più perfetto tra tutti gli esseri viventi. Fra due esseri diversi quello che gli è più vicino e che più gli assomiglia, è migliore, mentre quello che sta più lontano, è peggiore. Perciò qualsiasi gruppo naturale di esseri, al quale questa persona appartiene, è da lui riconosciuto come il più perfetto. La sua famiglia, il suo stato sociale, il suo popolo, la sua stirpe, la sua razza sono i migliori fra tutti gli altri consimili. Allo stesso modo, la spe-

cie alla quale lui appartiene, cioè la specie umana, è più perfetta di tutte le altre specie di mammiferi, e gli stessi mammiferi sono più perfetti dei vertebrati, e gli animali a loro volta sono più perfetti delle piante, e il mondo organico è più perfetto di quello inorganico. Nessuno è, in una certa misura, immune da questa psicologia. La stessa scienza non si è del tutto liberata da essa, ed ogni scoperta scientifica che favorisce la liberazione dai pregiudizi egocentrici è accompagnata da enormi difficoltà.

La psicologia egocentrica permea completamente la mentalità di parecchia gente. Ben pochi sanno liberarsi del tutto da essa. Ma le sue manifestazioni estreme si vedono subito: la loro assurdit  è talmente evidente da provocare di solito condanna, protesta o scherno. L'uomo che crede di essere il pi  intelligente, il migliore, e di avere tutto il meglio,   oggetto di derisione da parte delle persone circostanti, e se per di pi    aggressivo, prende gli sberleffi che si merita. Le famiglie ingenuamente convinte che tutti i loro membri siano geniali, intelligenti e belli, di solito sono prese in giro dai loro conoscenti, che a loro riguardo raccontano aneddoti divertenti. Queste manifestazioni estreme dell'egocentrismo sono rare e di solito trovano opposizione. Le cose cambiano quando l'egocentrismo si estende a un gruppo pi  ampio di persone. Anche qui l'opposizione ha luogo, per    pi  difficile aver ra-

gione di un egocentrismo di questo tipo. Il più delle volte le cose si risolvono con una lotta fra due gruppi egocentricamente orientati, alla fine della quale il vincitore rimane con le proprie convinzioni. Ciò ha luogo, per esempio, nella lotta di classe o in quella sociale. La borghesia che abbatte l'aristocrazia è convinta della propria superiorità su tutti gli altri ceti sociali, tanto quanto lo è l'aristocrazia da essa battuta. Anche il proletariato che lotta contro la borghesia si considera "il sale della terra", la migliore di tutte le classi del popolo. D'altronde qui l'egocentrismo è chiaro, e chi è dotato di maggior consapevolezza e di più "ampie vedute" di solito è capace di elevarsi al di sopra di questi pregiudizi. Più difficile liberarsi da questi stessi pregiudizi quando si tratta di gruppi etnici. Qui gli uomini si dimostrano sensibili alla comprensione della vera essenza dei pregiudizi egocentrici in una misura tutt'altro che uguale. Molti prussiani pangermanici condannano nettamente i propri connazionali prussiani, che esaltano il popolo prussiano rispetto a tutti gli altri tedeschi, e considerano il loro campanilismo ridicolo e angusto. Invece la tesi che la stirpe tedesca nel suo complesso è il supremo traguardo, il fior fiore dell'umanità, non desta nella loro mente alcun dubbio e fino allo sciovinismo romanogermanico, al cosiddetto cosmopolitismo, essi non riescono ad elevarsi. Ma il prussiano cosmopolita si indigna ugualmente

del suo connazionale pangermanico, bolla la sua tendenza di gretto sciovinismo, ed egli stesso non si accorge di essere altrettanto sciovinista, non tedesco però, ma romanogermanico. Dunque si tratta soltanto di grado di sensibilità: uno sente in modo un po' più forte il fondamento egocentrico dello sciovinismo, un altro un po' meno. In ogni caso la sensibilità degli europei su questo problema è molto relativa. Più in là del cosiddetto cosmopolitismo, cioè dello sciovinismo romanogermanico, sono pochi quelli che si innalzano. Quanto poi agli europei che riconoscono le culture dei cosiddetti "selvaggi" come equivalenti alla cultura romanogermanica, di simili europei non ne conosciamo neppure uno. Forse non esistono neppure.

Da ciò che è stato detto risulta con estrema chiarezza quale atteggiamento deve prendere un onesto romanogermanico verso lo sciovinismo e il cosmopolitismo. Egli deve aver coscienza del fatto che sia l'uno che l'altro si fondano su una psicologia egocentrica. Deve aver coscienza del fatto che questa psicologia è un principio illogico e che perciò non può essere il fondamento di teoria alcuna. Anzi, non gli sarà difficile capire che l'egocentrismo in sostanza è anticulturale e antisociale e che esso ostacola la comunità, nel senso ampio della parola, cioè la libera comunicazione di tutti gli esseri. Deve essere chiaro a chiunque che l'una e l'altra forma di egocentrismo può essere giusti-

ficata solo con la forza e, come è stato detto sopra, è sempre appannaggio unicamente del vincitore. Ed è proprio questa la ragione per cui gli europei non vanno oltre il loro sciovinismo romanogermanico: con la forza si può vincere qualsiasi popolo, ma tutta la stirpe romanogermanica nel suo complesso fisicamente è così forte che nessuno con la forza la vincerà.

Ma non appena tutto ciò raggiungerà la coscienza di questo sensibile e onesto romanogermanico da noi ipotizzato, nella sua anima si avrà subito un conflitto. Tutta la sua cultura spiritual, tutta la sua mentalità si basano sulla fede che l'inconscia vita della psiche e tutti i pregiudizi, basati su questa vita psichica, devono indietreggiare di fronte alle indicazioni della ragione e della logica, e che soltanto su fondamenti logici scientifici si può costruire una qualsiasi teoria. Tutta la sua coscienza giuridica si basa sul rifiuto dei principî che ostacolano la libera comunicazione tra gli uomini. Tutta la sua etica rifiuta la soluzione dei problemi mediante la forza bruta. E invece salta fuori che il cosmopolitismo si basa sull'egocentrismo! Il cosmopolitismo, questa vetta della società romanogermanica, poggia su fondamenta che sono in radicale contraddizione con tutte le principali parole d'ordine di questa civiltà. La base del cosmopolitismo, di questa universale religione umana, è un principio anticulturale: l'egocentrismo. La situazione è tragica, ma non

c'è che un'uscita da essa. L'onesto romanogermanico deve rinunciare per sempre sia allo sciovinismo sia al cosiddetto cosmopolitismo, e quindi a tutte le concezioni che nella questione nazionale occupano una posizione intermedia tra questi due punti estremi.

Ma quale atteggiamento devono assumere rispetto allo sciovinismo ed al cosmopolitismo europei i non romanogermanici, i rappresentanti dei popoli che non hanno partecipato fin dall'inizio alla formazione della cosiddetta civiltà europea?

L'egocentrismo merita di essere condannato non solo dal punto di vista della cultura europea romanogermanica, ma anche dal punto di vista di ogni cultura, poiché è un principio antisociale che distrugge ogni comunicazione culturale fra gli uomini. Quindi se tra un popolo non romanogermanico ci sono degli sciovinisti, i quali predicano che il loro popolo è il popolo eletto e che alla sua cultura tutti gli altri popoli devono sottomettersi, contro questi sciovinisti devono lottare tutti i loro connazionali. Ma che fare, se in questo popolo compariranno uomini che si metteranno a predicare il dominio nel mondo non del proprio popolo, bensì di un altro popolo straniero e ai loro connazionali proporranno di assimilarsi in tutto a questo "popolo mondiale"? In questa predicazione non ci sarà alcun egocentrismo, anzi ci sarà eccentricismo supremo. È quindi impossibile condannarlo così come si

condanna lo sciovinismo. Ma, d'altra parte, l'essenza di una dottrina non è forse più importante della personalità di chi la predica? Se il dominio del popolo *A* sul popolo *B* fosse predicato da un rappresentante del popolo *A*, questo sarebbe sciovinismo, una manifestazione di psicologia egocentrica, e questa predicazione dovrebbe essere accolta da una legittima opposizione sia tra *B* che tra *A*. Ma possibile che tutto cambi completamente non appena alla voce del rappresentante del popolo *A* si unisce un rappresentante del popolo *B*? Naturalmente no; lo sciovinismo resta sciovinismo. L'agente principale di questo ipotetico episodio è naturalmente il rappresentante del popolo *A*. Per sua bocca parla la volontà dell'asservimento, il vero senso delle teorie scioviniste. Mentre la voce del rappresentante del popolo *B* forse è anche più forte, ma in sostanza è meno significativa. Il rappresentante *B* non ha fatto che prestar fede all'argomento del rappresentante *A*, ha creduto nella forza del popolo *A*, si è lasciato trascinare o, forse, semplicemente rompere. Il rappresentante *A* parteggia per se stesso, il rappresentante *B* per l'altro: per la bocca di *B* in sostanza parla *A*, e perciò abbiamo sempre il diritto di considerare questa predicazione come quello stesso sciovinismo, ma mascherato.

In generale però tutti questi ragionamenti sono abbastanza vani. Non vale la pena di dimostrare a lungo

e logicamente simili cose. Chiunque sa come considerare un proprio connazionale, se questi cominciasse a predicare che il suo popolo deve rinunciare alla fede, alla lingua, alla cultura native e cercare di assimilarsi a un popolo vicino, poniamo al popolo *X*. Chiunque, naturalmente, considererebbe costui o come un pazzo, o come un tipo che è stato raggirato dal popolo *X* e ha perso ogni amor proprio nazionale, oppure infine come un emissario del popolo *X*, inviato per far propaganda in cambio di un'adeguata ricompensa. In ogni caso alle spalle di questo signore chiunque sospetterebbe uno sciovinista del popolo *X*, che in modo cosciente o incosciente guida le sue parole. Il nostro atteggiamento nei riguardi di questa predica non sarebbe affatto determinato dal fatto che essa proviene da un compatriota: noi la considereremmo senz'altro come proveniente dal popolo il cui dominio viene in questo caso propagandato. Che il nostro atteggiamento verso una simile propaganda non possa non essere il più negativo, è cosa di cui non si deve dubitare. Nessun popolo normale al mondo, in particolar modo un popolo organizzato in uno stato, può volontariamente ammettere la distruzione della propria fisionomia nazionale in nome dell'assimilazione, sia pure a un popolo più perfetto. Alle pretese sciovinistiche degli stranieri ogni popolo che si rispetti risponderà con lo spartano Leonida: "Vieni a prenderlo!" e difende-

rà la propria esistenza nazionale con le armi in mano, anche se la sconfitta fosse inevitabile.

Tutto ciò sembra evidente, ma nel mondo c'è invece una gran quantità di fatti che contraddicono tutto ciò. Il cosmopolitismo europeo, che, come abbiamo visto sopra, non è altro che sciovinismo romanogermanico, si diffonde tra i popoli non romanogermanici con grande rapidità e senza grossi ostacoli. Tra gli slavi, gli arabi, i turchi, gli indiani, i cinesi e i giapponesi, i cosmopoliti di questa sorta sono già molto numerosi. Parecchi di essi sono perfino molto più ortodossi dei loro confratelli europei nel respingere le peculiarità nazionali, nel disprezzare ogni cultura non romanogermanica, eccetera.

Come si spiega questa contraddizione? Perché lo sciovinismo romanogermanico ha un indubbio successo tra gli slavi, quando poi è sufficiente un minimo accenno alla propaganda germanofila perché uno slavo si metta in guardia? Perché un intellettuale russo rifiuta con sdegno l'idea che egli possa servire da strumento agli *junker* nazionalisti tedeschi, mentre il medesimo intellettuale russo non paventa la sottomissione agli sciovinisti romanogermanici?

La chiave dell'enigma è, naturalmente, nell'ipnosi delle parole.

Come si diceva prima, i romanogermanici sono sempre stati a tal punto ingenuamente convinti di es-

sere solo loro uomini da chiamare se stessi “umanità”, la propria cultura “civiltà universale” e, infine, il loro sciovinismo “cosmopolitismo”. Con questa terminologia hanno saputo mascherare tutto il reale contenuto etnografico che effettivamente è racchiuso in tutti questi concetti. Quindi tutti questi concetti sono diventati accettabili per i rappresentanti degli altri gruppi etnici. Trasmettendo ai popoli allogeni le opere della propria cultura materiale, che in massima misura si possono chiamare universali (oggetti di equipaggiamento bellico e congegni meccanici per il trasporto), i romanogermanici spacciano insieme anche le proprie idee “universali” e le presentano proprio in questa forma, con un oculato mascheramento dell’essenza etnografica di queste idee.

Quindi la diffusione del cosiddetto cosmopolitismo europeo tra i popoli non romanogermanici, è un puro equivoco. Chi si è lasciato influenzare dalla propaganda degli sciovinisti romanogermanici è stato indotto in errore dalle parole “umanità”, “universale”, “civiltà”, “progresso mondiale”, eccetera. Tutte queste parole sono state prese alla lettera, mentre in realtà esse celano concetti etnografici molto precisi e assai angusti.

Gli “intellettuali” dei popoli non romanogermanici, lasciatisi raggiare dai popoli romanogermanici, devono capire il proprio errore. Devono capire che la

cultura che è stata loro presentata come civiltà universale, in realtà non è che la cultura di un determinato gruppo etnico di popoli romanzi e germanici. La presa di coscienza di questo fatto deve, s'intende, cambiare notevolmente il loro rapporto con la cultura del proprio popolo e farli riflettere se abbiano ragione quando cercano, nel nome di chissà quali ideali "universali" (ma in realtà romanogermanici, cioè stranieri), di imporre al proprio popolo una cultura altrui e di cancellare in esso i caratteri dell'originalità nazionale. La questione può essere risolta solo dopo un'analisi matura e logica delle pretese romanogermaniche al titolo di "umanità civilizzata". Accettare o non accettare la cultura romanogermanica si può soltanto dopo aver risolto una serie di questioni, e precisamente:

1. Se è possibile dimostrare obiettivamente che la cultura dei romanogermanici è più perfetta di tutte le altre culture oggi esistenti o una volta esistite sulla terra.
2. Se è possibile un completo inserimento di un popolo nella cultura elaborata da un altro popolo, un inserimento, per di più, senza mescolanza antropologica dei due popoli fra di loro.
3. Se l'inserimento nella cultura europea (in quanto tale inserimento sia possibile) è un bene o un male.

Chi riconosce l'essenza del cosmopolitismo come sciovinismo romanogermanico, deve porre questi quesiti, e, in un modo o nell'altro, risolverli. E solo nel caso di una risposta affermativa a tutti questi quesiti, l'uropeizzazione generale può essere riconosciuta necessaria e auspicabile. Nel caso, invece, di una risposta negativa, questa europeizzazione deve essere rifiutata e a questo punto si devono porre nuovi quesiti:

4. È inevitabile l'uropeizzazione universale?
5. Come lottare contro le sue conseguenze negative?

Nell'esposizione che segue cercheremo di risolvere tutti i quesiti da noi posti. Ma se vogliamo che la loro soluzione sia corretta e soprattutto proficua, dobbiamo invitare i nostri lettori a rifiutare completamente, per un certo tempo, i pregiudizi egocentrici, gli idoli della "civiltà universale" e, in generale, la *forma mentis* caratteristica della scienza romanogermanica. Questo rifiuto non è semplice, perché i pregiudizi dei quali si parla si sono profondamente radicati nella coscienza di ogni europeo "colto". Ma questo rifiuto è indispensabile al fine dell'obiettività.

II

Abbiamo già rilevato che il riconoscimento della cultura romanogermanica come la più perfetta di tutte le culture mai esistite sulla terra, si basa sulla psicologia egocentrica. Come è noto, in Europa all'idea della suprema perfezione della civiltà europea si crede di aver dato un fondamento scientifico, ma la scientificità di questo fondamento è solo apparente. Il fatto è che l'idea stessa di evoluzione così come è presente nell'etnologia, nell'antropologia e nella storia della cultura europee, è permeata di egocentrismo. La "scala dell'evoluzione", i "gradi dello sviluppo" sono tutti concetti profondamente egocentrici. Alla loro base sta l'idea che lo sviluppo del genere umano ha seguito e tuttora segue il cammino del cosiddetto progresso mondiale. Questo cammino è inteso come una linea retta. L'umanità ha seguito questa linea retta, ma alcuni popoli si sono fermati in vari punti di essa e tuttora sono fermi in questi punti, segnandovi il passo, mentre altri popoli sono riusciti ad andare un po' più avanti, fermandosi e segnando a loro volta il passo in un altro punto, e così via. Quindi, guardando il panorama dell'umanità attuale, possiamo vedere tutta l'evoluzione, poiché in ogni tappa del cammino percorso dall'umanità anche adesso c'è un popolo fermo, che sta lì e "segna il passo". L'umanità contemporanea è, nel suo complesso,

una sorta di cinematogramma dell'evoluzione dispiegato e tagliato a pezzi, e le culture dei diversi popoli si differenziano tra loro come fasi diverse della stessa evoluzione, come le varie tappe del cammino comune del progresso mondiale.

Se si ammette che una simile idea del rapporto della realtà con l'evoluzione è corretta, allora si deve riconoscere che non siamo tuttavia in grado di ricostruire il quadro dell'evoluzione. Infatti, per capire quale fase evolutiva rappresenta ogni data cultura esistente, dobbiamo sapere precisamente dove sta l'inizio e la fine della linea retta del progresso mondiale: solo in questo caso noi possiamo determinare la distanza che separa questa cultura da entrambi i punti estremi della scala suddetta, e in tal modo trovare il posto di questa cultura nell'evoluzione generale. Ma conoscere l'inizio e la fine dell'evoluzione è possibile soltanto dopo aver ricostruito l'intero quadro dell'evoluzione; in tal modo si crea un circolo vizioso: per la ricostruzione del quadro dell'evoluzione dobbiamo conoscere il suo inizio e la sua fine, e per sapere il suo inizio e la sua fine bisogna ricostruire il quadro dell'evoluzione. È chiaro che uscire da questo circolo si può solo se, seguendo una via soprascientifica e irrazionale, intuiremo che una determinata cultura è l'inizio o la fine dell'evoluzione. Per via scientifica e oggettiva arrivarci è impossibile, poiché nelle singole culture, data questa

idea di evoluzione, non può esserci nulla che indichi la distanza dall'inizio o dalla fine dell'evoluzione. Obiettivamente, nelle varie culture noi troviamo soltanto i tratti di maggiore o minore affinità fra esse. Sulla base di questi tratti possiamo raggruppare tutte le culture della terra in modo che le culture con maggiore somiglianza stiano vicine e le culture poco somiglianti stiano distanti fra loro. È l'unica cosa che possiamo fare, rimanendo obiettivi. Ma, persino in questo caso, se ci fossimo riusciti e avessimo ottenuto una catena ininterrotta, non saremmo tuttavia in grado, rimanendo del tutto obiettivi, di trovare dov'è l'inizio e dov'è la fine di questa catena. Chiariremo il nostro pensiero con un esempio. Immaginate sette quadratini, ognuno dei quali ha uno dei colori dell'iride; questi quadratini sono disposti su una linea retta e l'ordine dei colori, da sinistra a destra, è: verde, azzurro, indaco, violetto, rosso, arancione, giallo. Ora mescolate questi quadratini e pregate qualcuno che non li abbia visti nella loro disposizione originaria di disporli su una linea retta in modo che ogni colore intermedio si trovi tra due fondamentali. Dal momento che la persona alla quale vi siete rivolti non sa che i quadratini originariamente erano stati disposti nell'ordine sopra indicato, è chiaro che potrà disporli in un ordine assolutamente identico solo casualmente, e il grado di casualità sarà dato dal rapporto 1:14. Nella stessa situazione si trova il ri-

cercatore che deve disporre in un ordine evolutivo gli attuali popoli e le attuali culture dell'umanità: anche se egli collocherà ogni cultura tra le due culture che più le somigliano, tuttavia egli non saprà mai "da che punto partire", così come nel nostro esperimento nessuno può indovinare che si deve partire dal quadratino verde e che l'azzurro non deve stare a sinistra ma alla sua destra. L'unica differenza sarà che, poiché le culture che devono essere raggruppate non sono sette ma molte di più, le possibili soluzioni non saranno quattordici ma molte di più, poiché una sola di queste sarà giusta, la probabilità di una soluzione corretta del problema qui è assai minore che nell'esperimento con i quadratini colorati.

Quindi se l'idea di evoluzione dominante nella scienza europea è giusta, non è possibile ricostruire il quadro dell'evoluzione dell'umanità. E tuttavia gli europei asseriscono di aver ricostruito la linea generale dell'evoluzione. Come ci si spiega questo? Possibile che sia accaduto un miracolo? Possibile che gli studiosi europei abbiano ottenuto da una fonte segreta una rivelazione soprannaturale, che ha permesso loro di trovare l'inizio e la fine dell'evoluzione?

Se si osserva attentamente il risultato del lavoro degli studiosi europei, cioè lo schema dell'evoluzione dell'umanità da loro ricostruito, diventa subito chiaro che a svolgere il ruolo di questa rivelazioni sopranna-

turale in realtà è stata sempre la psicologia egocentrica. È stata essa a indicare agli studiosi romanogermanici – etnologi e storici della cultura – dove cercare l’inizio e la fine dello sviluppo dell’umanità. Anziché, restando obiettivi e riconoscendo la mancanza di via d’uscita della propria situazione, cercare la causa di questa mancanza di via d’uscita nell’erroneità dell’idea stessa di evoluzione e tentare di correggere in modo fecondo questa idea, gli europei hanno semplicemente preso se stessi, la loro cultura, per coronamento dell’evoluzione umana e, ingenuamente convinti di aver trovato un’estremità dell’ipotetica catena evolutiva, hanno costruito alla svelta tutta la catena. A nessuno è venuto in mente che il considerare la cultura romanogermanica come coronamento dell’evoluzione è una pura convenzione e che si tratta di una mostruosa *petitio principii*. La psicologia egocentrica si è dimostrata talmente forte che della giustezza di questa idea nessuno ha mai dubitato, ed essa è stata accettata da tutti senza riserve, come qualcosa di ovvio.

Come risultato si è avuta una “scala dell’evoluzione dell’umanità”. In cima ad essa stanno i romanogermanici e quei popoli che hanno del tutto assimilato la loro cultura. A un grado inferiore stanno i “popoli civili dell’antichità”, cioè i popoli che per la loro cultura sono più vicini e affini agli europei. Poi vengono i popoli civili dell’Asia: la scrittura, l’ordinamento dello stato

ed alcuni punti della cultura di questi popoli permettono di trovare in essi una certa affinità con i romanogermanici. Lo stesso vale per le “antiche culture americane” (Messico, Perù): d'altronde queste culture assomigliano un po' meno a quella romanogermanica e, di conseguenza, sulla scala evolutiva sono collocate un po' più in basso. Tuttavia tutti i popoli finora menzionati hanno nella propria cultura tanti tratti di affinità esteriore con i romanogermanici da meritarsi la lusinghiera denominazione di “civili”. A un livello più basso si trovano i popoli di cultura “inferiore”, e, infine, al punto più basso stanno i popoli “senza cultura”, i “selvaggi”. Questi sono i rappresentanti del genere umano che hanno la minima affinità con i romanogermanici contemporanei.

Secondo questa idea della scala evolutiva, i romanogermanici e la loro cultura costituiscono effettivamente il punto più alto finora raggiunto dagli uomini. Naturalmente, aggiungono con modestia gli storici romanogermanici della cultura, col passar del tempo l'“umanità” forse andrà ancora oltre, e non è escluso che gli abitanti di Marte già adesso siano, dal punto di vista culturale, superiori a noi, ma sulla terra, nel presente, noi europei siamo i più perfetti e superiori a tutti. Ma questa scala evolutiva non può avere una forza obiettiva e probante. I romanogermanici si credono “coronamento del creato” non perché una scienza

oggettiva abbia stabilito la suddetta scala, ma, al contrario, gli studiosi europei pongono in cima a questa scala i romanogermanici esclusivamente perché sono a priori convinti della propria perfezione. La psicologia egocentrica ha avuto qui una funzione determinante. Oggettivamente parlando, tutta questa scala è una classificazione dei popoli e delle culture in base alla loro maggiore o minore affinità ai romanogermanici attuali. Il momento della valutazione, che fa di questa classificazione una scala di gradi di perfezione, non è oggettivo ed è immesso da una psicologia puramente soggettiva. In tal modo, la classificazione dei popoli e delle culture accettata nella scienza europea non può dimostrare oggettivamente la superiorità della civiltà romanogermanica rispetto alle culture degli altri popoli. Dal fatto che qualcuno esalti da sé le proprie virtù non vuol dire che quel qualcuno sia il meglio che c'è al mondo.

Se guardiamo quali sono le dimostrazioni addotte a favore della maggiore perfezione della civiltà romanogermanica, posta in cima alla “scala evolutiva”, rispetto alla cultura dei “selvaggi”, “posti al grado più basso dello sviluppo”, noteremo con meraviglia che tutte queste dimostrazioni sono fondate o sulla *petitio principii* dei pregiudizi egocentrici, o sull'illusione ottica provocata dalla psicologia egocentrica. Le dimostrazioni scientifiche oggettive mancano del tutto.

La dimostrazione più semplice e maggiormente diffusa è che gli europei praticamente vincono i selvaggi; ogni qual volta i selvaggi lottano contro gli europei, la lotta finisce con la vittoria dei “bianchi” e la sconfitta dei “selvaggi”. La rozzezza e l’ingenuità di questa dimostrazione deve essere chiara a ogni persona che pensi in modo obiettivo. Questo argomento mostra chiaramente quanto il culto della forza bruta, che costituisce il tratto essenziale del carattere nazionale delle tribù che hanno creato la civiltà europea, sia tuttora vivo nella coscienza di ogni discendente degli antichi galli e germani. Il *vae victis* gallo ed il vandalismo germanico, sistematizzati e radicati profondamente grazie alle tradizioni del militarismo romano, qui si presentano in tutta la loro beltà, anche se coperti con la maschera dell’oggettività scientifica. E tuttavia si può trovare questo argomento tra i più illuminati “umanisti” europei. Di analizzare la sua inconsistenza logica non è certo il caso. Benché gli europei cerchino di dargli una veste scientifica, mettendogli a fondamento la teoria della “lotta per l’esistenza” e dell’“adattamento all’ambiente”, essi non sono in grado di sviluppare in modo coerente questo punto di vista nella storia. Regolarmente essi sono costretti ad ammettere che la vittoria molto spesso tocca in sorte ai popoli di cultura “inferiore” a quella degli indigeni da loro vinti. Nella storia non sono rari i casi di vittoria

dei nomadi sui sedentari (e sì che i nomadi, in quanto per il loro genere di vita si differenziano maggiormente dai romanogermanici attuali, sulla scala evolutiva sono sempre posti più in basso dei popoli sedentari). Tutte le “grandi culture dell’antichità” riconosciute dalla scienza europea furono distrutte proprio dai “barbari”, e benché spesso a giustificazione si adduca il fatto che queste culture, quando vennero distrutte, sarebbero già giunte a uno stato di decadimento e di degenerazione, in molti casi dimostrarlo è del tutto impossibile. E poiché la scienza europea non può riconoscere la tesi secondo la quale un popolo vincitore è sempre stato culturalmente più perfetto di un popolo vinto, dal semplice fatto della vittoria degli europei sui selvaggi non si può trarre alcuna conclusione positiva.

Un altro argomento non meno diffuso ma ancor meno valido consiste nel dire che i “selvaggi” sono incapaci di comprendere alcuni concetti europei, e per questo devono essere considerati una “razza inferiore”. In questo caso la psicologia egocentrica è particolarmente lampante. Gli europei dimenticano del tutto che se i “selvaggi” non sono in grado di capire alcuni concetti della civiltà europea, anche gli europei sono altrettanto incapaci di compenetrarsi dei concetti della cultura dei selvaggi. Si ricorda spesso il caso di un papuasiano che fu portato in Inghilterra, educato in un college e perfino iscritto all’università; tut-

tavia ben presto egli fu preso dalla nostalgia, fuggì in patria e lì, gettato di dosso il vestito europeo, ritornò alla vita “selvaggia” di una volta, prima del viaggio in Inghilterra, cosicché in lui non rimasero traccia delle nozioni della cultura europea. Ma nel frattempo si dimenticano i numerosi aneddoti su europei che decisero di condurre una “vita semplice”, stabilendosi a questo scopo presso i “selvaggi”, ma che dopo un certo periodo di tempo, non essendo riusciti a tenere fede a questo impegno, ritornarono in Europa alle condizioni di vita europee. Si dice che la percezione della civiltà europea è talmente difficile per i “selvaggi” che molti di loro, dopo aver tentato di “civilizzarsi”, sono impazziti oppure sono diventati degli alcolizzati. Ma nei casi, in verità assai rari, in cui singoli europei hanno coscienziosamente tentato di assimilarsi alla cultura di una tribù selvaggia, accettando non solo il modo di vita esteriore della tribù ma anche la sua religione e le sue convinzioni, per lo più questi “estrosi” furono colti dalla medesima sorte. Basta ricordare il geniale pittore francese Gauguin, che tentò di diventare come un vero taitiano, e pagò questo tentativo con la pazzia e più tardi con l'alcolismo, morendo di una morte squallida in una rissa tra ubriachi. Evidentemente qui non si tratta del fatto che i “selvaggi” per il loro sviluppo stanno a un grado più basso degli europei, ma del fatto che lo sviluppo degli europei e quello dei selvaggi

vanno in direzioni diverse e che gli europei e i selvaggi, per il loro modo di vita e per la psicologia che ne scaturisce, si differenziano tra loro al massimo grado. Proprio perché la psicologia e la cultura dei “selvaggi” non hanno quasi nulla in comune con la psicologia e la cultura degli europei, un’assimilazione completa con questa vita materiale e spirituale estranea non è possibile da entrambe le parti. Ma dal momento che questa impossibilità è reciproca e per l’europeo è altrettanto difficile diventare selvaggio quanto per il selvaggio diventare europeo, non si può dedurre chi per il suo “sviluppo” è “superiore” e chi “inferiore”.

Gli “argomenti” che abbiamo finora esaminato a favore della superiorità degli europei sui “selvaggi”, benché si trovino a volte nei lavori scientifici, sono più che altro dei discorsi banali, ingenui e superficiali. Nella letteratura scientifica prevalgono altri argomenti, dotati di un aspetto molto più serio e solido. Ma dopo un’analisi più attenta anche questi argomenti quasi-scientifici risultano essere basati su pregiudizi egocentrici. Assai spesso nella scienza la psicologia dei selvaggi è avvicinata a quella dei bambini. Tale accostamento viene naturale, poiché a un’osservazione diretta i selvaggi danno effettivamente agli europei l’impressione di bambini adulti. Se ne deduce che i selvaggi si sono “fermati nel loro sviluppo” e quindi occupano un posto inferiore agli europei veramente adulti. In

questo punto gli scienziati europei manifestano mancanza di obiettività. Essi ignorano del tutto il fatto che l'impressione di "bambini adulti" nel contatto degli europei con i "selvaggi" è reciproco, cioè che anche i selvaggi considerano gli europei come dei bambini adulti. Dal punto di vista psicologico questo fatto è molto interessante e la sua spiegazione va naturalmente cercata nella sostanza stessa di ciò che gli europei designano con la parola "selvaggio". Sopra abbiamo già detto che con la parola "selvaggi" la scienza europea intende quei popoli che per la loro cultura e psicologia si distinguono maggiormente dai romanogermanici moderni. È proprio qui che va cercata la spiegazione di questo enigma psicologico. Bisogna tener presenti i seguenti punti:

1. La psiche di ogni persona consta di elementi innati e acquisiti.
2. Tra i caratteri della psiche innata bisogna distinguere i caratteri individuali, familiari, tribali, razziali, universalmente umani, comuni dei mammiferi e comuni degli animali.
3. I caratteri acquisiti dipendono dall'ambiente in cui si muove il soggetto dato, dalle tradizioni della sua famiglia e del suo gruppo sociale e dalla cultura del suo popolo.

4. Nella più tenera infanzia tutta la psiche consta esclusivamente dei caratteri innati; col passar del tempo ad essi si aggiungono in grado sempre crescente i caratteri acquisiti, e di conseguenza alcuni dei caratteri innati si attenuano oppure scompaiono del tutto.
5. Nella psicologia di ogni uomo a noi sono immediatamente chiari e accessibili solamente i caratteri che egli ha in comune con noi.

Ne segue che quando due persone, appartenenti ad ambienti assolutamente identici e educate in tradizioni culturali assolutamente identiche si incontrano, entrambe capiscono quasi tutti i loro caratteri psichici, poiché tutti questi caratteri, ad eccezione di alcuni innati individuali, sono comuni a entrambi. Ma quando si incontrano due persone appartenenti a due culture assolutamente diverse, assolutamente dissimili tra di loro, allora ognuno di loro nella psiche dell'altro coglierà e capirà solo alcuni caratteri innati, mentre non capirà quelli acquisiti e forse non li noterà neppure, poiché i due in questo campo non hanno nulla in comune. Quanto più la cultura dell'osservatore differisca da quella dell'osservato, tanto meno caratteri psichici acquisiti saranno percepiti dal primo nel secondo e tanto più la psicologia dell'osservato si presenterà all'osservatore come fatto esclusivamente di caratteri innati. Ma la psiche in cui i caratteri innati prevalgono

su quelli acquisiti, dà sempre l'impressione di essere elementare. Ogni psiche può essere immaginata come una frazione in cui il numeratore è la somma dei caratteri innati accessibili alla nostra percezione e il denominatore la somma dei caratteri acquisiti: questa psiche sembrerà tanto più elementare quanto minore è la frazione (cioè quanto è maggiore il rapporto del denominatore al numeratore). Dai punti 3 e 4 risulta chiaro che la frazione sarà minore quanto più la cultura e l'ambiente sociale dell'osservato differiscono dalla cultura e dal ceto sociale dell'osservatore.

Poiché, in altre parole, i “selvaggi” sono quei popoli che per la loro cultura e per la loro vita si differenziano maggiormente dagli europei moderni, è chiaro che la loro psiche deve apparire agli europei esclusivamente elementare; ma da quanto s'è detto risulta altrettanto chiaro che questa impressione deve essere reciproca. La rappresentazione dei “selvaggi” come “bambini adulti” si basa su questa illusione ottica. Noi percepiamo nella psicologia del selvaggio soltanto i caratteri della psiche innata poiché soltanto questi suoi caratteri sono a noi comuni (punto 5), i caratteri acquisiti invece sono a noi del tutto estranei e incomprensibili poiché si basano sulle sue tradizioni culturali (punto 3), del tutto differenti dalle nostre; ma la psicologia in cui prevalgono i caratteri innati, mentre sono quasi assenti quelli acquisiti, è una psicologia infantile (punto

4): proprio per questo il selvaggio ci sembra un bambino. In questa rappresentazione svolge un ruolo anche un'altra circostanza. Confrontando la psicologia di due bambini, di un piccolo selvaggio e di un piccolo europeo, noteremo che dal punto di vista psichico entrambi i bambini sono molto più vicini tra loro che i loro padri; essi non hanno ancora i caratteri acquisiti, che si manifesteranno più tardi, in compenso però hanno molti elementi in comune che rientrano nella psicologia comune agli uomini, ai mammiferi e agli animali, mentre le differenze provocate dalla psiche razziale, tribale, familiare e individuale non sono così spiccate. Col passar del tempo una parte di questo corredo comune di caratteri innati verrà sostituito o modificato dai caratteri acquisiti, mentre l'altra parte si conserverà senza modificazioni. Ma le parti stesse in entrambi i soggetti confronti saranno diverse. Il selvaggio perderà *A*, mentre conserverà *B*, *C*, l'europeo perderà *B* e conserverà *A*, *C*; inoltre nel selvaggio si aggiungono i caratteri acquisiti *D*, e nell'europeo i caratteri acquisiti *E*. Quando l'europeo adulto si incontrerà con l'adulto selvaggio e comincerà a osservarlo, egli noterà nella psiche del selvaggio le parti *B*, *C*, *D*. Di queste parti *D* per l'europeo risulterà assolutamente estranea e incomprensibile, poiché questa parte della psiche del selvaggio, in quanto acquisita, è legata alla cultura selvaggia che non ha nulla in comu-

ne con quella europea. La parte *C* è comune nel selvaggio e nell'europeo adulti, e dunque del tutto comprensibile per quest'ultimo. Quanto alla parte *B*, essa nella psiche dell'europeo adulto non c'è, ma questo europeo ricorda di averla avuta nell'infanzia e può osservarla anche adesso nella psiche dei bambini del suo popolo. Quindi la psiche del selvaggio deve immancabilmente apparire all'europeo come una mescolanza di caratteri elementari della psicologia adulta con quelli infantili. È ovvio che per gli stessi motivi anche per il selvaggio la psiche dell'europeo deve apparire allo stesso modo.

L'illusione ottica, della quale abbiamo appena parlato, è la causa di un altro fenomeno, cioè dell'affinità che gli europei vedono tra la psicologia dei selvaggi e la psicologia degli animali. Abbiamo già detto che dal punto di vista psicologico un piccolo selvaggio si distingue pochissimo da un piccolo europeo. Se aggiungiamo a questi due bambini un cucciolo di animale, allora saremmo costretti ad ammettere che tra tutti questi tre esseri vi è qualcosa in comune: i caratteri della psicologia dei mammiferi e degli animali in generale. Forse questi caratteri non saranno molto numerosi, ma tuttavia esistono; supponiamo che siano gli elementi x , y , z . Più tardi il piccolo europeo, sviluppandosi, perde x e il selvaggio perde y , mentre l'animale conserva sia x che y e z . Ma i caratteri della

psiche animale, che si conserveranno in tutti gli esseri nominati, avranno naturalmente un aspetto un po' diverso rispetto a quello avuto nella prima infanzia di questi esseri, poiché gli elementi della psiche dell'animale adulto sempre differiscono in un certo modo dagli elementi della psiche degli animali giovani dai quali si sono sviluppati. Conseguentemente, x , y , z nell'animale adulto acquisteranno l'aspetto x' , y' , z' , gli elementi y , z dell'europeo l'aspetto y' , z' e gli elementi x , z del selvaggio adulto l'aspetto x' , z' . Quando l'europeo adulto osserva il selvaggio adulto, egli rileva tra l'altro il carattere x' . Come interpreterà questo carattere? Nella sua psiche esso non c'è. Nella psiche dei bambini della sua razza, esso ha un altro aspetto, quello di x . Ma nella psiche degli animali adulti l'europeo può direttamente vedere x' . È naturale quindi che egli definirà questo carattere come "animale" e, grazie alla presenza di esso nella psicologia del selvaggio, egli considererà quest'ultimo come persona che, per il suo sviluppo, è vicina agli animali. Naturalmente questo vale anche per il selvaggio che rivelando nell'europeo il carattere y' , estraneo alla sua psicologia, ma osservata da lui negli animali, interpreterà questo carattere nello stesso modo in cui l'europeo interpreta il carattere x' nella psiche del selvaggio.

Tutto quanto si è detto ci spiega l'impressione immediata provocata reciprocamente in uomini apparte-

nenti a stirpi le cui culture divergono massimamente. Ognuna di queste persone vede e capisce nell'altro solo quello che ha con lui in comune, cioè solo i caratteri della psiche innata, e quindi considererà senz'altro la psicologia dell'osservato come estremamente elementare. Prendendo in esame nell'osservato i caratteri a lui stesso noti dalla sua propria infanzia, ma in seguito persi, l'osservatore considererà il soggetto osservato come una persona che si è fermata nel suo sviluppo, una persona che, benché adulta, è dotata di caratteri della psiche infantile. E inoltre alcuni caratteri dell'osservato sembreranno all'osservatore vicini alla psicologia degli animali. Per quel che riguarda i caratteri non elementari dell'osservato, poiché questi sono acquisiti, e quindi legati a una cultura estranea all'osservatore, esse resteranno del tutto incomprensibili, e sembreranno all'osservatore come delle stranezze e delle stravaganze. L'unione di elementarità, di infantilismo e di incomprensibile stravaganza, rende la persona appartenente a una cultura massimamente estranea un essere assurdo o una figura mostruosa o comica. Questa impressione è del tutto reciproca. Quando si incontrano due rappresentanti di culture differenti massimamente, entrambi sembrano l'un l'altro ridicoli, mostruosi, insomma "selvaggi". Sappiamo che l'europeo prova esattamente questi sentimenti alla vista di un "selvaggio", ma sappiamo anche che i "selvaggi" alla

vista di un europeo o si spaventano, o accolgono ogni sua manifestazione con scoppi di omeriche risate.

In tal modo l'idea dell'elementarità della psiche del selvaggio, della sua vicinanza alla psicologia infantile e animale, si basa su un'illusione ottica. Quest'illusione conserva la propria forza non solo nei riguardi dei selvaggi, cioè dei popoli che per la loro cultura si differenziano massimamente dai romanogermanici contemporanei, ma anche in generale nei riguardi di tutti i popoli aventi una cultura non romanogermanica. La differenza sarà soltanto di grado. Osservando un rappresentante di una cultura "non nostra", noi comprenderemo dei suoi caratteri acquisiti solo quelli che *anche* noi possediamo, cioè legati a elementi di cultura comuni a lui e a noi. I caratteri acquisiti, ma basati su determinati aspetti della sua cultura, che non trovano il loro equivalente nella nostra cultura, rimarranno per noi incomprensibili. Quanto agli elementi della psiche innata, essi risulteranno quasi tutti per noi comprensibili, e una parte di essi ci sembreranno caratteri infantili. Grazie al fatto che noi comprenderemo quasi per intero la psiche innata del popolo da noi osservato, mentre quella acquisita solo in quanto la cultura di questo popolo assomiglia alla nostra, il rapporto tra l'aspetto innato e quello acquisito della sua psiche ci apparirà sempre in modo sbagliato, con una preponderanza dell'aspetto innato, e questa pre-

ponderanza sarà tanto più forte quanto più la cultura di questo popolo differisce dalla nostra. È quindi naturale che la psiche di un popolo dotato di una cultura dissimile dalla nostra ci apparirà sempre come più elementare della nostra propria psiche.

Noteremo inoltre che questa valutazione della psiche altrui si riscontra non solo tra due popoli, ma anche tra due diversi gruppi sociali di uno stesso popolo, se le differenze sociali in questo popolo sono molti forti e se le classi superiori hanno accolto una cultura straniera. Molti intellettuali russi, medici, ufficiali, crocerossine, quando comunicano con il “popolo semplice” dicono che sono “bambini adulti”. D’altro lato il “popolo semplice”, a giudicare dalle loro favole, nel “signore” vede una certa stramberia e i caratteri di una psicologia ingenua semi-infantile.

Benché l’idea che l’europeo ha della psiche del selvaggio si fondi su un’illusione ottica, essa svolge una parte importantissima in tutte le costruzioni quasi-scientifiche dell’etnologia, dell’antropologia e della storia della cultura europee. La conseguenza maggiore che questo concetto ha avuto per la metodologia delle discipline suddette, è stata quella di aver permesso agli studiosi romanogermanici di unificare in un sol gruppo i più disparati popoli della terra sotto il nome comune di “selvaggi”, di “popoli arretrati” o “primitivi”. Abbiamo già detto che sotto queste denominazio-

ni si devono intendere i popoli che, per la loro cultura, si differenziano massimamente dai romanogermanici contemporanei. Questo è l'unico contrassegno comune di tutti questi popoli. Questo contrassegno è puramente soggettivo e in più negativo. Ma poiché esso ha dato origine all'illusione ottica ed a un'unica valutazione, basata su questa illusione, della psiche di tutti questi popoli da parte degli europei, questi ultimi hanno preso questa valutazione come un contrassegno positivo e oggettivo e hanno unificato nell'unico gruppo dei "primitivi" tutti i popoli ugualmente distanti per la loro cultura dai romanogermanici contemporanei. Che in tal modo in un solo gruppo comune siano capitati popoli che in sostanza sono tra loro del tutto dissimili (per esempio gli esquimesi o i cafri), è cosa di cui gli studiosi europei non tengono conto, perché le differenze tra i singoli "popoli primitivi", fondate sulle peculiarità delle loro culture ugualmente distanti dalla cultura romanogermanica, per l'europeo sono tutte ugualmente estranee ed incomprensibili, e quindi sono trascurate dagli studiosi come contrassegni di scarsa e secondaria importanza. E con questo gruppo, con questo concetto di "popoli primitivi", basato in sostanza su un contrassegno soggettivo e negativo, la scienza europea opera, senza riflettere, come con una grandezza del tutto reale e omogenea. Tale è la forza della psicologia egocentrica nella scienza evolutiva europea.

Sulla stessa illusione ottica e sull'abitudine legata a questa di qualificare i popoli secondo il grado della loro affinità, con i romanogermanici contemporanei, si basa ancora un argomento in favore della superiorità della civiltà romanogermanica su tutte le altre culture della terra. Questo argomento, che si può definire "storico", è considerato in Europa il più solido, e gli storici della cultura ricorrono ad esso con particolare piacere. Il suo nucleo è che anche gli antenati degli europei contemporanei erano in origine dei selvaggi, e che quindi i selvaggi contemporanei si trovano tutt'ora a un grado di sviluppo che gli europei hanno ormai superato da tempo. Tale argomento viene confermato con reperti archeologici e con testimonianze di storici antichi, dai quali risulta che la vita dei remoti antenati dei popoli romanogermanici contemporanei era contraddistinta da tutte le caratteristiche tipiche della vita dei selvaggi contemporanei.

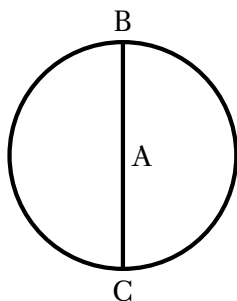
L'illusorietà di questo argomento diventa evidente non appena si ricorda l'artificialità dello stesso concetto di "selvaggio" o di "popoli primitivi", concetto che unifica le più disparate stirpi della terra in base all'unico contrassegno della loro massima differenza dai romanogermanici contemporanei.

Come ogni cultura, la cultura europea si è mutata senza interruzione ed è giunta al suo stato attuale solo gradualmente, come risultato di una lunga evoluzione. In ogni epoca storica essa è stata alquanto diversa. È

naturale che nelle epoche più vicine al presente anche la cultura degli europei sia stata più vicina al suo stato attuale che non nelle epoche più remote. Nelle epoche più remote, la cultura dei popoli d'Europa si distingueva sommamente dalla "civiltà" contemporanea; in queste epoche la cultura degli antenati degli europei presentava la massima differenza rispetto al presente. Ma tutte le culture che differiscono massimamente dalla civiltà europea contemporanea sono immancabilmente riportate dagli studiosi europei nel generale gruppo di "primitivi". È naturale quindi che anche la cultura dei lontani antenati dei romanogermanici contemporanei debba rientrare in questa stessa rubrica. Da ciò non si può trarre alcuna conclusione positiva. Infatti, data la negatività del concetto di "cultura primitiva", il fatto che l'epiteto di "primitiva" venga applicato dagli studiosi europei sia alla cultura dei più antichi antenati dei romanogermanici, sia alla cultura degli esquimesi e dei cafri contemporanei, non attesta ancora che tutte queste culture sono state tra loro *identiche*, ma soltanto che esse sono tutte *dissimili* dalla civiltà europea contemporanea.

Qui riteniamo opportuno sfiorare ancora un particolare della teoria della scienza europea sui selvaggi, un particolare che ha un legame strettissimo con l'"argomento storico" ora esaminato. Appunto nei casi, in generale relativamente rari, in cui gli europei riescono a penetrare nella storia di una stirpe selvaggia

contemporanea, risulta invariabilmente che la cultura di questa stirpe durante la sua storia o non ha subito alcun mutamento, o è “andata indietro”, nel qual caso i “selvaggi” contemporanei sono il risultato di un regresso, di un graduale inselvaticimento di un popolo che un tempo si trovava a un “più alto livello di sviluppo”. Questa circostanza dipende di nuovo da quella stessa illusione ottica e dai pregiudizi egocentrici. L'origine di questo modo di concepire la storia può essere ottimamente espressa con uno schema grafico.

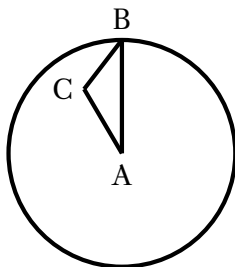


Immaginiamoci un cerchio, nel centro del quale (punto *A*) sta la cultura europea contemporanea. Il raggio di questo cerchio raffigura la differenza massima dai romanogermanici contemporanei: in tal modo la cultura di ogni stirpe selvaggia contemporanea può essere raffigurata dal punto *B*, posto sulla circonferenza del cerchio. Ma in questo punto la cultura del selvaggio è capitata solo adesso. Prima questa cultura

aveva un altro aspetto e perciò la più antica forma storica di questa cultura deve essere raffigurata dal punto C non coincidente con B . Dove può stare questo punto? Sono possibili tre casi. Il primo caso è che C possa stare in un qualsiasi altro luogo della circonferenza del cerchio.

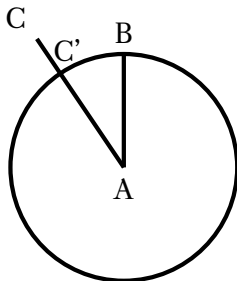
Allora, data questa posizione, la distanza \overline{AC} sarà uguale ad \overline{AB} . In altre parole, risulterà che la cultura di questo “selvaggio” nella precedente epoca storica differiva massimamente dalla cultura europea contemporanea. E poiché la scienza europea mette in un sol mucchio, definendole “primitive”, tutte le culture che massimamente si distinguono dalla civiltà europea, in questo caso lo studioso europeo non coglie alcun progresso ma riconosce l’immobilità e il ristagno, per quanto grande sia l’arco \widehat{CB} raffigurante il cammino percorso dalla cultura del dato “selvaggio” in questa epoca storica.

Il secondo caso è che C stia all’interno del cerchio.



In questo caso la distanza \overline{AC} risulterà minore della distanza \overline{AB} , in altre parole il movimento della cultura del selvaggio si svolgeva allontanandosi rispetto al punto raffigurante la cultura contemporanea degli europei. È chiaro che lo studioso europeo che considera la propria civiltà come il culmine della perfezione raggiunta sulla terra, può chiamare questo movimento soltanto “regresso”, “decadenza”, “inselvaticamento”.

Infine, il terzo caso è che C stia fuori del cerchio.



Qui la distanza \overline{AC} risulta maggiore del raggio \overline{AB} , cioè maggiore della distanza massima dalla cultura dei romano-germanici contemporanei. Ma le grandezze superiori alle massime non sono accessibili alla mente e alla sensazione umane. L'orizzonte dell'europeo che si trovi nel punto A del nostro disegno, è limitato dalla circonferenza del nostro cerchio, e tutto ciò che è fuori da questo cerchio egli non è più in grado di distinguerlo. Perciò l'europeo dovrà, naturalmente,

proiettare il punto C sulla circonferenza sotto forma di C' , e il terzo caso sarà ricondotto al primo, ossia all'idea di immobilità o di ristagno.

La storia dei selvaggi è valutata dall'europeo nello stesso modo in cui sono da lui valutate le storie degli altri popoli, la cultura dei quali si differenzia più o meno dalla cultura romanogermanica contemporanea. A rigore, il vero "progresso" si osserva soltanto nella storia dei popoli romanogermanici, poiché in essa naturalmente ha luogo un costante e graduale avvicinamento allo stato attuale della cultura, arbitrariamente dichiarato culmine della perfezione. Per quel che riguarda la storia dei popoli non romano-germanici, se essa non termina con l'assimilazione della cultura europea, tutte le fasi ultime di questa storia, quelle più vicine ai nostri giorni, in conformità a quanto è stato detto sopra, inevitabilmente debbono essere considerate dagli studiosi europei come un'epoca di ristagno o di decadenza. Soltanto quando un popolo non romanogermanico rinuncia alla propria cultura nazionale e si abbandona ad una cieca imitazione degli europei, gli studiosi romanogermanici rilevano con soddisfazione che questo popolo "ha intrapreso la via del progresso umano".

Dunque, l'"argomento storico", il più solido e convincente agli occhi degli europei, alla prova dei fatti è risultato poco probante quanto tutti gli altri argomen-

ti favorevoli alla superiorità dei romanogermanici sui selvaggi. A molti può sembrare che noi ci dilettiamo di sofismi e facciamo giochi di prestigio con dei concetti generali. Molti diranno che, nonostante tutta la logicità dei nostri ragionamenti, la superiorità dell'europeo sul selvaggio rimane pur sempre una verità indubbia, oggettiva ed evidente, che appunto per questo non è possibile dimostrare: gli assiomi non sono dimostrabili, così come non sono dimostrabili anche i fatti della nostra percezione immediata, per esempio il fatto che la carta sulla quale scrivo è bianca. Tuttavia l'evidenza non esige dimostrazioni soltanto quando è oggettiva. Soggettivamente per me può essere del tutto evidente che io sia sotto tutti gli aspetti migliore e più intelligente del mio conoscente *N*, ma poiché né per lo stesso *N*, né per i molti altri nostri comuni conoscenti questo fatto è evidente, io non posso considerarlo oggettivo. Ma il problema della superiorità degli europei sui selvaggi ha proprio questo carattere: non dimentichiamo che a volerlo risolvere sono gli stessi europei, romanogermanici, o le persone che, pur non appartenendo alla loro razza, sono però ipnotizzate dal loro prestigio e si trovano sotto la loro totale influenza. Se per questi giudici la superiorità dei romanogermanici è evidente, questa evidenza non è oggettiva, bensì soggettiva, e quindi richiede dimostrazioni anche oggettive. E queste dimostrazioni non ci sono: la precedente esposizione lo ha mostrato con sufficiente chiarezza.

Ci dicono: confrontate il bagaglio intellettuale di un europeo colto col bagaglio intellettuale di un boschiano, botocudo o vedda – possibile che la superiorità del primo sul secondo non sia evidente? Ma noi asseriamo che qui l'evidenza è solo soggettiva. Non appena ci prendiamo la briga di andare al fondo delle cose in modo coscienzioso e senza prevenzioni, l'evidenza scompare. Il selvaggio, il buon selvaggio-cacciatore, dotato di tutte le qualità che la sua tribù apprezza in un uomo (e soltanto un selvaggio così può essere confrontato con un autentico europeo colto), detiene nella propria mente un enorme corredo di ogni sorta di cognizioni e nozioni. Egli ha studiato alla perfezione la vita della natura circostante, conosce tutte le abitudini degli animali e tali sottigliezze della loro vita che sfuggono allo sguardo indagatore del più attento naturalista europeo. Tutte queste cognizioni sono conservate nella mente del selvaggio tutt'altro che in modo caotico. Esse, è vero, sono sistematizzate non secondo le rubriche in cui le disporrebbe uno studioso europeo, ma secondo altre, più convenienti per i fini pratici di una vita basata sulla caccia. Oltre a queste cognizioni pratico-scientifiche, la mente del selvaggio spesso accoglie la piuttosto complessa mitologia della sua stirpe, il codice della sua morale, le regole e le prescrizioni dell'etichetta, a volte anch'essa molto complessa, e infine il corredo più o meno rilevante delle opere della

letteratura orale del suo popolo. Insomma, la testa di un selvaggio è “piena zeppa”, benché il materiale che la “riempie” sia completamente diverso da quello che “colma” la testa dell’europeo. E a causa di questa eterogeneità del materiale della vita intellettuale del selvaggio e dell’europeo, bisogna riconoscere che i loro bagagli intellettuali sono tra loro incomparabili e incommensurabili, per cui il problema della superiorità di uno sull’altro deve essere considerato insolubile.

Si fa notare che la cultura europea è sotto molti aspetti più complessa della cultura del selvaggio. Tuttavia questo rapporto tra le due culture si osserva tutt’altro che in tutti i loro aspetti. Gli europei colti vanno fieri della ricercatezza delle loro maniere e della finezza della loro cortesia. Ma non v’è alcun dubbio che le regole dell’etichetta e le convenzioni sociali presso molti selvaggi sono molto più complicate e più dettagliatamente elaborate che tra gli europei, senza poi parlare del fatto che a questo codice di etichetta si sottomettono senza esclusione tutti i membri della stirpe “selvaggia”, mentre tra gli europei l’etichetta è patrimonio soltanto delle classi superiori. Nella cura dell’aspetto esteriore spesso i “selvaggi” manifestano una maggior complessità che non molti europei: ricordiamo i complicati procedimenti di tatuaggio degli australiani o dei polinesiani, o le elaboratissime acconciature delle donne africane. Se tutte queste complicazioni

possono essere attribuite a una irrazionale stravaganza, ci sono indubbiamente nella vita di alcuni selvaggi anche alcuni istituti funzionali molto più complicati che i corrispondenti europei. Prendiamo per esempio l'atteggiamento verso la vita sessuale, verso il diritto familiare e matrimoniale. Come è risolto elementarmente questo problema nella civiltà romanogermanica, dove la famiglia monogamica, protetta dalla legge, esiste ufficialmente, mentre accanto ad essa convive una sfrenata libertà sessuale, che la società e lo stato in teoria condannano, ma che in pratica ammettono! Mettete a confronto l'elaboratissimo istituto del matrimonio di gruppo presso gli australiani, dove la vita sessuale è severamente regolamentata e, benché non ci sia un matrimonio individuale, vigono le misure sia per assicurare la prole, sia per evitare l'incesto.

Parlando in generale, la maggiore o minore complessità non dice nulla sul grado di superiorità di una cultura. L'evoluzione va sia verso la semplificazione, che verso la complicazione. Perciò il grado di complessità non può essere assolutamente misura del progresso. Gli europei lo capiscono benissimo e ricorrono a questa misura solo quando è comodo per i loro scopi di autoapologia. Nei casi in cui un'altra cultura, per esempio la cultura dei selvaggi, è per certi aspetti più complessa di quella europea, gli europei non solo non considerano questa maggior complessità la mi-

sura del progresso, ma al contrario dichiarano che in questo caso la complessità è segno di “primitività”. La scienza europea interpreta così tutti i casi sopracitati: l’etichetta complessa dei selvaggi, la loro cura nella complessa decorazione del corpo, perfino l’ingegnoso sistema del matrimonio di gruppo australiano - tutto questo è una manifestazione di un basso grado di cultura. Notiamo che qui gli europei non prendono neppure in considerazione il loro prediletto “argomento storico”, esaminato sopra: nella preistoria dei galli e dei germani (nonché dei romani) non c’è mai stato un momento in cui tutti gli aspetti menzionati, presunti primitivi, della vita dei “selvaggi” si sarebbero manifestati. Del minuzioso abbellimento del corpo, dei tatuaggi o delle acconciature incredibilmente elaborate, i singoli antenati dei romanogermanici non avevano alcuna nozione, la cortesia e le “maniere” erano trascurate molto di più che tra i tedeschi e gli americani di oggi, e la famiglia si costruiva da tempi immemorabili in base a uno stesso modello. Gli europei non prendono in considerazione l’argomento storico anche in molti altri casi, nei quali la sua applicazione logica non andrebbe a favore della civiltà europea. Tante cose che nell’Europa odierna si credono l’ultimo grido della civiltà o il vertice del non ancora raggiunto progresso, si trovano tra i selvaggina in questo caso sono proclamate segno di estrema primitività. I

quadri futuristi, dipinti dagli europei, sono considerati segno di massima raffinatezza del gusto estetico, ma i prodotti dei "selvaggi", del tutto analoghi ad essi, sono definiti ingenui tentativi, i primi risvegli dell'arte primitiva. Il socialismo, il comunismo, l'anarchismo sono "i fulgidi ideali del superiore progresso avvenire", ma soltanto quando a propagandarli è l'europeo contemporaneo. Quando invece questi "ideali" risultano realizzati nella vita dei selvaggi, immediatamente sono tacciati come una manifestazione di selvaggia primitività.

Dimostrazioni obiettive della superiorità degli europei sui selvaggi non ce ne sono né ce ne possono essere, perché nel caso del confronto di varie culture tra loro gli europei conoscono un'unica misura: ciò che ci assomiglia è migliore e più perfetto di tutto ciò che non ci assomiglia.

Ma se così è, se gli europei non sono più perfetti dei selvaggi, allora la scala evolutiva della quale abbiamo parlato all'inizio di questo capitolo deve crollare. Se il suo vertice non è superiore alla sua base, evidentemente non è superiore agli altri gradini che si trovano tra esso e la base. Al posto della scala abbiamo un piano orizzontale. Al posto del principio di gradazione dei popoli e delle culture secondo gradi di perfezione, il nuovo principio è di equivalenza e di incommensurabilità qualitativa di tutte le culture e di tutti i popoli

della terra. Il momento valutativo deve essere una volta per tutte eliminato dall'etnologia e dalla storia della cultura, come in generale da tutte le scienze evolutive, in quanto la valutazione si basa sempre sull'egocentrismo. Non ci sono né superiori né inferiori. Ci sono solo simili e dissimili. Proclamare superiori i simili a noi e inferiori i dissimili, è arbitrario, antiscientifico, ingenuo ed infine semplicemente sciocco. Le scienze evolutive europee, in particolare l'etnologia, l'antropologia e la storia della cultura diventeranno delle vere discipline scientifiche soltanto se supereranno del tutto questo pregiudizio egocentrico, profondamente radicato, e elimineranno le sue conseguenze nei loro metodi e nelle loro conclusioni, fino ad ora su di esso basati. Altrimenti esse sono, nel migliore dei casi, un mezzo per turlupinare il prossimo e per giustificare agli occhi dei romanogermanici e dei loro accoliti la politica imperialista coloniale e lo spirito *Kulturträger* vandalistico delle grandi potenze dell'Europa e dell'America.

Quindi al primo dei quesiti posti sopra, cioè al quesito: "è possibile dimostrare obiettivamente che la cultura dei romanogermanici contemporanei è più perfetta di tutte le altre culture oggi esistenti o mai esistite sulla terra?", si deve rispondere negativamente.

III

Ora cercheremo di rispondere al quesito: è possibile un completo inserimento di un popolo nella cultura creata da un altro popolo? Con “completo inserimento” intendiamo naturalmente un’appropriazione della cultura del popolo estraneo, in seguito alla quale questa cultura per il popolo che la prende in prestito diventa come propria e continua a svilupparsi in questo popolo in modo assolutamente parallelo al suo sviluppo nell’altro popolo, dal quale è stata imprestata, sicché entrambi, quello che ha creato e quello che ha preso in prestito, si fondono in un tutto culturale.

Per poter rispondere al quesito posto in questa forma bisogna naturalmente conoscere le leggi della vita e dello sviluppo della cultura. Ma in questo campo la scienza europea non sa quasi niente, poiché la sociologia, trovandosi sulla falsa strada dove si trovano, grazie ai pregiudizi egocentrici dei quali abbiamo sopra parlato, tutte le scienze evolutive europee, finora non ha potuto elaborare né metodi scientifici obiettivi, né tanto meno conclusioni in qualche modo sicure, e rimane allo stadio di sviluppo dell’alchimia. Alcuni giusti punti di vista sul metodo, che dovrebbe essere usato dalla sociologia, e alcune corrette idee sulla vera sostanza della meccanica o dinamica dei fenomeni sociali si possono trovare sparsi qua e là nei singoli socio-

logi europei, i quali tuttavia non mantengono mai fino alla fine i propri principi metodologici e immancabilmente finiscono in una generalizzazione circa lo sviluppo “umano” fondata sull’egocentrismo. Questa mania delle generalizzazioni affrettate, sempre sbagliate, dovute alla falsità dei concetti fondamentali di “umanità”, “progresso”, “primitività”, eccetera, questa mania è propria di tutti i sociologi e rende particolarmente difficile l’uso delle loro conclusioni. Un grandissimo sociologo europeo del secolo scorso, purtroppo relativamente poco noto e scarsamente apprezzato in Europa, lo studioso francese Gabriel Tarde nelle sue idee generali sulla natura dei processi sociali e sui metodi della sociologia si è avvicinato alla verità, forse più degli altri. Ma la mania delle generalizzazioni e la tendenza a dare subito dopo la definizione degli elementi della vita sociale il quadro di tutta l’evoluzione dell’“umanità” hanno rovinato anche questo acuto studioso. Inoltre, permeato, come tutti gli europei, di pregiudizi egocentrici, egli non è capace di assumere il punto di vista dell’equivalenza e dell’incommensurabilità qualitativa dei popoli e delle culture, non è capace di intendere l’“umanità” altrimenti che come una totalità unitaria armoniosa, le singole parti della quale sono disposte lungo la scala evolutiva e, infine, non è capace di rompere con il concetto di “progresso umano” o “mondiale”. In tal modo, anche se aderiva-

mo in molti punti importanti alle teorie sociologiche di Tarde, nelle sue teorie tuttavia dobbiamo apportare alcune modificazioni sostanziali. Ci accosteremo alla soluzione del quesito posto sopra, proprio dal punto di vista di questo sistema sociologico.

La vita e lo sviluppo di qualsiasi cultura consiste nella nascita ininterrotta di nuovi valori culturali. Per “valore culturale” intendiamo ogni creazione funzionale fatta dall'uomo e diventata patrimonio comune dei suoi compatrioti: ciò può essere una norma del diritto, un'opera d'arte, una istituzione, un congegno tecnico, una tesi scientifica o filosofica, in quanto tutte queste cose rispondono a determinati bisogni fisici o spirituali, oppure sono adottate da tutti o da una parte dei rappresentanti di un dato popolo per il soddisfacimento di questi bisogni. La nascita di ogni nuovo valore culturale può essere chiamata col nome generale di “scoperta” (*invention* è il termine di Tarde). Ogni scoperta è la combinazione di due o più valori culturali già esistenti dei loro diversi elementi. Una nuova scoperta non è tuttavia scomponibile interamente nelle sue parti costitutive e comprende sempre un di più che consiste, prima di tutto, nel modo stesso di questa combinazione e, in secondo luogo, nell'impronta della personalità del creatore. Una volta nata, la scoperta si diffonde tra le altre persone per mezzo dell'“imitazione” (*imitation*: anche questo è un termi-

ne di Tarde), parola che deve essere intesa nel senso più lato, a partire dalla riproduzione dello stesso valore culturale o dalla riproduzione del modo di soddisfare un dato bisogno mediante questo valore, fino all'imitazione simpatica", cioè alla sottomissione alla norma creata, all'assimilazione di una data tesi che si supponga vera o all'ammirazione di fronte al pregio di una data opera. Nel processo dell'imitazione una data innovazione può scontrarsi e entrare in contraddizione con un'altra o con un valore culturale già riconosciuto prima, nel qual caso tra di loro si accende una lotta per la supremazia (*duel logique* di Tarde), in seguito alla quale uno di questi due valori viene soppiantato dall'altro. Soltanto superando tutti questi ostacoli e diffondendosi per mezzo dell'imitazione in un'intera totalità sociale, una data scoperta diventa un fatto della vita sociale, un elemento di cultura. La cultura in ogni dato momento è la somma delle scoperte, delle generazioni contemporanee e delle generazioni precedenti di un dato popolo, che hanno ottenuto riconoscimento. Quindi, la sostanza dell'evoluzione e della vita della cultura si riduce a due processi elementari: "scoperta" (*invention*) e "diffusione" (*propagation*) con la non necessaria ma quasi inevitabile aggiunta della "lotta per il riconoscimento" (*duel logique*). Non è difficile vedere che entrambi i processi fondamentali hanno tra loro molto in comune: poiché

una scoperta è sempre ispirata dalle scoperte precedenti, o, per meglio dire, dai valori culturali già esistenti, la si può considerare come un'imitazione combinata o, per dirla con Tarde, come uno scontro nella coscienza individuale di due o più onde imitative (*ondes immitatives*). La differenza consiste soltanto nel fatto che, quando c'è la scoperta, tra i due valori che si scontrano non si verifica lotta (*duel logique*) nel senso stretto del termine; che nessuno dei valori soppianta l'altro ma, al contrario, si sintetizzano e si riuniscono tutti in un insieme unitario, mentre quando c'è la diffusione lo scontro dei valori non ne crea uno nuovo, ma toglie di mezzo una delle parti in lotta. Perciò sia la "scoperta" che la "diffusione" possono essere considerate come due facce dello stesso processo di "imitazione" (*imitation*). La peculiarità della dottrina di Tarde consiste nel fatto che in qualità di elemento della vita sociale egli riconosce soltanto un processo psichico elementare di imitazione che si svolge sempre nel cervello individuale, ma nello stesso tempo collega il singolo individuo alle altre persone e quindi appartiene alla psicologia non puramente individuale, ma a quella interindividuale (*interpsychologie*).

Cerchiamo ora di vedere le condizioni necessarie perché le scoperte siano ininterrotte, cioè perché la cultura si sviluppi. Innanzitutto per questo è necessario che nella coscienza di un dato ambiente culturale

ci sia tutto il bagaglio dei valori culturali già creati e passati attraverso lo stadio della lotta. Questo è necessario prima di tutto perché, come è stato detto sopra, ogni nuova scoperta consta sempre di elementi dei valori culturali già esistenti, secondo il principio *ex nihilo nihil fit*. Inoltre, avendo come scopo il soddisfacimento di un determinato bisogno, ogni nuova scoperta provoca nello stesso tempo nuovi bisogni o modifica quelli vecchi, rendendo necessaria la ricerca di nuove vie per il soddisfacimento di questi nuovi bisogni; tutto ciò rende assolutamente necessario lo strettissimo legame delle nuove scoperte con il già esistente comune bagaglio di valori culturali. Questo comune bagaglio, cioè gli attrezzi della cultura deve essere trasmesso per uno sviluppo fruttuoso mediante la tradizione, cioè ogni giovane generazione deve assimilare, imitando i più anziani, la cultura nella quale è cresciuta la generazione precedente e che questa generazione a sua volta ha ricevuto dai suoi predecessori. Per ogni generazione la cultura, così ricevuta mediante la tradizione, è il punto di partenza per le ulteriori scoperte, e questa circostanza è una delle condizioni imprescindibili per la continuità e l'organicità dello sviluppo culturale. Infine, oltre alla tradizione, il ruolo più importante nello sviluppo culturale è svolto dall'ereditarietà (un fattore sottovalutato da Tarde). L'ereditarietà completa la tradizione e grazie ad essa di generazione

in generazione si trasmettono i gusti, le predisposizioni e il temperamento di coloro che nel passato hanno ideato valori culturali, il che contribuisce all'organicità di tutto lo sviluppo della cultura. Per il processo della diffusione delle scoperte (*propagation des inventions*), che costituisce un altro altrettanto importante aspetto dello sviluppo della cultura, in fondo sono necessarie le stesse condizioni che per la scoperta. La presenza di un comune bagaglio di valori culturali è necessaria perché proprio questo bagaglio determina i bisogni che devono essere soddisfatti dalla scoperta e, d'altra parte, la scoperta può attecchire soltanto se c'è il bisogno che l'ha suscitata, e anzi questo bisogno deve avere la stessa identica forma sia nell'inventore che nella società. Inoltre la garanzia per una buona diffusione della scoperta consiste per lo più nella preparazione della coscienza della società a riceverla, e questa preparazione presuppone che gli elementi che compongono la scoperta siano già presenti nella coscienza della società; però sappiamo che gli elementi di ogni nuova scoperta sono attinti dal medesimo comune bagaglio di valori: quindi questo bagaglio comune, uguale per gli inventori e per gli imitatori, costituisce una condizione necessaria per la diffusione della scoperta. Ma la presenza di questo uguale bagaglio di valori culturali non è ancora di per sé sufficiente. È importante che tutti questi valori e i loro elementi si dispongano nella

coscienza della società e nella coscienza dell'inventore in modo più o meno identico, perché i loro rapporti reciproci, in entrambe le coscienze, siano gli stessi. E questo si può raggiungere solo a condizione di una tradizione comune. Infine, affinché una data scoperta sia accettata da tutti o dalla maggioranza è necessario che i gusti, le predisposizioni e il temperamento del suo creatore non contrastino la mentalità di una data società, e per questo è necessaria un'ereditarietà unitaria.

Dopo questi ragionamenti preliminari nell'ambito della sociologia generale, si può passare anche alla soluzione del nostro problema circa la possibilità per un intero popolo di inserirsi completamente in una cultura estranea, Prendiamo due popoli, poniamo *A* e *B*, ognuno ha una propria cultura (poiché senza cultura nel senso sopraddetto è impensabile qualsiasi popolo), e queste due culture sono diverse. Ora supponiamo che il popolo *A* prenda in prestito la cultura del popolo *B*. Si domanda: può questa cultura sul terreno di *A* svilupparsi in seguito nella stessa direzione, con lo stesso spirito e allo stesso ritmo come sul terreno di *B*? Sappiamo che per questo è necessario che dopo il prestito *A* riceva un bagaglio comune di valori culturali, una tradizione e un'ereditarietà uguali a *B*. Però né l'uno, né l'altro, né il terzo sono possibili. Anche se il popolo *A* prende subito in prestito da

B tutta la sua attrezzatura culturale, il bagaglio comune di valori culturali non sarà tuttavia uguale nei due popoli, poiché ad *A* oltre al bagaglio culturale di *B* si aggiungerà, soprattutto in principio, l'attrezzatura della precedente cultura di *A*, che in *B* è assente. Questo residuo della precedente cultura nazionale nei primi tempi dopo il prestito sarà sempre vivo, almeno nella memoria del popolo *A*, per quanto accuratamente questa cultura venga estirpata. Grazie a ciò anche la tradizione del popolo *A* sarà del tutto diversa da quella del popolo *B*. Infine l'ereditarietà non potrà essere presa in prestito senza una mescolanza antropologica tra *A* e *B*, ma, anche con questa mescolanza, l'ereditarietà nell'incrocio tra *A* e *B* sarà diversa che nel solo *B*. Quindi nei primi tempi dopo il prestito le condizioni di vita della cultura del popolo *B* sul terreno del popolo *A* saranno del tutto diverse dalle condizioni della sua vita sul terreno natale del popolo *B*.

Questi primi passi della cultura, trasferita su un nuovo terreno, sono fatali per il suo sviluppo successivo. Gli effetti decisivi saranno dovuti alla mancanza della tradizione organica. Molti elementi della cultura *B* nello stesso popolo *B* sono percepiti e assimilati fin dall'infanzia. Nel popolo *A* tutti questi elementi saranno assimilati ormai in età matura. Nel popolo *B* un conduttore naturale della tradizione è la famiglia. Nel popolo *A* la famiglia non può in principio trasmettere

alle giovani generazioni la tradizione della nuova cultura allo stato puro. Questa tradizione dovrà essere innestata attraverso la scuola o attraverso una comunità più o meno artificiale: l'esercito, la fabbrica, ecc. Ma, ricevendo da queste fonti le tradizioni della nuova cultura imprestata, nello stesso tempo le generazioni giovani conservano anche le tradizioni della cultura nazionale precedente, da loro ricevute dalla famiglia e rinforzate anche in seguito dall'autorità della famiglia. È naturale che queste giovani generazioni combinino entrambe le tradizioni e creino di conseguenza una mescolanza di concetti di due culture diverse. Questa mescolanza si crea in ogni coscienza individuale, anche se, naturalmente, non senza l'influenza dell'imitazione dell'ambiente circostante. Tutto sommato, le mescolanze sono individuali e tutte alquanto diverse, secondo le condizioni della biografia personale di ogni singolo soggetto, e naturalmente nelle persone che hanno una biografia simile le differenze nella mescolanza non sono particolarmente notevoli. In ogni caso, quando le generazioni giovani, delle quali stiamo parlando, dal ruolo di percepienti passeranno al ruolo di trasmittenti, essi trasmetteranno alle generazioni successive non una tradizione pura della cultura *B*, ma la tradizione della mescolanza tra *A* e *B*. La generazione seguente, ricevendo dalla scuola e da fonti simili la cultura *B* più o meno pura e dalla fa-

miglia e dal libero rapporto sociale con i più adulti la citata mescolanza tra *A* e *B*, crea una nuova mescolanza tra questi elementi e di conseguenza trasmette le tradizioni di questa nuova mescolanza alla generazione seguente, ecc. Quindi, la cultura del popolo *A* sarà sempre una mescolanza delle culture *A* e *B*, e in ogni dato momento, nella generazione più vecchia, l'elemento *A* sarà leggermente più forte che in quella giovane, e la famiglia, rispetto alle altre comunità, sarà più vicina ad *A*. Del resto, col passar del tempo i singoli elementi della cultura *A* penetreranno anche nella tradizione che viene trasmessa alle giovani generazioni attraverso la scuola, cosicché anche questa tradizione diventerà promiscua. Di conseguenza tutta la cultura del popolo *A* sarà basata su una tradizione promiscua di due culture, mentre la cultura del popolo *B* resterà omogenea: quindi una completa identità tra i popoli *A* e *B* da un punto di vista culturale in fondo non ci sarà.

Abbiamo detto che ogni scoperta consta degli elementi dei valori culturali già esistenti. La somma totale delle scoperte possibili in un dato momento, dunque, dipende dalla somma totale dei valori culturali presenti in un dato popolo. E poiché, come è stato detto, tra i popoli *A* e *B* non ci sarà mai un'identità completa per quel che riguarda il bagaglio dei valori culturali, è quindi chiaro che anche la somma delle possibili

li scoperte in entrambi i popoli non sarà mai uguale: in altre parole, la direzione dello sviluppo della cultura nel popolo *B* che l'ha creata e nel popolo *A* che l'ha presa in prestito, sarà diversa. A questo bisogna ancora aggiungere le differenze nei gusti, nelle predisposizioni e nei temperamenti, determinate dalla differenza nell'ereditarietà. Infine spesso tutto si complica per le differenze delle condizioni geografiche e (per esempio, nella questione dell'abbigliamento) dei tipi antropologici.

In tal modo si deve ammettere che un completo inserimento di un popolo intero nella cultura, creata da un altro popolo, è impossibile.

La storia non contraddice affatto questa conclusione. Ovunque si abbia un inserimento completo nella cultura altrui, uno studio più attento dei fatti mostra che questo inserimento è solo apparente, oppure che è stato possibile solo grazie alla mescolanza antropologica del popolo creatore della cultura con quello che l'ha presa in prestito. In qualità di esempi storici dell'inserimento nella cultura altrui si indica l'ellenismo e la romanizzazione. Tuttavia questi esempi sono poco pertinenti. Come è noto, nei paesi "ellenizzati" ebbe luogo una mescolanza della cultura greca antica con le culture indigene. Gli elementi della cultura greca, come anche la lingua greca, servivano soltanto da forza di coesione, che univa l'una all'altra tutte queste cul-

ture mescolate: come è noto, l'elemento della cultura indigena penetra allora nella Grecia stessa, cosicché anche i greci ebbero una cultura promiscua. Quindi qui non c'era un "popolo *B*", che aveva creato una cultura, e un "popolo *A*", che l'aveva presa in prestito, ma c'erano i popoli *A*, *B*, *C*, ecc., che avevano preso reciprocamente in prestito singoli elementi di cultura, dopo essere entrati tra loro in un vivo contatto culturale, del tutto reciproco. Per quel che riguarda la romanizzazione, vi si devono distinguere due momenti. Non si può considerare la romanizzazione della penisola appenninica come un inserimento in una cultura altrui, poiché la cultura di Roma del periodo repubblicano poco si differenziava dalle culture delle altre comunità municipali dell'Italia. Su tutta la penisola dominava una sola cultura con irrilevanti differenze nei singoli luoghi, e la romanizzazione si è praticamente limitata alla diffusione della lingua latina, che ha sostituito tutti gli altri dialetti dell'Italia, dei quali la maggioranza per di più era in stretta parentela con il dialetto di Roma. Di carattere alquanto diverso è stata la romanizzazione delle province più lontane dell'impero romano, della Gallia, della Spagna, della Britannia, ecc., nelle quali la cultura nazionale si differenziava sostanzialmente da quella romana. Ma qui si devono prendere in considerazione alcune circostanze. In primo luogo la romanizzazione in queste regioni si svolgeva con

grande gradualità. Dapprima i romani si limitavano a tracciare le strade e a fondare accampamenti militari, i cui contingenti dapprima erano costituiti dai soli italici e in seguito venivano ampliati da un certo numero di soldati arruolati tra la popolazione locale. Successivamente in questi luoghi si è cominciato a introdurre le istituzioni statali romane e il diritto romano. Dal punto di vista religioso era obbligatorio solo il culto dell'imperatore, gli altri culti romani non erano introdotti, ma venivano portati nella provincia dai soldati romani, e convivevano pacificamente con i culti nazionali. Nel campo della cultura materiale, dell'abbigliamento, dell'abitazione, dei mezzi di produzione, per lungo tempo i provinciali "barbari" hanno mantenuto la loro originalità, che veniva appiattendosi molto gradualmente, grazie ai vivaci rapporti commerciali con le altre province e con Roma. In tal modo la cultura delle province romanizzate è sempre stata mista. Infine, la presunta cultura romana, che veniva impiantata in un modo o nell'altro in tutte queste regioni durante l'impero, rappresentava una mescolanza piuttosto variopinta di elementi eterogenei delle più eterogenee culture del mondo greco-romano. Di conseguenza non si ebbe un inserimento di diversi popoli nella cultura creata da un popolo, ma un eclettismo, una sintesi di più culture. Che le locali culture nazionali continuassero a esistere e a svilupparsi tra le masse popo-

lari è mostrato dall'epoca della fine del dominio romano, quando queste culture popolari riemersero, liberate dall'influenza livellatrice della capitale, e diedero l'avvio alle culture dei popoli del medioevo.

Questi esempi mostrano che l'inserimento in una cultura altrui non va identificata con la mescolanza delle culture. Come regola generale bisogna dire che in assenza di una mescolanza antropologica è possibile soltanto proprio una mescolanza di culture. L'inserimento invece è possibile se è data una mescolanza antropologica. È di questo tipo, per esempio, l'inserimento dei manciuri nella cultura della Cina, degli hyksos nella cultura dell'Egitto, dei variaghi e dei turchi e bulgari nella cultura degli slavi e così via, e in seguito l'inserimento dei prussiani, dei polabi e dei lusici (in questo ultimo caso per ora ancora incompiuto) nella cultura dei tedeschi.

In tal modo anche al secondo dei quesiti posti, se è cioè possibile un completo inserimento di un intero popolo nella cultura creata da un altro popolo senza la mescolanza antropologica dei due popoli, bisogna rispondere negativamente.

IV

La terza domanda è: “l’inserimento nella cultura europea (in quanto tale inserimento sia possibile) è un bene o un male?” Questa domanda richiede una più precisa delimitazione in rapporto alle risposte date alle prime due domande. Ora noi sappiamo che, in primo luogo, la cultura romanogermanica obiettivamente non è per nulla superiore né più perfetta di qualsiasi altra cultura e che, in secondo luogo, un completo inserimento nella cultura creata da un altro popolo è possibile soltanto a condizione di una mescolanza antropologica con questo popolo. Sembrerebbe derivarne che il nostro problema riguardi soltanto i popoli che si sono mescolati antropologicamente con i romanogermanici. Ma a una più attenta riflessione risulta che rispetto a questi popoli la nostra domanda è assolutamente priva di senso. Infatti dal momento della mescolanza antropologica il popolo di cui si parla cessa di essere completamente non romanogermanico. La cultura romanogermanica diventa per esso, fino a un certo punto, familiare, altrettanto familiare della cultura del popolo che si è mescolato con i romanogermanici. Deve scegliere tra queste due culture per lui altrettanto familiari. Sappiamo che la cultura romanogermanica non è per niente migliore di qualsiasi altra, ma in fondo non è neanche peggiore delle

altre. Quindi per il popolo in questione tutto sommato è indifferente se accettarla o meno. È vero che, accettandola, esso si differenzierà lo stesso dai romanogermanici puri, per via dell'ereditarietà. Ma, anche accettando un'altra cultura, avrà lo stesso un'ereditarietà che non corrisponderà del tutto a questa cultura, in quanto nelle sue vene scorre in parte sangue romano-germanico. Cosicché per i popoli antropologicamente mescolati ai romanogermanici la questione sull'opportunità o meno dell'uropeizzazione perde tutta la sua acutezza e tutto il suo senso. Per quel che riguarda ogni altro popolo, antropologicamente non mescolato con i romanogermanici, da quanto si è detto in precedenza risulta con chiarezza che tale popolo non può europeizzarsi completamente, cioè inserirsi del tutto nella cultura romanogermanica.

Tuttavia sappiamo anche che, nonostante questa impossibilità, molti di questi popoli aspirano con tutte le forze a un inserimento simile e cercano di europeizzarsi. Proprio questi popoli riguarda la nostra domanda: dobbiamo chiarire le conseguenze che derivano da questa aspirazione all'uropeizzazione e determinare, dal punto di vista di un dato popolo, se queste conseguenze sono benefiche o auspicabili.

Sopra, dimostrando l'impossibilità di un completo inserimento di un intero popolo nella cultura creata da un altro popolo, abbiamo tra l'altro cercato di de-

lineare, sommariamente, la forma dello sviluppo della cultura nell'ipotetico popolo *A*, che ha preso in prestito la cultura del popolo *B*. Ora dobbiamo mettere al posto di *B* i romanogermanici e al posto di *A* un popolo non romanogermanico sottoposto all'uropeizzazione, e rilevare le peculiarità che saranno la conseguenza di tale sostituzione. Le caratteristiche più rilevanti sono dovute a quelle peculiarità dei romanogermanici e della loro cultura che noi abbiamo caratterizzato come egocentrismo. Il romanogermanico considera superiore se stesso e tutto ciò che è a lui identico, inferiore tutto ciò che è da lui diverso.

Nel campo della cultura egli attribuisce un valore soltanto a ciò che è un elemento della sua propria cultura contemporanea o che può esserlo; tutto il resto agli occhi del romanogermanico non ha valore o viene valutato secondo il grado di vicinanza e di affinità con i corrispondenti elementi della sua propria cultura. Il popolo europeizzato o aspirante all'europeizzazione è influenzato da questo carattere della psiche romanogermanica, ma non avendo coscienza della vera base egocentrica di questa, non si pone al posto dell'europeo ma al contrario valuta tutto, compreso se stesso, il proprio popolo e la propria cultura, proprio dal punto di vista del romanogermanico. In questo consiste la peculiarità di un particolare caso di europeizzazione rispetto al comune caso di presa in prestito da parte del popolo *A* della cultura del popolo *B*.

Abbiamo detto che la cultura del popolo *A* rappresenterà sempre una mescolanza di elementi della vecchia cultura nazionale di questo popolo (denoteremo questi elementi con α) con elementi della cultura presa in prestito dalla cultura del popolo *B* (li denoteremo con β), mentre il popolo *B* avrà una cultura costituita di elementi del tutto omogenei (β). Di qui segue la prima tesi: la cultura *A* (nel nostro caso, di un popolo europeizzato non romano-germanico) contiene più valori culturali che non la cultura *B* (nel nostro caso, del popolo romanogermanico). Ma noi sappiamo che la somma totale dei valori culturali determina anche la somma totale delle possibili scoperte: quindi la quantità delle scoperte possibili è maggiore nel popolo europeizzato che in quello romanogermanico. In apparenza questo stato di cose sembrerebbe andare a vantaggio del popolo europeizzato. Ma in realtà non è così. Infatti bisogna prendere in considerazione che il numero delle scoperte *possibili* non è uguale al numero delle scoperte realmente attuate. La maggior parte delle scoperte è destinata a scomparire nella lotta reciproca oppure in quella coi vecchi valori culturali con i quali entrano in contrasto, e questa lotta reciproca per il riconoscimento generale (*duel logique*, nei termini di Tarde) sarà tanto più accanita e durevole quanto più alto è il numero complessivo delle scoperte possibili. Cosicché risulta che il lavoro culturale del po-

polo europeizzato è messo in condizioni molto meno favorevoli del lavoro di un autentico romanogermanico. Il primo deve cercare in varie direzioni e spendere le proprie forze nel coordinamento degli elementi di due culture eterogenee, coordinamento che per lo più porta a risultati sterili; egli deve ricercare elementi tra loro adatti in un ammasso di valori di due culture, mentre un romanogermanico autentico segue vie sicure, percorrendo la strada battuta, senza distrarsi e concentrando le proprie forze solamente nel coordinamento degli elementi di una stessa cultura, elementi del tutto omogenei, tinti dell'unica tonalità del carattere nazionale, a lui familiare.

A tutto questo si aggiungono le conseguenze logiche di quella peculiarità del caso particolare di europeizzazione, rispetto al caso generale del prestito culturale, di cui si è parlato sopra. Poiché la cultura del popolo europeizzato consta di valori α (puramente nazionali) e β (presi in prestito dai romanogermanici), e ogni scoperta è costituita degli elementi di valori già esistenti, le scoperte prodotte dal popolo europeizzato teoricamente apparterranno ad uno dei tre tipi: $\alpha + \alpha$, $\alpha + \beta$, $\beta + \beta$. Dal punto di vista del romanogermanico le scoperte del tipo $\alpha + \alpha$, in quanto non comprendenti nessuno degli elementi della cultura romanogermanica, sono del tutto prive di valore. Delle scoperte del tipo $\alpha + \beta$, la parte più rilevante al ro-

manogermanico deve apparire come una corruzione della cultura europea, poiché queste scoperte insieme a β comprendono anche l'elemento α che le allontana dal corrispondente elemento della cultura romanogermanica contemporanea. Infine, delle scoperte del tipo $\beta + \beta$, per i romanogermanici sono del tutto accettabili soltanto quelle che portano l'impronta dei gusti, delle predisposizioni e dei temperamenti propri dell'ereditarietà romanogermanica; e poiché il popolo europeizzato ha un'altra ereditarietà, è chiaro che una parte considerevole delle scoperte del tipo $\beta + \beta$, da esso fatte, non risponderanno a questo requisito e saranno inaccettabili per i romanogermanici. Quindi il lavoro culturale del popolo europeizzato oltre a essere, in confronto al lavoro del popolo romanogermanico, sommamente faticoso e irto di difficoltà, in più è anche ingrato. Una buona parte di esso, dal punto di vista di un vero europeo, deve essere riconosciuto come improduttivo e inutile. E dal momento che il popolo europeizzato prende in prestito dai romanogermanici anche la loro valutazione della cultura, esso stesso deve rifiutare quelle scoperte che non possono ottenere riconoscimento in Europa, e quindi una parte considerevole del suo lavoro diventa effettivamente una fatica di Sisifo.

Non è difficile comprendere a quali conseguenze tutto ciò inevitabilmente porta. In conseguenza di tut-

te le cause sopra descritte, il popolo europeizzato in ogni lasso di tempo riesce a creare solamente un'irrelevante quantità di valori culturali, che possono essere accettati da altri popoli di cultura europea. Invece i romanogermanici autentici, in quello stesso lasso di tempo, di quei valori ne creeranno moltissimi e poiché tutti, entrando nel comune bagaglio di valori culturali, guadagneranno un prestigio indiscusso, dovrà accettarli anche il popolo europeizzato, del quale si parla. Quindi questo popolo riceverà sempre più dall'esterno di quanto egli non dia agli altri, e la sua importazione culturale sarà sempre superiore all'esportazione culturale, e già questo fatto lo pone in una posizione di dipendenza rispetto ai romanogermanici autentici.

Non si può inoltre non osservare che l'eccedenza dell'importazione sull'esportazione e la differenza dell'ereditarietà psichica di un popolo europeizzato da quella romanogermanica creano a questo popolo delle condizioni estremamente difficili per l'assimilazione e la diffusione delle nuove scoperte. Gli autentici romanogermanici assimilano in sostanza soltanto le scoperte che portano l'impronta della psicologia nazionale comune a tutti i romanogermanici, trasmessa per mezzo dell'ereditarietà e della tradizione: tutto ciò che contraddice questa psicologia, essi possono semplicemente rifiutarlo, bollandolo con l'epiteto di "barbaro". Il popolo europeizzato si trova in una situazione

diversa: esso deve attenersi a una psicologia non propria ma altrui, quella nazionale romanogermanica, e deve, senza batter ciglio, accettare tutto ciò che creano e considerano di valore gli autentici romanogermanici, anche se questo contrastasse con la sua psicologia nazionale e fosse maldigerito dalla sua coscienza. Questo, ovviamente, rende più difficile il processo di assimilazione e di diffusione delle scoperte importate e, tra l'altro, tali scoperte, come sappiamo, nel popolo europeizzato superano sempre il numero delle proprie, quelle, per così dire, fatte in casa. Inutile dire che queste difficoltà costanti nel campo dell'assimilazione delle scoperte devono incidere in modo estremamente negativo sull'economia della forza nazionale del popolo europeizzato, il quale deve già impiegare molta fatica in un lavoro improduttivo di coordinamento di due culture eterogenee ("scoperte del tipo $\alpha + \beta''$ ") e di sviluppo dei residui della propria cultura nazionale ("scoperte del tipo $\alpha + \alpha''$ ").

Nell'attività culturale lo svantaggio della posizione del popolo europeizzato non è affatto esaurito da tutti questi freni. Una delle conseguenze più pesanti dell'europeizzazione è la distruzione dell'unità nazionale, lo smembramento del corpo nazionale del popolo europeizzato. Sopra abbiamo visto che, quando si prende in prestito una cultura altrui, ogni generazione elabora una sua mescolanza, un suo canone di sintesi

degli elementi della cultura nazionale e straniera. In tal modo nel popolo che prende in prestito una cultura altrui ogni generazione vive di una sua particolare cultura e la differenza tra “padri e figli” qui sarà sempre più forte che in un popolo avente una cultura nazionale omogenea. Ma, a parte ciò, capita molto raramente che un popolo intero subisca di colpo l'uropeizzazione e che tutte le parti di un popolo percepiscano in ugual misura la cultura romanogermanica. Questo può accadere solo nel caso che il popolo del quale si parla sia poco numeroso e debolmente differenziato. Per lo più l'uropeizzazione ha un andamento dall'alto verso il basso, cioè dapprima si impadronisce delle classi superiori, dell'aristocrazia, della popolazione urbana, di determinate professioni e solo dopo gradatamente si diffonde nelle rimanenti parti del popolo. Il processo di questa diffusione ha un decorso abbastanza lento, durante il quale fanno in tempo ad avvicinarsi una serie di generazioni. Parlando di tradizioni abbiamo notato che per assimilare una cultura altrui è necessario un lavoro di diverse generazioni, poiché nella sintesi che ogni generazione fa per sé l'elemento della cultura importata sarà tanto più forte degli elementi della vecchia cultura nazionale, quante più generazioni precedenti hanno lavorato per conciliare queste due culture eterogenee. È quindi chiaro che in ogni momento le parti del popolo europeizzato

che prima delle altre hanno cominciato a subire l'europeizzazione, hanno un aspetto culturale più vicino a quello romanogermanico. In tal modo, in ogni dato momento, le diverse parti del popolo europeizzato, le classi, i ceti, le professioni, rappresentano i vari stadi di assimilazione della cultura romanogermanica, i vari tipi di combinazioni, nelle diverse proporzioni, degli elementi della cultura nazionale e straniera. Tutte queste classi non sono parti di un tutto nazionale, ma unità culturali a se stanti, quasi dei singoli popoli con le proprie culture e tradizioni, con le proprie abitudini, concezioni e lingue. Le differenze sociali, economiche e professionali, nell'ambito del popolo europeizzato, sono molto più forti che nell'ambito dei romanogermanici autentici, proprio perché a tutte queste differenze si associano le differenze etnografiche e culturali.

Le conseguenze negative di questo fenomeno si avvertono a ogni passo della vita del popolo europeizzato. Lo smembramento della nazione provoca l'acuirsi della lotta di classe e rende difficile il passaggio da una classe sociale all'altra. Questa disunione delle parti del popolo europeizzato frena ancora di più la diffusione di ogni tipo di innovazioni o scoperte e ostacola la collaborazione di tutte le parti del popolo nell'attività culturale. Insomma, si creano delle condizioni che inevitabilmente indeboliscono il popolo europeizzato e lo

pongono in una situazione estremamente svantaggiosa in confronto agli autentici romanogermanici. Così la vita sociale e lo sviluppo della cultura del popolo europeizzato sono irti di difficoltà, assolutamente sconosciute ad un autentico romanogermanico. Di conseguenza questo popolo risulta poco produttivo: esso crea poco e lentamente, con grande fatica. Nell'assimilazione delle scoperte, nel processo di diffusione, esso rivela la stessa lentezza. Perciò, questo popolo, dal punto di vista europeo, può sempre essere considerato come "arretrato". E poiché la sua cultura, in quanto mescolanza di romanogermanica e indigena, si differenzia sempre dalla cultura romanogermanica pura di una data epoca, i veri europei lo considereranno sempre inferiore al romanogermanico autentico. Ma anch'esso è costretto a considerarsi allo stesso modo. Accettata la cultura europea, egli percepisce assieme ad essa anche i criteri europei di valutazione della cultura. Esso non può non avvertire la sua scarsa produttività culturale, il fatto che la sua esportazione culturale ha un basso grado di sviluppo, che la diffusione delle innovazioni presso di esso procede molto lentamente e con difficoltà e che una parte considerevole del suo corpo nazionale è assai poco o non è del tutto partecipe della cultura romanogermanica che egli considera "superiore". Confrontando se stesso con gli autentici romanogermanici, il popolo

europizzato giunge alla coscienza della loro superiorità su di sé, e questa coscienza, assieme alle continue lamentazioni della propria inerzia e arretratezza, a poco a poco fa sì che il popolo cessi di rispettarsi. Studiando la propria storia, questo popolo valuta anch'essa dal punto di vista dell'autentico europeo: in questa storia tutto ciò che contrasta con la cultura europea è presentato come un male, indicatore di inerzia e di arretratezza; il momento supremo di questa storia è quello in cui si è compiuta la svolta decisiva verso l'Europa; e nel successivo corso della storia tutto quello che è stato preso dall'Europa viene considerato progresso, mentre ogni deviazione dalle norme europee è ritenuto reazione. Gradatamente il popolo si abitua a disprezzare tutto ciò che è proprio, originale e nazionale. Se a tutto ciò si aggiunge ancora lo smembramento del corpo nazionale, l'indebolimento dei legami sociali tra le singole parti di questo corpo, a causa della mancanza di un'unica cultura e di un comune linguaggio culturale, diventa chiaro che nel popolo europizzato il patriottismo è sviluppato assai debolmente. Il patriottismo e l'orgoglio nazionale in un tale popolo è patrimonio dei singoli, mentre l'autoaffermazione nazionale per lo più si riduce alle ambizioni dei governatori e dei circoli politici dirigenti.

Questa mancanza di fiducia in se stessi è, naturalmente, un grande svantaggio nella lotta per la soprav-

vivenza. Nella vita privata continuamente si osserva come le nature insicure, che hanno poca stima di se stesse e sono abituate all'autodenigrazione, manifestano nel loro comportamento incertezza e insufficiente perseveranza, si lasciano "pestare i piedi" dagli altri e infine cadono sotto il totale dominio di chi è più deciso e sicuro di sé, anche se spesso si tratta di personalità molto meno dotate. Allo stesso modo anche nella vita dei popoli le nazioni poco patriottiche, con un non sviluppato senso dell'orgoglio nazionale, si danno sempre per vinte davanti ai popoli che sono dotati di un forte patriottismo o di superbia nazionale. E perciò i popoli europeizzati, conformemente alle tesi esposte, rispetto agli antichi romanogermanici occupano per lo più una posizione di dipendenza e di sottomissione.

Tutte queste conseguenze negative dipendono dallo stesso fatto dell'europeizzazione: il grado di europeizzazione qui non conta. Sappiamo che in ogni generazione gli elementi della vecchia cultura indigena passano sempre più in secondo piano, cosicché col passar del tempo il popolo che aspira all'europeizzazione deve in fin dei conti europeizzarsi completamente, cioè ricevere una cultura che consta esclusivamente di elementi di derivazione romanogermanica. Questo processo è estremamente lungo, tanto più che esso ha un decorso molto diseguale nelle varie par-

ti e nei vari gruppi sociali del popolo europeizzato. Ma anche quando questo processo si compie del tutto, purtuttavia nel popolo europeizzato restano delle predisposizioni inestirpabili della psiche nazionale, trasmesse per mezzo dell'ereditarietà, e queste predisposizioni, che differiscono dagli elementi della psiche innata dei romanogermanici, da un lato intralceranno il fruttuoso lavoro creativo del dato popolo e, dall'altro, ostacoleranno una rapida ed efficiente assimilazione dei nuovi valori culturali creati dagli autentici romanogermanici. In tal modo anche col raggiungimento del massimo grado di europeizzazione questo popolo, che già si è fermato nel suo sviluppo, grazie al lungo e difficile processo di graduale livellamento culturale di tutte le sue parti e grazie allo sradicamento dei resti della cultura nazionale, si troverà rispetto ai romanogermanici in condizioni impari e continuerà a "rimanere indietro". Il fatto che, dal momento dell'inizio della sua europeizzazione, questo popolo entri fatalmente in un periodo di scambio e rapporto culturale obbligatorio con i romanogermanici, fa dell'"arretratezza" una legge fatale.

Ma rassegnarsi a questa "legge" non si può. I popoli che non si oppongono alla loro "arretratezza" diventano molto presto vittime di qualche popolo romanogermanico vicino o lontano, che priva questo membro della "famiglia dei popoli civilizzati" dapprima dell'in-

dipendenza economica e poi di quella politica, e comincia a sfruttarlo senza scrupoli, spremendone ogni energia e trasformandolo in “materiale etnografico”. Ma una sorte non meno triste attende colui che vuole lottare contro la legge dell’eterna arretratezza. Per proteggersi dal pericolo straniero un popolo europeizzato “arretrato” deve mantenere allo stesso livello dei romanogermanici almeno la tecnica militare e industriale. Ma poiché il popolo europeizzato, in virtù delle cause sopra indicate, non è in grado di creare in questo campo con la stessa rapidità dei romanogermanici, egli deve limitarsi soprattutto ai prestiti e all’imitazione delle scoperte altrui. Tuttavia la sua arretratezza rimane, naturalmente, anche nel campo tecnico. Ma, nonostante un certo ritardo cronico, in questo campo il livello rimane sempre più o meno uguale e la differenza dai romanogermanici consiste piuttosto nella minore intensità della vita industriale. Negli altri campi della vita l’esigenza di raggiungere il livello dei romanogermanici di solito è meno forte e costante. Solo di tanto in tanto, in questi campi, la differenza dei livelli e l’arretratezza si fanno sentire in modo molto acuto, ma è nella sporadicità di queste sensazioni di arretratezza che consiste il loro male principale. Rimuovere le conseguenze di queste sporadiche sensazioni di arretratezza è possibile soltanto con altrettanto sporadici salti storici. Non avendo la possibilità

di marciare di pari passo con i romanogermanici e rimanendo sempre più indietro, il popolo europeizzato tenta di tanto in tanto di raggiungerli facendo salti più o meno lunghi. Questi salti interrompono tutto il corso dello sviluppo storico. In breve tempo il popolo deve percorrere il cammino che i romanogermanici hanno percorso gradatamente durante un periodo di tempo più lungo. Egli deve saltare attraverso molti gradini storici e creare subito, ex abrupto, quello che per i romanogermanici è stata la conseguenza di una “serie di cambiamenti storicamente gradualisti”. Le conseguenze di questa “evoluzione” galoppante sono veramente spaventose. Dopo ogni salto segue un periodo di apparente (dal punto di vista europeo) stagnazione, durante il quale bisogna assestare la cultura e coordinare i risultati raggiunti per mezzo di questo salto, in una determinata sfera della vita, con gli altri elementi della cultura. E durante il periodo di questa “stagnazione”, il popolo chiaramente arretra ancor di più. La storia dei popoli europeizzati consiste in questo continuo avvicinarsi di brevi periodi di “progresso” rapido e di più o meno lunghi periodi di “stagnazione”. I salti storici, interrompendo l’unità e l’ininterrotta gradualità dello sviluppo storico, distruggono anche la tradizione, già debolmente sviluppata nel popolo europeizzato. E invece la tradizione ininterrotta è una delle condizioni necessarie di una evoluzione normale. È assoluta-

mente chiaro che i salti e i balzi, che danno l'illusione momentanea del raggiungimento del "grado di civiltà europeo", in virtù di tutte le ragioni sopra indicate non permettono che il popolo progredisca, nell'autentico senso di questa parola. L'evoluzione galoppante spreca ancora di più le forze nazionali, già sovraccariche di lavoro a causa dello stesso fatto dell'uropeizzazione. Come un uomo, che tenta di andare di pari passo con un compagno di viaggio più veloce e che a questo scopo periodicamente ricorre al metodo dei salti, alla fine perderà inevitabilmente le forze e crollerà esausto, così il popolo europeizzato, intrapresa una simile via di evoluzione, perirà di sicuro, dopo aver sprecato vanamente le proprie forze nazionali. E tutto questo senza fiducia in se stessi, persino senza il corroborante senso dell'unità nazionale, già da tempo distrutta dallo stesso fatto dell'uropeizzazione.

Così le conseguenze dell'uropeizzazione sono talmente pesanti e spaventose che essa deve essere considerata non un bene ma un male. Noteremo inoltre che non abbiamo intenzionalmente toccato alcuni lati negativi dell'uropeizzazione, che spesso vengono riconosciuti con rammarico dagli stessi europei: i vizi e le abitudini nocive alla salute, particolari malattie portate dai *Kulturträger* europei, il militarismo e un'inquieta vita industriale priva di estetica. Tutti questi "satelliti della civiltà", dei quali si lamentano i

sentimentali filantropi ed esteti europei, non sono attributi imprescindibili della cultura romanogermanica. I vizi e le cattive abitudini ci sono in ogni cultura e spesso sono presi da un popolo ad un altro, indipendentemente dall'inserimento in tutta la cultura nel suo complesso. In particolare, molte di queste abitudini furono prese dagli stessi europei a tribù da essi considerate inferiori e poco sviluppate: per esempio, l'abitudine di fumare il tabacco, gli europei l'hanno presa dai "selvaggi" nordamericani. Quanto al militarismo e al capitalismo, gli europei si ripromettono sempre di liberarsi da questi difetti, ritenendoli soltanto episodi storici. Quindi tutti questi lati negativi della civiltà europea non possono considerarsi indiscutibili, e per questo non abbiamo ritenuto possibile parlarne. Abbiamo parlato solo delle conseguenze che scaturiscono dall'essenza stessa dell'uropeizzazione e riguardano l'essenza stessa della vita sociale e della cultura del popolo europeizzato.

In conclusione, a tutte tre le domande poste sopra abbiamo dovuto rispondere negativamente.

V

Ma se la civiltà europea non è per nulla superiore a ogni altra, se un completo inserimento nella cultura altrui non è possibile e se l'aspirazione a una totale

europizzazione promette a tutti i popoli non romanogermanici il destino più tragico e squallido, è evidente che questi popoli devono combattere con tutte le loro forze contro l'europizzazione. E a questo punto sorge una terribile domanda: e se questa lotta fosse impossibile e se l'europizzazione universale fosse un'inevitabile legge mondiale?

Molte cose sembrerebbero confermarlo. Quando gli europei incontrano un popolo non romanogermanico gli portano merci e cannoni. Se il popolo non oppone loro resistenza, gli europei lo conquistano, lo colonizzano e lo europeizzano con la forza. Se invece il popolo ha l'intenzione di far resistenza, per essere in grado di lottare contro gli europei è obbligato a munirsi di cannoni e di tutte le innovazioni della tecnica europea. Ma per far questo servono, da un lato, le fabbriche e le industrie e, dall'altro, lo studio delle scienze applicate europee. Ma le fabbriche non sono pensabili senza il sistema socio-politico dell'Europa, e le scienze applicate senza le scienze "pure". Quindi per la lotta contro l'Europa il popolo in questione deve assimilare passo dopo passo tutta la civiltà romanogermanica a lui contemporanea ed europeizzarsi di spontanea volontà. Ne consegue che sia in un caso che nell'altro l'europizzazione sembra essere inevitabile.

Questi argomenti possono far nascere l'impressione che l'europizzazione sia una conseguenza inevi-

tabile del fatto che gli europei dispongono della tecnica bellica e della produzione industriale delle merci. Ma la tecnica bellica è conseguenza del militarismo e la produzione industriale è conseguenza del capitalismo. E il militarismo e il capitalismo non sono eterni. Essi sono nati storicamente e, come prevedono i socialisti europei, dovranno morire cedendo il posto a un nuovo ordinamento socialista. Ne segue che gli oppositori di una europeizzazione universale devono anelare all'instaurazione di un ordinamento socialista nei paesi europei. Tuttavia questo non è più che un paradosso. I socialisti più di tutti gli europei insistono sull'internazionale, sul cosmopolitismo militante, la cui vera essenza è stata da noi svelata all'inizio di questo lavoro. E ciò non a caso. Il socialismo è possibile solo con l'europeizzazione universale, con il livellamento di tutte le nazionalità della terra e con la sottomissione di tutte quante ad una cultura uniforme e ad un sistema di vita comune. Se l'ordinamento socialista prendesse piede in Europa, gli stati socialisti europei dovrebbero innanzitutto imporre col ferro e col fuoco lo stesso ordinamento in tutto il mondo, e in seguito vigilare attentamente che nessun popolo volti le spalle a questo ordinamento. Altrimenti, cioè nel caso che da qualche parte si fosse conservato un angolino della terra non toccato dal socialismo, questo "angolino" diventerebbe subito un nuovo focolaio del capitalismo. Ma per salvaguardare l'ordinamento

socialista gli europei dovrebbero mantenere allo stesso livello la loro tecnica bellica e rimanere armati fino ai denti. E dal momento che una situazione di armamento di una parte dell' "umanità" minaccia sempre le altre parti della stessa, che nonostante tutte le assicurazioni si sentiranno comunque a disagio in vicinanza di uomini armati, in definitiva la situazione della parte armata del mondo si estenderà a tutti i popoli della terra. Quindi, considerando che tutti i popoli romano-germanici si sono ormai da tempo abituati a valersi, per la loro cultura materiale e per il soddisfacimento dei loro bisogni vitali, di materiali e prodotti di origine extraeuropea, ne consegue che il commercio internazionale e in particolar modo quello "coloniale" resterà di sicuro anche coll'ordinamento socialista, e questo commercio avrà, naturalmente, un carattere particolare dovuto alle peculiarità dell'economia socialista in generale. I principali articoli d'esportazione dei paesi romano-germanici rimarranno le merci della produzione industriale. Quindi, entrambi gli stimoli attualmente esistenti dell'europeizzazione, la tecnica bellica e la produzione industriale, si conserveranno anche con l'ordinamento socialista. Solamente che ad essi si aggiungeranno nuovi stimoli, sotto forma dell'esigenza di un sistema di vita unitario in tutti i paesi, esigenza inevitabile, poiché uno stato socialista può commerciare solo con gli stati socialisti.

Quanto alle conseguenze negative dell'uropeizzazione, delle quali abbiamo più sopra parlato, esse continueranno ad esistere nell'ordinamento socialista così come nell'ordinamento capitalista. Non solo, ma tutte queste conseguenze nell'ordinamento socialista si aggraveranno, poiché l'esigenza di uniformità nella vita socio-politica di tutti i popoli, senza la quale il socialismo è impensabile, costringerà i popoli europeizzati ancor di più a "cercare di non essere da meno" dei romanogermanici autentici. Solo una delle conseguenze negative, da noi sopra elencate, cioè lo smembramento culturale del corpo nazionale del popolo europeizzato, nell'ordinamento socialista forse dovrebbe cessare di esistere, data l'assenza nella società socialista della divisione in classi e ceti. Però questa assenza di ceti e di classi, naturalmente, resterà sempre teorica. In realtà il principio della divisione del lavoro porterà inevitabilmente al raggruppamento sociale per professioni. E questo raggruppamento nei popoli europeizzati sarà sempre più accentuato che nei romanogermanici, in virtù delle ragioni sopra esposte. Osserviamo a proposito che la necessità di conservare, nell'ordinamento socialista, un unico comune livello di "civiltà" in tutti i popoli, costringerà i romanogermanici a "spronare" e ad "affrettare" i popoli "arretrati". E dal momento che i "pregiudizi nazionali" per quell'epoca dovranno scomparire, sottomettendosi al cosmopoli-

tismo trionfante, è chiaro che in tutti gli stati europeizzati con l'ordinamento socialista, in posti di primo piano, in qualità di istruttori e in parte di governanti, ci saranno i rappresentanti dei popoli romanogermanici puri o dei popoli che si sono inseriti nella cultura romanogermanica in modo più completo. Alla fin fine nella "famiglia dei popoli socialisti" i romanogermanici continueranno a conservare la posizione di privilegio degli aristocratici, e gli altri popoli "arretrati" si troveranno gradualmente nella situazione di schiavi.

Così il carattere dell'ordinamento socio-politico degli stati romanogermanici non svolge alcun ruolo nella questione dell'ineluttabilità dell'europeizzazione e delle sue conseguenze negative. Questa ineluttabilità rimarrà indipendentemente dal fatto che l'ordinamento degli stati romanogermanici sia capitalista o socialista. Essa non dipende dal militarismo e dal capitalismo, ma dall'insaziabile avidità riposta nella natura stessa dei predatori internazionali: i romanogermanici, e dall'egocentrismo che pervade tutta la loro famigerata "civiltà".

VI

Come lottare contro questo incubo dell'ineluttabilità di una europeizzazione universale? Di primo acchito sembra che la lotta sia possibile solo con l'aiuto di

un'insurrezione generale contro i romanogermanici. Se l'umanità, non quella di cui amano parlare i romanogermanici, ma la vera umanità consistente nella sua maggioranza di slavi, cinesi, indiani, arabi, negri e di altre stirpi che tutte, senza distinzione di colore di pelle, soffrono sotto l'opprimente giogo dei romanogermanici e sprecano le loro forze nazionali per l'estrazione delle materie prime, indispensabili per le fabbriche europee, se tutta questa umanità si unisse in una lotta comune contro gli oppressori, i romanogermanici, è probabile che prima o poi riuscirebbe ad abbattere l'odioso giogo e a cancellare dalla faccia della terra questi predatori e tutta la loro cultura. Ma come organizzare questa insurrezione? Non si tratta forse di un sogno irrealizzabile? Con quanta più attenzione considereremo questi piani, tanto più evidente diventerà per noi che sono irrealizzabili e che, se questo è l'unico mezzo di lotta contro l'europeizzazione universale, allora questa lotta è semplicemente impossibile.

La situazione non è però così disperata. Abbiamo detto sopra che una delle condizioni principali che rendono inevitabile l'europeizzazione universale è l'egocentrismo che compenetra tutta la cultura dei romanogermanici. Sperare che i romanogermanici pongano da soli rimedio a questo fatale difetto della loro cultura, non è certamente possibile. Ma i popoli non romanogermanici europeizzati con la loro rice-

zione della cultura europea sono del tutto capaci di ripulirla dall'egocentrismo. Se ci riusciranno, allora la presa in prestito dei singoli elementi della cultura romanogermanica non avrà ormai più quelle conseguenze negative delle quali abbiamo parlato e non farà che arricchire la cultura nazionale di questi popoli. In effetti, se anche i popoli in questione, nel loro incontro con la cultura europea, saranno liberi dai pregiudizi che fanno vedere in tutti gli elementi di questa cultura qualcosa di assolutamente superiore e perfetto, essi non avranno motivo di prendere in prestito necessariamente tutta questa cultura, non avranno motivo di cercare di sradicare la propria cultura indigena a favore di quella europea; infine, non avranno motivo di guardare se stessi come rappresentanti arretrati del genere umano, bloccati nel loro sviluppo. Considerando la cultura romanogermanica solo come una delle possibili culture, essi ne prenderanno solo gli elementi che sono per loro chiari e confacenti e in seguito modificheranno liberamente questi elementi, conformemente ai loro gusti e bisogni nazionali, senza tener per nulla conto del modo in cui i romanogermanici, dal loro punto di vista egocentrico, giudicheranno questi cambiamenti.

Non v'è dubbio che una situazione di questo tipo è sostanzialmente del tutto pensabile. Contro le sue possibilità non serve richiamarsi ad esempi storici. Ef-

fettivamente la storia ci insegna che finora nessun popolo europeizzato è stato in grado di attenersi ad un punto di vista così lucido nei riguardi della cultura romanogermanica. Molti popoli, prendendo in prestito la cultura europea, hanno inizialmente pensato di trarre da essa solo l'indispensabile. Ma nel successivo corso del loro sviluppo, tutti a poco a poco si sono lasciati ipnotizzare dall'egocentrismo romanogermanico e, dimenticando le loro intenzioni iniziali, hanno cominciato a prendere in prestito tutto indiscriminatamente, prefiggendosi l'ideale del completo inserimento nella civiltà europea. Pietro il Grande all'inizio della sua attività voleva mutuare dai "tedeschi" solo la loro tecnica militare e navale, ma gradatamente anche egli si lasciò trascinare dal processo di mutuaione e prese in prestito molte cose inutili che non avevano un rapporto diretto con lo scopo fondamentale. Tuttavia egli non smetteva di essere conscio che prima o poi la Russia, avendo preso dall'Europa tutto quello che le serviva, doveva voltar le spalle all'Europa e continuare a sviluppare liberamente la propria cultura, senza il costante "allineamento verso Occidente". Ma egli morì senza aver preparato dei successori degni. Tutto il XVIII secolo è trascorso per la Russia in uno scimmiot-tamento indecoroso e superficiale dell'Europa. Verso la fine di quel secolo le menti delle classi alte della società russa si erano già impregnate dei pregiudizi ro-

manogermanici, e tutto il XIX e l'inizio del XX secolo trascorsero nell'aspirazione alla totale europeizzazione di tutti gli aspetti della vita russa e in più la Russia assimilò proprio i metodi dell'"evoluzione galoppante", dei quali abbiamo parlato sopra. Ai nostri occhi la storia è pronta a ripetersi in Giappone, che dapprima voleva mutuare dai romanogermanici soltanto la tecnica militare e navale, ma gradualmente nella sua aspirazione imitatoria è andato ben oltre, cosicché attualmente gran parte della società "colta" anche là ha assimilato i metodi della mentalità romanogermanica; è vero che l'europeizzazione in Giappone fin ora è stata mitigata dal sano istinto dell'orgoglio nazionale e della fedeltà alle tradizioni storiche, ma chi può sapere quanto a lungo i giapponesi si manterranno in questa posizione?

E tuttavia, anche se si ammette che la soluzione del problema da noi proposta non ha finora avuto dei precedenti storici, non ne consegue che essa sia impossibile. Il fatto è che finora la vera natura del cosmopolitismo europeo e delle altre teorie europee, che si basano sui pregiudizi egocentrici, è rimasta occultata. Non rendendosi conto dell'inconsistenza della psicologia egocentrica dei romanogermanici, l'*intelligencija* dei popoli europeizzati, cioè la parte di questi popoli che recepisce in modo più completo la cultura spirituale dei romanogermanici, non è stata finora ca-

pace di lottare contro le conseguenze di questo aspetto della cultura europea ed ha seguito fiduciosamente gli ideologi romanogermanici, senza avvertire le insidie sul proprio cammino. Tutto il quadro deve cambiare radicalmente, non appena questa *intelligencija* comincerà a prendere coscienza del problema e ad affrontare la civiltà europea con una critica obiettiva.

Quindi tutto il centro di gravità deve essere spostato nel campo della psicologia dell'*intelligencija* dei popoli europeizzati. Questa psicologia deve essere radicalmente trasformata. L'*intelligencija* dei popoli europeizzati deve strappare dai propri occhi la benda imposta dai romano-germanici e liberarsi dall'ossessione dell'ideologia romanogermanica. Essa deve capire in modo del tutto chiaro, fermo e irrevocabile:

- che finora l'hanno ingannata;
- che la cultura europea non è qualcosa di assoluto, non è la cultura di tutta l'umanità, ma soltanto la creazione di un limitato e ben determinato gruppo etnico o etnografico di popoli, aventi una storia comune;
- che soltanto per questo determinato gruppo di popoli che l'hanno creata, la cultura europea è obbligatoria;
- che essa non è in nulla più perfetta, né "superiore" a ogni altra cultura creata da un altro grup-

po etnografico, poiché culture e popoli “superiori” e “inferiori” non ci sono affatto, ma ci sono soltanto popoli e culture più o meno simili;

- che perciò, l'assimilazione della cultura romano-germanica da parte di popoli che non hanno partecipato alla sua creazione, non è un bene assoluto e non ha alcuna forza morale assoluta;
- che una totale ed organica assimilazione della cultura romanogermanica (come di qualsiasi cultura altrui in generale), che dà la possibilità di creare in seguito nello spirito della stessa cultura a pari passo con i popoli che l'hanno creata, è possibile solo con la mescolanza antropologica coi romanogermanici, persino solo con l'inglobamento antropologico di un dato popolo da parte dei romanogermanici;
- che senza questa mescolanza antropologica è possibile solo un surrogato della totale assimilazione della cultura, mediante il quale si assimila soltanto la “statica” della cultura, ma non la sua “dinamica”, cioè il popolo, assimilata la condizione presente della cultura europea, risulta incapace di sviluppo ulteriore, e ogni nuovo cambiamento degli elementi di questa cultura deve di nuovo essere mutuato dai romanogermanici;

- che in queste condizioni questo popolo deve rinunciare del tutto alla creazione culturale autonoma, vivere di luce riflessa dall'Europa, diventare una scimmia che imita incessantemente i romanogermanici;
- che in conseguenza di ciò questo popolo sarà sempre "indietro" rispetto ai romanogermanici, cioè assimilerà e riprodurrà le varie tappe del loro sviluppo culturale sempre con un certo ritardo e si troverà, rispetto agli autentici "europei", in posizione di svantaggio e di subordinazione e di dipendenza materiale e spirituale;
- che, in tal modo, l'uropeizzazione è un male assoluto per ogni popolo non romanogermanico;
- che contro questo male si può e quindi si deve lottare con tutte le forze. Tutto questo deve essere compreso non esteriormente ma interiormente; non solo compreso, ma sentito, vissuto, sofferto. Bisogna che la verità appaia in tutta la sua nudità, senza orpelli, senza residui del grande inganno, dal quale deve essere ripulita. Bisogna che sia fatta chiara ed evidente l'impossibilità di qualsiasi compromesso: la lotta è lotta.

Tutto ciò presuppone, come abbiamo già detto, un rivolgimento totale, una rivoluzione nella psicologia

dell'*intelligencija* dei popoli non romanogermanici. L'essenza principale di questo rivolgimento è la consapevolezza della relatività di ciò che prima sembrava assoluto, cioè dei beni della "civiltà" europea. Ciò deve essere cancellato con un impietoso radicalismo. Forse è difficile, estremamente difficile, ma è anche assolutamente necessario.

Il rivolgimento nella coscienza dell'*intelligencija* dei popoli non romanogermanici inevitabilmente risulterà fatale per la causa dell'europeizzazione universale. Infatti finora, proprio questa *intelligencija* è stata il veicolo dell'europeizzazione, proprio essa, avendo creduto nel "cosmopolitismo" e nei "beni della civiltà" e rammaricandosi della "arretratezza" e dell'"inerzia" del proprio popolo, ha cercato di inserire questo popolo nella cultura europea, distruggendo con violenza il patrimonio della propria cultura originale, creatosi nei secoli. Gli intellettuali dei popoli europeizzati continuavano in questa direzione e attiravano nella cultura europea non solo il proprio popolo ma anche i suoi vicini. Quindi essi erano gli agenti principali dei romanogermanici. Se ora capiranno e si renderanno profondamente conto che l'europeizzazione è un male assoluto, mentre il cosmopolitismo uno spudorato inganno, allora smetteranno di aiutare i romanogermanici e la marcia trionfale della "civiltà" dovrà cessare: i soli romanogermanici, senza più l'aiuto dei popoli

già europeizzati, non saranno in grado di continuare l'opera di asservimento spirituale di tutti i popoli del mondo. Infatti, resisi conto del proprio errore, gli intellettuali dei popoli europeizzati non solo cesseranno di aiutare i romanogermanici, ma cercheranno di ostacolarli, aprendo gli occhi anche agli altri popoli sulla vera essenza dei "beni della civiltà".

In questo grande e difficile lavoro di liberazione dei popoli del mondo dall'ipnosi dei "beni della civiltà" e della schiavitù spirituale, l'*intelligencija* di tutti i popoli non romanogermanici, che si sono incamminati o che hanno l'intenzione di incamminarsi per la via dell'europeizzazione, deve agire di comune accordo. Non bisogna neppure per un istante perdere di vista l'essenza del problema. Non bisogna lasciarsi distrarre da un nazionalismo particolare o da soluzioni parziali come il "panslavismo" e da ogni sorta di altri "panismi". Questi particolari non fanno che oscurare la sostanza del problema. Bisogna ricordare sempre e fermamente che la contrapposizione degli slavi ai germanici o dei turanidi agli ariani non dà una vera soluzione del problema, e che la vera contrapposizione è una sola: i romanogermanici e tutti gli altri popoli del mondo, *l'Europa e l'umanità*.

Sul vero e falso nazionalismo

Il rapporto dell'uomo con la cultura del suo popolo può essere piuttosto vario. Nei romanogermanici questo rapporto è determinato da una psicologia particolare, che si può chiamare egocentrica. «Un uomo con una psicologia spiccatamente egocentrica si considera inconsciamente il centro dell'universo, il culmine del creato, il migliore, il più perfetto fra tutti gli esseri viventi. Fra due esseri diversi quello che gli è più vicino e che più gli assomiglia, è migliore, mentre quello che sta più lontano, è peggiore. Perciò qualsiasi gruppo naturale di esseri, al quale questa persona appartiene, è da lui riconosciuto come il più perfetto. La sua famiglia, il suo stato sociale, il suo popolo, la sua stirpe, la sua razza sono i migliori fra tutti gli altri consimili»⁶. I romanogermanici, completamente impregnati di questa psicologia, fondano proprio su di essa tutta la loro valutazione della cultura della terra. Perciò per loro sono possibili due tipi di rapporto con la cultura: o il riconoscimento che la più alta e più perfetta cultura del mondo è quella del popolo al quale appartiene questo soggetto "valutante" (tedesco, francese, ecc.), o il riconoscimento che il culmine della perfezione non è solo questa variante particolare, ma la somma delle culture, strettamente imparentate con essa e create

⁶ *L'Europa e l'umanità*, p. 13.

nell'attività collettiva da tutti i popoli romanogermanici. Il primo tipo in Europa viene chiamato sciovinismo particolare (tedesco, francese, ecc.). Per il secondo il nome più adatto potrebbe essere "sciovinismo romanogermanico". Tuttavia i romanogermanici sono sempre stati a tal punto ingenuamente convinti di essere solo loro uomini da chiamare se stessi "umanità", la propria cultura "civiltà universale" e, infine, il loro sciovinismo "cosmopolitismo"⁷.

Per quel che riguarda i popoli non romanogermanici, che hanno recepito la cultura "europea", di solito assieme alla cultura essi recepiscono dai romanogermanici anche la valutazione di questa cultura, ingannati dai termini scorretti "civiltà universale" e "cosmopolitismo", che mascherano il contenuto angustamente etnografico dei concetti corrispondenti. Grazie a ciò, la valutazione della cultura in questi popoli non si basa più sull'egocentrismo, ma su una sorta di "eccentrismo", più esattamente sull'"eurocentrismo". A quali deleterie conseguenze questo eurocentrismo deve inevitabilmente portare tutti i non romanogermanici europeizzati, lo abbiamo detto altrove⁸. *L'intelligenza* dei popoli europeizzati non romanogermanici può disfarsi di queste conseguenze solo effettuando una svolta radicale nella propria coscienza, nei propri me-

⁷ *L'Europa e l'umanità*, cit., p. 18.

⁸ *Ibid.*, cap. IV.

todi di valutazione della cultura, dopo aver chiaramente compreso che la civiltà europea non è la cultura universale, bensì la cultura di una determinata entità etnografica, dei romanogermanici, per i quali essa è obbligatoria. In seguito a questa svolta deve cambiare radicalmente il rapporto dei popoli europeizzati non romanogermanici con tutti i problemi della cultura, e la vecchia valutazione eurocentrica deve essere sostituita da una nuova, che si poggia su basi completamente diverse.

Il dovere di ogni popolo non romanogermanico consiste, prima di tutto, nel superare ogni proprio egocentrismo e, in secondo luogo, nel difendersi dall'inganno della "civiltà universale" e dall'aspirazione ad essere a tutti i costi "un vero popolo europeo". Questo dovere può essere formulato in due aforismi: "conosci te stesso" e "sii te stesso".

La lotta contro il proprio egocentrismo è possibile soltanto con l'autoconoscenza. Una vera autoconoscenza indicherà all'uomo (o al popolo) il suo autentico posto nel mondo, gli farà vedere che esso non è il centro dell'universo né l'ombelico della terra. Ma questa stessa autoconoscenza lo porterà a comprendere la natura degli uomini (o dei popoli) in generale, a chiarire che non solo il soggetto che si conosce ma nemmeno un altro dei suoi simili è il centro o la vetta. Dalla comprensione della sua propria natura,

l'uomo o il popolo, con l'approfondimento dell'autoconoscenza, giunge alla coscienza dell'eguaglianza di tutti gli uomini e popoli. Il corollario di queste comprensioni è l'affermazione della propria originalità e l'aspirazione ad essere se stessi. E non solo l'aspirazione ma anche la capacità. Poiché colui che non ha conosciuto se stesso, non può, non sa essere se stesso.

Soltanto dopo aver compreso la propria natura, la propria essenza con assoluta lucidità e completezza, l'uomo è capace di rimanere originale senza cadere in contraddizione con se stesso e senza ingannare né se stesso né gli altri. E soltanto in questa instaurazione dell'armonia e della integrità della personalità sulla base di una chiara e piena conoscenza della natura di questa personalità, consiste la somma felicità raggiungibile sulla terra. Nello stesso tempo, in questo consiste anche l'essenza della morale, poiché quando si ha una vera autoconoscenza innanzitutto viene sentita con straordinaria chiarezza la voce della coscienza, e l'uomo che vive in modo da non entrare mai in contraddizione con se stesso e da essere sempre sincero con se stesso sarà senz'altro morale. In questo consiste anche la somma bellezza spirituale raggiungibile da questo uomo, poiché l'autoinganno e la contraddizione interiore, inevitabili quando manchi la vera autoconoscenza, rendono sempre l'uomo spiritualmente brutto. Sempre nell'autoconoscenza consiste an-

che la somma saggezza accessibile all'uomo, sia pratica, concreta, sia teorica, poiché ogni altro sapere è illusorio e vano. Infine, soltanto dopo aver raggiunto l'originalità, basata sull'autoconoscenza, l'uomo (o il popolo) può essere certo di attuare realmente la propria destinazione sulla terra, di essere realmente quello che è stato creato e per cui è stato creato. Insomma, l'autoconoscenza è il fine unico e supremo dell'uomo sulla terra. È il fine ma nello stesso tempo è anche il mezzo.

Questa idea non è nuova, ma vecchissima. È stata enunciata da Socrate già ventitré secoli fa, e poi Socrate il suo γνῶθι σαυτόν non l'aveva inventato, ma l'aveva letto nell'iscrizione del tempio di Delfi. Ma Socrate per primo formulò chiaramente questo concetto e per primo capì che l'autoconoscenza è il problema e dell'etica e della logica e che essa riguarda tanto il corretto pensiero quanto la vita morale. La norma di vita "conosci te stesso", assegnando ad ogni uomo uno stesso problema, ma in sostanza ogni volta diverso, proprio a causa di questa sua sintesi tra il relativo e il soggettivo, da una parte, e l'assoluto e l'universale, dall'altra, è più adatta a diventare principio atemporale e aspatiale, ugualmente accettabile da tutti gli uomini senza distinzione di nazionalità e di epoche storiche. Questo principio rimane valido anche oggi e per tutti i popoli. Non sarebbe difficile dimostrare che nemmeno

una delle religioni esistenti sulla terra rifiuta o esclude la regola di vita di Socrate, mentre alcune religioni anzi la confermano e la approfondiscono; si potrebbe dimostrare che anche la maggioranza delle concezioni areligiose convivono tranquillamente con questo principio⁹. Però questo ci porterebbe troppo lontano e ci distoglierebbe dall'immediato scopo del nostro discorso.

È importante notare che i risultati dell'autoconoscenza possono essere vari non solo a seconda delle individualità che si conoscono, ma anche dei gradi e delle forme della stessa conoscenza. L'attività di

⁹ In sostanza "conosci te stesso" come regola di vita è basato su un certo ottimismo filosofico, sul riconoscimento che l'autentica natura dell'uomo (come di tutto l'universo) è buona, saggia e bella, e che tutte le cose brutte della vita (il male, la bruttura, l'assurdità e la sofferenza) sono il frutto di una deviazione dalla natura, della mancanza di coscienza da parte dell'uomo della sua vera essenza. Perciò la regola di Socrate è assolutamente inaccettabile soltanto per i fautori dell'estremo pessimismo filosofico. Per esempio, un buddista coerente, che considera ogni esistenza radicalmente malvagia, assurda, brutta e legata alle sofferenze, deve rifiutare a priori il principio di Socrate. Per questo buddista l'unica via d'uscita è il suicidio, ma non il suicidio fisico, che è inutile a causa della dottrina delle trasmigrazioni delle anime, bensì il suicidio spirituale, la distruzione della propria individualità spirituale (*namarupa*), cioè, "nirvana" "superamento totale di vita e di morte", secondo la terminologia buddista. Tuttavia, la maggior parte dei buddisti non è così coerente e si limita soltanto al riconoscimento teorico di alcune delle norme fondamentali di Buddha. Praticamente sono adepti di un politeismo moralmente indifferente, e, in quanto tali, fino a un certo punto possono accettare la regola socratica.

un asceta cristiano, consistente nel superamento delle tentazioni del peccato e nell'aspirazione ad essere come Dio ha creato l'uomo, è in sostanza l'autoconoscenza effettuata con la guida della Grazia e con l'incessante preghiera. Essa porta l'ascesa non solo all'alta perfezione morale, ma anche alla penetrazione mistica nel senso dell'essere e dell'universo. L'autoconoscenza di Socrate, priva del concreto contenuto metafisico, ha portato all'armonia della personalità psicologica, alla saggezza del comportamento, persino a una preveggenza nelle questioni pratiche, ma con un totale agnosticismo in quelle metafisiche. In alcuni l'autoconoscenza si svolge con un predominio della riflessione logica, in altri con la decisiva partecipazione dell'intuizione irrazionale. Le forme dell'autoconoscenza sono estremamente varie. Importante è soltanto che in definitiva si abbia una chiara e più o meno completa idea di se stessi, una chiara conoscenza della propria natura e del peso specifico di ogni elemento, di ogni manifestazione di questa natura nel loro reciproco legame.

Tutto ciò che è stato finora detto riguarda non solo l'autoconoscenza individuale, ma anche quella collettiva. Se solo si considera il popolo come un tutto psicologico, come una personalità collettiva, si deve ammettere che per esso è possibile e obbligatoria una certa forma di autoconoscenza. L'autoconoscenza è

legata logicamente al concetto di personalità; dove c'è la personalità là ci può e ci deve essere l'autoconoscenza. E se nella sfera della vita umana privata l'autoconoscenza è un fine universale, che esaurisce tutta la felicità accessibile a ogni singolo uomo, tutta la morale, la bellezza spirituale e la saggezza da lui raggiungibili, essa è questo stesso principio universale anche per la personalità collettiva del popolo. Si tratta di una personalità particolare perché il popolo vive per secoli e nel corso di questi secoli cambia continuamente, cosicché i risultati dell'autoconoscenza del popolo in un'epoca non sono già validi per l'epoca successiva, anche se costituiscono una base, un punto di partenza per ogni nuova attività autoconoscitiva.

“Conosci te stesso” e “sii te stesso” sono due aspetti di uno stesso principio. Esteriormente la vera autoconoscenza si esprime nella vita e nell'attività armonicamente originali di una data personalità. Per un popolo si tratta della cultura nazionale originale. Il popolo ha conosciuto se stesso, se la sua natura spirituale e il suo carattere individuale trovano un'espressione più piena e più vivida nella sua originale cultura nazionale, e questa cultura è del tutto armonica, cioè le sue singole parti non si contraddicono. La creazione di una simile cultura è il vero scopo di ogni popolo, così come lo scopo del singolo uomo, appartenente a questo popolo, è il raggiungimento di un modo di vita nel qua-

le si concreti in modo completo, vivido e armonico la sua originale natura spirituale. Entrambi questi compiti, il compito del popolo e il compito di ogni singolo individuo che fa parte del popolo, sono strettamente collegati tra loro, si integrano e si condizionano a vicenda.

Lavorando alla propria autoconoscenza individuale, ogni uomo conosce se stesso anche come rappresentante di un dato popolo. La vita interiore di ogni uomo comprende elementi della psiche nazionale e la fisionomia spirituale di ogni singolo rappresentante del dato popolo immancabilmente ha i tratti del carattere nazionale, combinati l'uno con l'altro in modi diversi, a seconda dell'individuo, e con tratti più particolari (individuali, famigliari, di ceto). Con l'autoconoscenza tutti questi tratti nazionali, nel loro legame generale col dato carattere individuale, si affermano e nel contempo si nobilitano. E poiché un uomo, conoscendo se stesso, comincia ad "essere se stesso", diventa senz'altro anche uno spiccato rappresentante del suo popolo. La sua vita, essendo l'espressione totale e armoniosa della sua originale individualità cosciente di sé, inevitabilmente incarna anche i tratti nazionali. Se questo uomo si dedica a un lavoro culturale creativo, la sua creazione, improntata dalla sua personalità, avrà inevitabilmente la tonalità del carattere nazionale e, in ogni caso, non contraddirà questo

carattere. Ma anche se l'uomo in questione non parteciperà attivamente alla creazione culturale, ma assimilerà passivamente i risultati di questa creazione o parteciperà come esecutore in una sfera della vita del suo popolo, persino in questo caso il fatto che nella sua vita e nella sua attività si incarnino in modo pieno e intenso i tratti del carattere nazionale (soprattutto i gusti e le predisposizioni) non farà che sottolineare e rafforzare la tonalità nazionale del costume di questo popolo. Il costume è ciò che ispira il creatore di valori culturali e che gli assegna i compiti e i materiali per la creazione. Quindi, l'autoconoscenza individuale contribuisce all'originalità della cultura nazionale, originalità che, come abbiamo mostrato, è il correlato dell'autoconoscenza nazionale.

E viceversa la cultura nazionale originale favorisce l'autoconoscenza individuale dei singoli rappresentanti di un dato popolo. Essa facilita loro la comprensione e la conoscenza di quei tratti della natura psichica individuale che fungono da manifestazioni del carattere nazionale generale. Infatti nella vera cultura nazionale tutti questi tratti trovano una vivida e plastica incarnazione che permette a ogni individuo di trovarli in se stesso con grande facilità, di conoscerli (attraverso la cultura) nel loro vero aspetto e dar loro una giusta valutazione in una prospettiva generale di costume. La cultura nazionale armonicamente ori-

ginale permette a ogni membro di un tutto nazionale di essere e di rimanere se stesso, restando nello stesso tempo in un costante rapporto con i propri connazionali. Date queste condizioni, l'uomo può prendere parte, in un modo del tutto sincero, alla vita culturale del proprio popolo, senza agire contro la propria coscienza, senza fingere davanti agli altri o a se stesso di essere quello che effettivamente non è mai stato, né sarà.

Come si vede da tutto ciò, tra l'autoconoscenza individuale e quella nazionale esiste uno strettissimo legame interno e una costante interazione. Quanto maggiore è in un dato popolo il numero degli uomini che "hanno conosciuto se stessi" e "sono diventati se stessi", tanto più fruttuoso è in esso il lavoro di autoconoscenza nazionale e di creazione di una cultura nazionale originale che a sua volta è la garanzia di successo e di intensità dell'autoconoscenza dell'individuo. Solo quando c'è questa interazione tra l'autoconoscenza individuale e nazionale, è possibile una corretta evoluzione della cultura nazionale. Altrimenti quest'ultima può fermarsi in un punto, mentre il carattere nazionale, che consta di singoli caratteri individuali, cambierà. In questo caso tutto il senso della cultura originale nazionale viene meno. La cultura non troverà più una viva rispondenza nella psiche dei suoi portatori, cesserà d'essere l'incarnazione dell'ani-

ma nazionale e si trasformerà in falsità e ipocrisia tradizionali, capaci solo di ostacolare e non di facilitare l'autoconoscenza e l'originalità individuali.

Se si ammette che l'ideale terrestre più alto per l'uomo è l'autoconoscenza piena e perfetta, allora si dovrà ammettere che solo la cultura atta a favorire questa autoconoscenza è autentica. Per favorire l'autoconoscenza individuale la cultura deve incarnare gli elementi della psicologia che sono comuni a tutti e alla maggioranza delle persone partecipi a questa cultura, cioè l'insieme degli elementi della psicologia nazionale. Inoltre la cultura deve incarnare questi elementi in modo vivido e spiccato, poiché quanto più vividamente saranno incarnati, tanto più facile sarà per ogni individuo conoscerli in se stesso *attraverso la cultura*. In altre parole, soltanto la cultura nazionale del tutto originale è autentica, solo essa risponde alle esigenze etiche, estetiche e perfino utilitarie che si pongono a ogni tipo di cultura. Se l'uomo può essere considerato veramente saggio, virtuoso, bello e felice solo quando ha "conosciuto se stesso" ed è "diventato se stesso", lo stesso vale per un popolo. Ed "essere se stesso" applicato a un popolo significa "avere una cultura nazionale originale". La cosa non cambia, se si esige dalla cultura che essa dia "la massima felicità alla maggioranza degli uomini". Infatti la vera felicità non consiste nel comfort, né nel soddisfacimento di deter-

minati bisogni particolari, ma nell'equilibrio, nell'armonia di tutti gli elementi della vita interiore (compresi i "bisogni"). Di per sé, nessuna cultura può dare all'uomo questa felicità. Infatti la felicità non sta fuori dall'uomo, ma in lui stesso, e l'unica via per raggiungerla è l'autoconoscenza. La cultura può soltanto aiutare l'uomo a diventare felice, a facilitargli il lavoro dell'auto-conoscenza. E può farlo soltanto se sarà come l'abbiamo definita prima: del tutto e spiccatamente originale.

Quindi, la cultura deve essere per ogni popolo diversa. Nella sua cultura nazionale ogni popolo deve manifestare in modo spiccato tutta la propria individualità, e deve farlo in modo che tutti gli elementi di questa cultura armonizzino tra loro, avendo una tonalità nazionale generale. Le differenze reciproche delle varie culture nazionali devono essere tanto più forti, quanto più forti sono le differenze delle psicologie nazionali dei loro portatori, dei singoli popoli. Nei popoli tra loro vicini per il loro carattere nazionale anche le culture saranno simili. Ma una cultura universale, uguale per tutti i popoli, è impossibile. Data l'eterogenea molteplicità dei caratteri nazionali e dei tipi psichici, questa "cultura universale" si ridurrebbe o al soddisfacimento di esigenze puramente materiali, ignorando del tutto le esigenze spirituali, o imporrebbe a tutti i popoli le forme di vita che scaturiscono dal

carattere nazionale di una sola entità etnografica. In entrambi i casi questa cultura “universale” non risponderebbe alle esigenze poste a ogni autentica cultura. E a nessuno essa arrecherebbe vera felicità.

In tal modo, l’aspirazione alla cultura universale deve essere respinta. Invece l’aspirazione di ogni popolo a creare la sua particolare cultura nazionale trova una piena giustificazione morale. Ogni cosmopolitismo o internazionalismo culturale merita una decisa condanna. Tuttavia non ogni nazionalismo è logicamente e moralmente giustificato. Ci sono vari tipi di nazionalismo, dei quali alcuni sono falsi, altri veri, e soltanto il vero nazionalismo è il principio assoluto e positivo del comportamento di un popolo.

Dal precedente risulta chiaro che può essere riconosciuto vero, moralmente e logicamente giustificato, soltanto il nazionalismo che si fonda sulla cultura nazionale originale o che si orienta verso questa cultura. L’idea di questa cultura deve guidare tutte le azioni del vero nazionalista. Egli la difende e lotta per essa. Egli deve sostenere tutto ciò che può favorire la cultura nazionale originale e deve eliminare tutto ciò che può ostacolarla.

Ma se con un simile criterio affronteremo le forme esistenti di nazionalismo, ci convinceremo facilmente che nella maggior parte dei casi il nazionalismo non è vero, ma falso.

Per lo più tocca osservare i nazionalisti, per i quali l'originalità della cultura nazionale del loro popolo non conta affatto. Essi vogliono soltanto che il loro popolo ottenga a tutti i costi l'indipendenza statale, che sia riconosciuto dai "grandi" popoli, dalle "grandi" potenze, come un membro sovrano della "famiglia dei popoli sovrani" e che nella sua corsa somigli in tutto proprio a questi "grandi popoli". Questo tipo si incontra in vari popoli, ma particolarmente spesso si manifesta nei popoli "minori", non romanogermanici, dai quali esso prende soprattutto forme mostruose, quasi caricaturali. In questo nazionalismo l'autoconoscenza non svolge alcun ruolo, poiché i suoi sostenitori non vogliono affatto "essere se stessi", ma, al contrario, vogliono appunto essere "come gli altri", "come i grandi", "come i signori", non essendo in sostanza, spesso, né grandi né signori. Quando le condizioni storiche si mettono in modo che un dato popolo cade sotto il potere o il dominio economico di un altro popolo, assolutamente estraneo ad esso per spirito, e non può creare una cultura nazionale originale senza liberarsi dalla prepotenza politica o economica dello straniero, l'aspirazione all'emancipazione e all'indipendenza dello stato è del tutto fondata, moralmente e logicamente giustificata. Tuttavia si deve sempre ricordare che questa aspirazione è legittima soltanto quando essa si manifesta nel nome della cultura nazionale origi-

nale, poiché l'indipendenza dello stato, come fine a se stesso, non ha senso. Invece, nei nazionalisti, dei quali si parla, l'indipendenza dello stato e la grande potenza diventano fini a se stesse. Anzi, per questo fine si sacrifica la cultura nazionale originale. Infatti i nazionalisti di questo tipo, affinché il loro popolo sia del tutto simile agli "autentici europei", cercano di imporre a questo popolo non soltanto forme dello stato, del diritto e dell'economia romanogermanica, a lui spesso del tutto estranee per spirito, ma anche le ideologie, l'arte e la vita materiale dei romanogermanici. L'europeizzazione, l'aspirazione alla precisa riproduzione dei modelli romanogermanici in tutti i campi della vita, alla fine porta alla completa perdita di ogni originalità nazionale, e nel popolo guidato da questi nazionalisti molto presto rimane originale soltanto la famigerata "lingua madre". Ma anche quest'ultima, quando diventa lingua "di stato" e comincia a uniformarsi ai nuovi ed estranei concetti e forme di vita, viene snaturata fortemente e assorbe una grande quantità di romano-germanismi e di goffi neologismi. Alla fin fine le lingue ufficiali "di stato" di molti stati "minori", che hanno intrapresa la via del nazionalismo, diventano quasi incomprensibili alle vere masse popolari, che non hanno fatto ancora in tempo a denazionalizzarsi e a spersonalizzarsi fino al grado della "democrazia in generale".

È chiaro che questo genere di nazionalismo, che non aspira all'originalità nazionale, cioè a far sì che un popolo diventi se stesso, ma soltanto all'affinità con le "grandi potenze" esistenti, non può essere considerato vero. Alla sua base sta non l'autoconoscenza, bensì una meschina vanagloria che è agli antipodi di una autoconoscenza autentica. Il termine "autodeterminazione nazionale", col quale amano operare i rappresentanti di questo genere di nazionalismo, soprattutto quando appartengono a uno dei "popoli minori", è capace soltanto di indurre in errore. In effetti, in questo stato degli animi non c'è alcunché di "nazionale", né c'è alcuna "autodeterminazione", quindi non è affatto sorprendente che il "separatismo" tanto spesso si associa al socialismo, che comprende sempre elementi di cosmopolitismo e di internazionalismo.

Un altro aspetto del falso nazionalismo si manifesta nello sciovinismo militante. Qui tutto si riduce all'aspirazione di diffondere la lingua e la cultura del proprio popolo al maggior numero possibile di stranieri, estirpando in questi ultimi ogni originalità nazionale. La falsità di questo tipo di nazionalismo è chiara senza particolari spiegazioni. Infatti l'originalità di una cultura nazionale vale soltanto in quanto essa è in armonia con la fisionomia psichica dei suoi creatori e portatori. Non appena una cultura viene trasferita a un popolo con un'altra struttura psichica, tutto il senso della sua originalità scompare e la valutazione stessa

della cultura muta. Nell'ignorare questa correlazione di ogni data forma di cultura col suo determinato soggetto etnico consiste l'errore fondamentale di uno sciovinismo aggressivo. Questo sciovinismo, fondato sulla vanagloria e sulla negazione dell'equivalenza dei popoli e delle culture, insomma sull'autoesaltazione egocentrica, è impensabile nel caso di un'autentica autoconoscenza nazionale e quindi è anche l'opposto di un vero nazionalismo.

Si deve considerare come una forma particolare di falso nazionalismo anche quel tipo di conservatorismo culturale che artificialmente identifica l'originalità nazionale con qualche valore culturale o forma di vita già creati nel passato, e non ammette il loro mutamento anche quando hanno palesemente cessato di incarnare in modo soddisfacente la psiche nazionale. In questo caso, nello stesso modo che nel caso dello sciovinismo aggressivo, si ignora il vivo legame della cultura con la psiche dei suoi portatori in ogni momento e alla cultura si attribuisce un significato assoluto, indipendente dal suo rapporto col popolo: "non una cultura per un popolo, ma un popolo per una cultura". Così si elimina ancora una volta il senso logico e morale della originalità come correlato di una ininterrotta e incessante autoconoscenza nazionale.

Non è difficile vedere che tutti i tipi considerati di falso nazionalismo portano a conseguenze pratiche

disastrose per la cultura nazionale: il primo tipo porta alla spersonalizzazione nazionale, alla denazionalizzazione della cultura; il secondo alla perdita della purezza della razza dei portatori di una data cultura; il terzo alla stagnazione, foriera della morte.

S'intende che i singoli aspetti di falso nazionalismo da noi considerati possono unirsi tra loro in vari tipi misti. La loro caratteristica comune è che non si basano, in linea di principio, sull'autoconoscenza nazionale, nel senso sopra detto della parola. Ma anche le varietà di nazionalismo che sembrano partire dall'autoconoscenza nazionale e su di essa vogliono basare una cultura nazionale originale, non sempre sono autentiche. Il fatto è che assai spesso anche l'autoconoscenza viene intesa in modo troppo limitato e si effettua in modo sbagliato. Spesso un'autentica autoconoscenza è impedita da un'etichetta che un dato popolo, per una ragione o per l'altra, si è appiccicato addosso e alla quale, per qualche motivo, non vuole rinunciare. Così, per esempio, la direzione dell'attività culturale dei rumeni in notevole misura è condizionata dal fatto che essi si considerano un "popolo romano" perché, tra gli elementi dai quali si è creata la nazionalità rumena, in tempi molto lontani c'è stato un piccolo reparto di soldati romani. Allo stesso modo il nazionalismo greco contemporaneo, che in sostanza è un tipo misto di falso nazionalismo, aggrava questa sua falsità con

la concezione unilaterale che i greci hanno della loro propria origine: pur essendo in realtà una mescolanza di alcuni elementi etnici, che assieme ad altri popoli “balcanici” hanno percorso molte tappe comuni dell’evoluzione culturale, essi si considerano esclusivamente i discendenti dei greci antichi. Queste aberrazioni dipendono esclusivamente dal fatto che in tutti questi casi l’autoconoscenza non si effettua organicamente ed essa non è la fonte del dato nazionalismo, ma solo un tentativo di fondazione storica delle tendenze separatistiche e scioviniste di questo nazionalismo.

Per contrasto, l’osservazione dei diversi tipi di falso nazionalismo mette in risalto ciò che deve essere il vero nazionalismo. Scaturendo dall’autoconoscenza nazionale, esso è tutto basato sul riconoscimento della necessità di una cultura nazionale originale e pone la cultura come suo compito unico e supremo, valutando ogni fenomeno nel campo della politica estera e interna, ogni momento storico della vita di un dato popolo proprio dal punto di vista di questo compito principale. L’autoconoscenza gli conferisce un carattere di autosufficienza, impedendogli di imporre con la forza la data cultura nazionale originale ad altri popoli, oppure di imitare servilmente un altro popolo estraneo nello spirito, ma che per qualche motivo goda di prestigio in una determinata zona antropogeografica. Nei suoi rapporti con gli altri popoli, il vero nazionalista è privo

di ogni vanagloria o ambizione nazionali. Costruendo la sua concezione del mondo sull'autoconoscenza autosufficiente, egli sarà sempre, per principio, pacifico e tollerante nei riguardi di ogni altra autoconoscenza. Egli sarà estraneo a ogni segregazione nazionale artificiosa. Avendo penetrato, con grande chiarezza e pienezza, la psiche originale del suo popolo, egli coglierà con particolare sensibilità anche in ogni altro popolo tutti i tratti somiglianti ai suoi propri. E se un altro popolo è riuscito a incarnare con successo uno di questi tratti sotto forma di un determinato valore culturale, il vero nazionalista non ci penserà due volte a mutuare questo valore, adattandolo all'attrezzatura generale della sua cultura originale. Due popoli vicini per i loro caratteri nazionali, che vivono in contatto tra loro e siano entrambi guidati da veri nazionalisti, avranno inevitabilmente culture molto simili, proprio grazie a questo libero scambio dei valori culturali, accettabili per entrambe le parti. Ma questa unità culturale si differenzia pur tuttavia radicalmente dall'unità artificiale che è il risultato delle tendenze soggiogatrici di uno dei popoli conviventi.

Se alla luce di tutti questi ragionamenti cominciamo a osservare i tipi di nazionalismo *russo* finora esistenti, dovremo riconoscere che un vero nazionalismo nella Russia successiva a Pietro il Grande non c'è ancora stato. La maggior parte dei russi colti non vo-

levano assolutamente “essere se stessi”, ma volevano “essere veri europei”, e per il fatto che la Russia, nonostante tutto il suo desiderio, non ha potuto diventare un vero stato europeo, molti di noi hanno disprezzato la propria “patria arretrata”. Perciò la maggior parte dell'*intelligencija* russa, fino a pochissimo tempo fa, ha rifuggito ogni nazionalismo. Altri si chiamavano nazionalisti, ma in realtà con “nazionalismo” intendevano soltanto l’aspirazione allo stato di grande potenza, all’esteriore forza politica ed economica, a una brillante posizione internazionale della Russia, e per questi fini consideravano necessario un maggiore avvicinamento della cultura russa al modello europeo occidentale. Sullo stesso atteggiamento servile verso i modelli occidentali era basata, in alcuni “nazionalisti” russi, l’esigenza di una “russificazione” che si riduceva all’incoraggiamento della conversione all’ortodossia, all’introduzione forzata della lingua russa e alla sostituzione delle denominazioni geografiche non russe con quelle russe, più o meno goffe: tutto questo veniva fatto soltanto perché così, si diceva, facevano i tedeschi, e “i tedeschi sono popolo evoluto”. A volte questa aspirazione a essere nazionalisti perché anche i tedeschi lo sono, assumeva forme profondamente e sistematicamente ponderate. Poiché i tedeschi motivano la loro boria nazionalistica coi meriti della razza germanica nella creazione della cultura, anche i nostri

nazionalisti cercavano di parlare di un'originale cultura russa del xx secolo, gonfiando a dimensioni semi-cosmiche il significato di ogni creazione di un russo, o di un suddito russo, che in qualche misura deviasse dal modello europeo occidentale, e dichiarando quest'opera è un prezioso contributo del genio russo al tesoro della civiltà mondiale. Per accentuare il parallelo, come pendant al panromangermanesimo fu creato anche il "panslavismo", e alla Russia venne attribuita la missione di unificare tutti i popoli slavi "che percorrono la via del progresso mondiale" (cioè barattano la propria originalità col modello romanogermanico), affinché il mondo slavo (come concetto linguistico) potesse occupare il "debito", o persino "primario" posto nella "famiglia dei popoli civilizzati". Questa tendenza dello slavofilismo occidentalizzante, negli ultimi tempi prima della rivoluzione, in Russia era diventato di moda anche nei circoli dove prima la parola "nazionalismo" era considerata sconveniente.

Ma neppure il più vecchio slavofilismo può essere considerato come una pura forma di vero nazionalismo. In esso non è difficile rilevare tutti e tre i tipi di falso nazionalismo, dei quali abbiamo già parlato, e si noti che dapprima è prevalso il terzo tipo, in seguito il primo e il secondo. Si è sempre notata anche la tendenza a costruire il nazionalismo russo a immagine e somiglianza di quello romanogermanico. Grazie

a tutte queste proprietà il vecchio slavofilismo doveva inevitabilmente degenerare, nonostante che il suo punto di partenza fosse stato il sentimento dell'originalità e l'inizio dell'autoconoscenza nazionale. Questi elementi, evidentemente, erano piuttosto confusi e amorfi.

Quindi, il vero nazionalismo, che è interamente basato sull'autoconoscenza e pretende in nome dell'autoconoscenza la ricostruzione della cultura russa nello spirito dell'originalità, in Russia è stato finora patrimonio di singole personalità. Come corrente sociale non è ancora esistito. In futuro lo si dovrà creare. E proprio per questo è necessario quel totale rivolgimento nella coscienza dell'*intelligencija* russa, del quale abbiamo parlato all'inizio del presente articolo.

Il vertice e la base della cultura russa

Il fondamento etnografico della cultura russa

Ogni cultura differenziata comprende inevitabilmente due parti obbligatorie che possono essere metaforicamente chiamate il “vertice” e la “base” dell’edificio di una data cultura. Con “base” intendiamo il bagaglio di valori culturali con cui appagano i propri bisogni gli strati più ampi di una totalità nazionale, le cosiddette “masse popolari”. Poiché questi valori si creano all’interno delle masse popolari, essi sono relativamente elementari e non hanno l’impronta evidente della creazione individuale. Quando alcuni di essi passano dal “vertice” alla “base”, essi in virtù di questa emigrazione inevitabilmente si spersonalizzano e si semplificano un po’, conformandosi al generale contesto degli altri valori di origine esclusivamente “inferiore”. Alquanto diverso è il carattere del “vertice” dell’edificio culturale. I valori culturali degli strati inferiori sono lungi dal poter appagare ogni rappresentante di un dato popolo. Molti, non essendo appagati dalla forma di un determinato valore comune, cercano di perfezionarlo adattandolo ai propri gusti personali. Può succedere che, in questa forma mutata, il valore, per qualsivoglia motivo, risulti inaccessibile ad ampi strati della popolazione, mentre andrà a genio alle par-

ti della totalità nazionale che in essa occupano sotto qualche riguardo una posizione dominante. In questo caso il valore entra nel bagaglio del “vertice” della cultura. In tal modo i valori del “bagaglio superiore” sono creati o dalle parti dominanti di una totalità nazionale, o per queste parti, e rispondono a bisogni sempre più raffinati e a gusti sempre più esigenti. Di conseguenza essi sono relativamente sempre più complessi e meno elementari dei valori del bagaglio inferiore. Poiché, da un lato, come punto di partenza per la creazione di un determinato valore del bagaglio superiore può presentarsi un valore del bagaglio inferiore e, dall’altro, anche le masse popolari introducono costantemente nella loro vita quotidiana valori presi in prestito in una forma semplificata dal bagaglio superiore, si può dire che in una cultura normale tra il vertice e la base esistono sempre un certo scambio e una certa interazione. Questo scambio aumenta anche perché la parte dominante di una totalità nazionale non è una grandezza immutabile e costante. È “dominante” soltanto finché gode di “prestigio”, cioè è capace di suscitare l’imitazione, sia in senso diretto, sia nel senso dell’“imitazione simpatica”, cioè del rispetto e dell’obbedienza. Ma col passar del tempo il “prestigio” può essere perso e passare a un altro gruppo sociale, che prima apparteneva piuttosto alla base, e allora questa nuova aristocrazia porterà con sé al

vertice dell'edificio culturale molti valori del bagaglio inferiore.

Oltre a questa interazione culturale interna tra il vertice e la base, ciascuna delle parti di una determinata totalità culturale si alimenta anche di prestiti esterni, presi da culture straniere. E può succedere che la fonte straniera, dalla quale un determinato vertice attinge i valori culturali, non coincida con la fonte straniera che alimenta la corrispondente base. Se i valori presi in prestito non contraddicono la fisionomia psichica generale di una data totalità nazionale e durante l'assorbimento vengono organicamente rielaborati, allora, in virtù di una naturale interazione interna, tra il vertice e la base della cultura si stabilisce nuovamente una certa risultante. Ma questa risultante può anche mancare, nel qual caso tra il vertice e la base si verifica un distacco culturale e l'unità nazionale viene violata. Il che è sempre attestazione del fatto che la fonte dell'influsso straniero è troppo estranea alla data psicologia nazionale.

Riflettendo sulla cultura russa dobbiamo innanzitutto avere un'idea precisa del carattere etnografico della sua base e del suo vertice e avere una chiara nozione del legame delle sue parti con altre culture allo-gene.

L'elemento fondamentale che ha costituito la nazionalità russa è indubbiamente stato l'elemento slavo.

Della più remota fisionomia dei nostri antenati slavi possiamo farci un'idea soltanto in base ai dati linguistici. Come è noto, il "protoslavo", al quale risalgono tutte le lingue slave, è uno dei discendenti del "protoindoeuropeo" ricostruito dalla scienza mediante lo studio comparato di tutti i suoi discendenti. Già da tempo si è abbandonata l'idea che questo protoindoeuropeo fosse stato qualcosa di completamente omogeneo. Tutti i linguisti sono d'accordo nell'affermare che nella protolingua esistevano già differenze tra dialetti e col passar del tempo queste differenze, rafforzandosi sempre più, portarono allo sfaldamento definitivo della protolingua e trasformarono i suoi singoli dialetti in lingue autonome. Dire che il protoslavo è il discendente del protoindoeuropeo significa affermare che in quest'ultimo esisteva un particolare *dialetto* "protoslavo", trasformatosi col passar del tempo in una particolare *lingua* autonoma. Le peculiarità di questo dialetto protoslavo, che lo differenziavano e lo avvicinavano agli altri dialetti del protoindoeuropeo, possono essere ricostruite dalla scienza, e questo è appunto ciò che di più antico noi possiamo sapere degli antenati degli slavi. Tutto quello che sappiamo dei dialetti del proto-indoeuropeo ci permette di affermare che il dialetto protoslavo, assieme al "baltico"¹⁰ ad

¹⁰ Vengono chiamate lingue "baltiche" le lingue: lituana, lettone e prussiano-antico (estinto nel XVII secolo), tra loro affini.

esso più vicino, occupava una posizione intermedia. Nel Sud gli si avvicinavano dialetti illirici e prototraci, a noi molto poco noti. In Oriente il dialetto protoslavo era limitrofo a un gruppo molto omogeneo di dialetti protoindoiranici, accomunati da tutta una serie di particolari elementi di pronuncia, grammatica e lessico. Infine a occidente gli slavi confinavano con un gruppo di dialetti indoeuropei occidentali (protogermanico, protoitalico¹¹, e protoceltico), che costituivano un insieme molto meno omogeneo rispetto ai dialetti proto-indoiranici, ma tuttavia erano tra loro unificati da una serie di comuni tratti di pronuncia, grammatica e lessico.

Grazie alla loro posizione mediana i dialetti protoslavi in alcune particolarità si avvicinavano a quelli protoindoiranici, in altri a quelli indoeuropei occidentali, svolgendo a volte il ruolo di mediatori tra questi gruppi di idiomi indoeuropei. Dal punto di vista della pronuncia i dialetti protoslavi si collegavano a quelli protoindoiranici per alcuni cambiamenti generali delle consonanti, e a quelli indoeuropei occidentali forse soltanto per certe sfumature di pronuncia di alcune vocali. E poiché le consonanti, più delle vocali, colpiscono l'udito, si deve pensare che l'impressione generale esterna della lingua indoeuropea nella pronuncia

¹¹ Con "lingue italiche" si intendono, oltre al latino, alcune altre lingue della penisola appenninica, vicine al latino, tra cui le principali sono l'umbro e l'osco.

protoslava ricordava più la parlata orientale (protoindo-iranico) che quella occidentale. Dal punto di vista della grammatica non si era osservata una particolare vicinanza del dialetto protoslavo a quello protoindo-iranico. Ma anche al gruppo europeo occidentale i dialetti protoslavi si collegavano più per le perdite comuni di alcune vecchie categorie grammaticali o per la fusione di forme inizialmente distinte che per la creazione di nuove forme. In generale, per quel che riguarda la grammatica, i dialetti protoslavi assieme a quelli baltici ad essi più vicini, costituiscono un tipo del tutto particolare e originale.

Per determinare il rapporto tra lingue o dialetti vicini ha un'enorme importanza lo studio del lessico. Purtroppo per le epoche più remote siamo privi della possibilità obiettiva di distinguere le parole prese in prestito da quelle originariamente affini. Tuttavia a volte il prestito è meno probabile dell'affinità originaria. Osservando l'elenco di parole e di radici comuni agli slavi e agli indo-iranici e ignote alle altre lingue indoeuropee (tranne, in parte, quelle baltiche) troviamo delle preposizioni come quelle slave *kŭ*, *radi*, *bezŭ*, *sŭ* (in qualità di preposizione-prefisso), dei pronomi *ovŭ*, *onu*, *vŭši*, la congiunzione *a*, una particolare particella negativa *ni* (cfr. in particolare *nicito* – avestico: *naecit*), l'avverbio *javě*, la particella *bo*, che ovviamente appartengono al bagaglio delle parole originariamen-

te affini e non di quelle prese in prestito. Le parlate protoslave e baltiche non presentano una così dettagliata affinità con alcuno degli altri dialetti indoeuropei per quel che riguarda il bagaglio di simili parole non autonome, così caratteristiche e importanti per ogni lingua. Ciò permette di supporre un legame particolarmente stretto tra i dialetti protoslavi e protoindoiranici. Tra gli altri elementi lessicali comuni a questi due gruppi dialettali ci sono molte parole che per il loro significato potevano essere facilmente prese in prestito da un dialetto a un altro. Si tratta di parole molto caratteristiche. Molte di esse appartengono alla terminologia religiosa. Si citano di solito (seguendo il linguista francese A. Meillet) le parole slave *bogŭ*, *svjatŭ* (dove *ja* in russo deriva dalla “piccola ius”), *slovo* che si confrontano a *baga*, *spenta*, *sravah*, dell’antico iranico. È significativo che qui si ha una coincidenza proprio tra slavo e iranico (senza il concorso dell’indiano; le lingue baltiche di queste tre parole conoscono solo la seconda). Sarà qui opportuno ricordare che la parola indoeuropea *deiwos*, che in tutte le altre lingue significa “dio” (latino *deus*, antico indiano *devas*, antico irlandese *ty*, plurale *tiwar*, ecc.), nelle lingue slave e iraniche denota un essere mitologico maligno: avestico *daevo*, persiano moderno *dev* (cfr. *asmodev*), russo antico *divŭ* (nel *Canto della schiera d’Igor*), slavo meridionale *diva* “strega” *samodiva*, poi *divij*, *divŭ* “sel-

vaggio, barbaro”. Per gli iraniani questo cambiamento di significato di solito si spiega con la riforma di Zarathustra (Zoroastro), che, avendo riconosciuto unico vero dio Achura Mazdo (Oro-mazdo), dichiarò demoni tutti gli altri dei, cosicché il termine *daevo* prese il significato di “demonio”, mentre “dio” venne designato da altre parole (compreso *baga*). Si deve presumere che gli antenati degli slavi partecipavano in qualche modo a quell’evoluzione dei concetti religiosi che dai loro vicini orientali, i protoiranici, alla fine portò alla riforma di Zarathustra. Date queste condizioni, diventa del tutto verosimile l’ipotesi di Meillet circa l’identità del verbo slavo *věriti* con l’avestico *varayaiti*, che significa anch’esso “credere”, ma ha il significato originario di “scegliere”, poiché, secondo la dottrina di Zarathustra, il vero credente è colui che ha fatto la “scelta” giusta tra il dio buono (Ormazd) e quello cattivo (Ariman). Data questa affinità di terminologia religiosa tra dialetto protoslavo e protoindoiranico, acquistano una luce particolare anche alcune altre speciali coincidenze del lessico di entrambi i dialetti. Così, si ha che lo slavo *zovetŭ*, *zŭvati* ha un parallelo, oltre che nelle lingue baltiche, solo nell’indoiranico, dove il corrispondente verbo è particolarmente usato nel significato tecnico di “invocare dio”. Lo slavo *zŭdravŭ* (salute) ha un parallelo più o meno esatto solo nell’antico persiano: ricordiamo che la “salute” per lo più è ogget-

to di preghiere. Lo slavo *bojati sja*, oltre che nella lingua lituana si incontra solo nell'antico indiano: anche questa parola entra facilmente nel generale contesto della terminologia religiosa. Osservazioni interessanti nascono dalla riflessione sul fatto che lo slavo *šuj*) ("sinistro") trova un parallelo solo nelle lingue indoiraniche: l'atteggiamento superstizioso verso la parte sinistra è ben noto, così come l'abitudine di designare qualcosa di "terribile" con parole particolari (i cosiddetti "tabù lessicali"). In generale si può dire che tra le coincidenze speciali del lessico protoslavo con quello protoindoiranico i termini in qualche modo legati alle esperienze religiose costituiscono una percentuale molto alta.

Carattere del tutto diverso hanno le coincidenze speciali del protoslavo con l'indoeuropeo occidentale. Forse di queste coincidenze ce ne sono di più che nel protoindoiranico, ma tra loro, innanzitutto, non ci sono parole intime, come le congiunzioni, le preposizioni, ecc., che svolgono un ruolo così importante nella vita del linguaggio quotidiano. Prevalgono decisamente le parole col significato tecnico, aventi un rapporto con la vita economica: tra i sostantivi: *šemja*, *zrīno*, *brašino*, *lěcha*, *jablŭko*, *prasja*, *bobŭ*, *sekyra*, *šilo*, *trudŭ*; tra i verbi: *sějati*, *kovati*, *plesti*, *sěščĭ*, hanno degli esatti paralleli, oltre che nelle lingue baltiche, solo nelle lingue celtiche, italiche e germaniche. L'ag-

gettivo *dobrŭ* (tedesco *tapfer*, latino *faber* dall'indoeuropeo *dhabros*) inizialmente era privo dell'accezione etica e significava una "virtù" puramente tecnica, l'abilità e l'adattamento a un determinato lavoro. Hanno un sapore di antica vita sociale le parole *gostĭ* (tedesco *gast*, latino *hostis*) *měna*, *dlŭgŭ*, conosciute solo da slavi, italici e germani, e forse la parola *dělu* (*delit'* "dividere", *udel* "destino", *nadel* "lotto") che ha un esatto parallelo soltanto sul terreno germanico (tedesco *Teil*). Le altre parole che si trovano solo tra gli slavi e gli indoeuropei occidentali sono meno caratteristiche poiché designano oggetti della natura esterna e la loro comunanza si spiega con le condizioni geografiche generali [*more*, *mŭchu*, *drozdu osa*, *srišeniĭ*, *eľicha*, *iva*, *sěverŭ*] o parti del corpo (*ljadveja*, *brada*); entrambe queste categorie sono rappresentate anche nel bagaglio delle coincidenze slavo-indoiraniche (slavo *gora* – avestico *gairi*, indiano antico *giri*; slavo *griva*, *usta*, *vlasŭ*, indiano antico *griva* "collo", *oshtha* "bocca", avestico *varesa* "capello").

È assai probabile che i dialetti protoslavi, oltre ai legami con l'Oriente e l'Occidente, avessero anche legami particolari col Meridione, coi dialetti prototracico e protoillirico, in ogni caso col dialetto dal quale più tardi si sviluppò l'albanese. Purtroppo l'albanese, così come ci è pervenuto, è una lingua fortemente mescolata: nel suo lessico c'è una netta prevalenza degli

elementi stranieri (romani, greci turchi e neoslavi) su quelli autoctoni, di cui è rimasto un ridottissimo numero. Le lingue degli antichi traci e illirici sono quasi completamente sconosciute. Non sappiamo quindi nulla di preciso sul carattere del legame dei dialetti protoslavi con i loro vicini meridionali.

Verso la fine dell'epoca indoeuropea, cioè verso il momento in cui il dialetto protoslavo si isolò in lingua autonoma, gli slavi dovettero scegliere tra gli orientamenti del loro legame con l'Oriente, il Meridione e l'Occidente. Abbiamo visto che gli slavi si protendevano con l'"anima" verso gli indoiranici e con il "corpo", in virtù delle condizioni geografiche e di vita materiale, verso gli indoeuropei occidentali. Nei primi tempi successivi al definitivo isolamento del protoslavo dagli altri rami della famiglia indoeuropea gli antenati degli slavi ancora piuttosto a lui legati continuarono a sentire una forte influenza degli indoeuropei occidentali, ormai definitivamente divisi in tre entità linguistiche: i germani, i celti e gli italici (più tardi i romanzi). I più antichi elementi germani e romanzi, entrati nel protoslavo, secondo le categorie di significato alle quali appartengono, non si differenziano affatto da elementi lessicali che anche prima i dialetti protoslavi avevano in comune con i protoindoeuropei occidentali. Si tratta soprattutto di oggetti della vita economica, di termini che si riferiscono al commercio e alla vita statale

e, infine, di nomi di armi. Più tardi, a queste parole si uniscono anche i termini della religione cristiana, giunti inizialmente agli slavi per via alquanto indiretta, dai greci e romani attraverso i germani (*criky, postŭ*) o attraverso i romanzi (*križi, kristŭ, koumŭ*) e, più tardi ancora, direttamente dai greci.

Infine, finita quest'epoca di unità slava, gli slavi si dividono in gruppi più piccoli: occidentale, meridionale e orientale, ciascuno dei quali sembra incarnare un particolare "orientamento".

La fisionomia culturale degli slavi era quindi stata prestabilita fin dall'inizio, quando ancora gli antenati degli slavi erano soltanto una parte della massa generale degli indoeuropei e parlavano ancora un dialetto del protoindoeuropeo comune. Già allora la posizione mediana di queste stirpi suscitava in esse la tendenza a legarsi con l'Oriente, con l'Occidente e col Meridione. Più tardi queste tendenze si sono differenziate con la differenziazione dello stesso mondo slavo e di conseguenza ognuna delle ramificazioni degli slavi ha conservato *una di queste tendenze*.

Gli slavi occidentali si sono affiancati al mondo romanogermanico. È vero d'altronde che questo mondo non li considerava dei membri a pieno diritto della sua famiglia. Gli slavi occidentali subivano la germanizzazione e lo sterminio. Una volta questi slavi occupavano tutta la metà orientale dell'odierna Ger-

mania fino all'Elba e a Fulda (nell'Assia); ora di tutta questa massa di slavi occidentali sono rimasti soltanto la Polonia, la Boemia e una piccola isola di lusaziani circondata dai tedeschi. Eppure, nonostante questa poco invidiabile posizione degli slavi occidentali nel mondo romanogermanico e benché in esso li si considerasse quasi come estranei, essi assimilarono in un modo abbastanza organico la cultura romanogermanica e, secondo le loro forze, presero parte al suo sviluppo. Alla rivoluzione intellettuale, che segnò l'inizio della cosiddetta "storia moderna" del mondo romanogermanico, contribuì in notevole misura l'attività di due slavi occidentali, il ceco Jan Hus e il polacco Nicolò Copernico.

Gli slavi meridionali entrarono nell'area di influenza di Bisanzio e, assieme alle altre stirpi della penisola balcanica, presero parte alla creazione della peculiare "cultura balcanica", ellenistica ai suoi vertici e, alla base, non passibile di una definizione etnologica più precisa, in quanto il ruolo dei singoli elementi etnici che l'hanno creata non è ancora stato sufficientemente studiato. L'assimilazione dello spirito della cultura bizantina anche qui si è svolto in modo organico, almeno fino all'inizio delle velleità sciovinistiche dei "fanarioti" greci (ormai all'epoca del dominio turco), che volevano sostituire questa assimilazione organica e la libera collaborazione con una subordinazione meccanica.

Negli slavi orientali gli orientamenti culturali avevano un carattere molto meno definito. Non avendo contatti diretti con alcuno dei focolai della cultura indoeuropea¹², potevano scegliere liberamente tra l'“occidente” romano-germanico e Bisanzio, prendendo conoscenza di entrambi soprattutto attraverso la mediazione slava. La scelta venne fatta a favore di Bisanzio e inizialmente dette ottimi risultati. Sul terreno russo la cultura bizantina si sviluppava e si arricchiva. Tutto ciò che veniva preso da Bisanzio era organicamente assimilato e serviva da modello per una creazione che adattava tutti questi elementi alle esigenze della psicologia nazionale. Ciò riguarda soprattutto la sfera della cultura spirituale, l'arte e la vita religiosa. Invece tutto ciò che veniva preso dall'“Occidente” non era organicamente assimilato e non ispirava la creatività nazionale. Le merci occidentali erano importate e acquistate ma non riprodotte. I maestri artigiani venivano richiesti ma non per insegnare ai russi, bensì per eseguire ordinazioni. A volte si traducevano libri, ma questi non provocavano un corrispondente sviluppo della letteratura nazionale. Naturalmente, ci riferiamo soltanto ai tratti generali e non ai particolari. Vi

¹² Le stirpi iraniche settentrionali (scito-sarmatiche), che un tempo vivevano nella Russia meridionale, ben presto scomparvero, in parte assimilandosi con gli slavi orientali e in parte sloggiate o assorbite dai nomadi turchi. Gli ultimi resti di queste stirpi scito-sarmatiche sono i moderni osseti.

furono, ovviamente, moltissime eccezioni alla regola generale, ma non v'è dubbio che, in generale, tutto il bizantino fosse assimilato in Russia più facilmente e più organicamente di tutto l'occidentale. Sarebbe vano spiegare tutto ciò soltanto con il misoneismo superstizioso. In questa stessa "superstizione" c'erano un istintivo senso di ripulsione verso lo spirito romanogermanico e la coscienza della propria incapacità di creare in tale spirito. Sotto questo aspetto gli slavi orientali erano i veri discendenti dei loro preistorici antenati, di quei portatori del dialetto protoslavo della protolingua indoeuropea che, come dimostra lo studio del lessico, non sentivano un'affinità spirituale con gli indoeuropei occidentali e dal punto di vista spirituale si indirizzavano verso l'Oriente. Negli slavi occidentali questa peculiarità psichica fu soffocata dal lungo diretto contatto con i germani, mentre negli orientali si accentuò, in parte forse grazie alla mescolanza antropologica con gli ugro-finnici e i turchi.

Ma questo stato di cose cambiò bruscamente grazie alla riforma di Pietro il Grande. Dal momento di questa riforma i russi dovettero compenetrarsi dello spirito romanogermanico e creare in tale spirito. Da quanto si è detto è chiaro che i russi erano organicamente incapaci di assolvere rapidamente questo compito. E in effetti, se prima di Pietro il Grande la Russia si poteva considerare per la sua cultura quasi la più do-

tata e feconda continuatrice di Bisanzio, dopo Pietro il Grande, scelta la via dell'“orientamento” romanogermanico, essa si era ritrovata alla coda della cultura europea, ai margini della civiltà. Alcuni essenziali fattori dinamici della cultura spirituale europea (per esempio, la coscienza giuridica europea) erano male assimilati dal vertice russo, mentre dal popolo non erano assimilati affatto. L'assenza di alcune facoltà psicologiche, di primaria importanza per i romanogermanici, si faceva sentire a ogni passo. Perciò il numero di apporti reali del genio russo nel “fondo aureo della civiltà europea” è rimasto irrilevante rispetto alla massa di valori culturali stranieri, ininterrottamente trapiantati in modo meccanico sul suolo russo. In Russia si facevano ripetuti tentativi; soprattutto nella sfera della cultura spirituale, di rielaborare organicamente i valori culturali romanogermanici e di manifestare una creatività individuale originale nel l'ambito di una forma europea. Ma soltanto personalità sommamente geniali riuscivano a creare entro questo ambito valori accettabili non soltanto alla Russia ma anche all'“Occidente”, mentre la semplice e quasi meccanica imitazione e mutua-zione era sempre evidente e del tutto preponderante. Si deve notare che quando un genio o un talento russo cercava, restando nell'ambito della cultura europea, di creare qualcosa di specificamente nazionale, per lo più introduceva nella sua creazione l'elemento

bizantino, “russo” o “orientale” (specialmente in musica) estraneo al mondo romanogermanico. Per questo l'autentico romanogermanico accoglierà la creazione russa come qualcosa di esotico che può essere ammirato da lontano senza fondersi con esso e senza parteciparvi intimamente. Nello stesso tempo, dal punto di vista dell'autentica originalità, anche questo valore eterogeneo non è del tutto accettabile e un russo sensibile vi percepisce sempre una certa falsità. Falsità che in parte deriva da un'errata concezione dell'elemento russo (“du russe”), in parte dalla discordanza tra forma e contenuto.

In fin dei conti, nonostante tutti gli sforzi dell'*intelligencija* russa (nel senso lato di questa parola), restano incolmate e tutt'ora aperte le due voragini scavate da Pietro il Grande: una tra la Rus' “prepetrina” e la Russia “post-petrina”, l'altra tra il popolo e le classi colte. Persino l'anima sensibile dei grandi artisti non fu capace di gettare un ponte attraverso queste voragini, e la musica di Rimskij-Korsakov si differenzia pur sempre in modo radicale dalla vera canzone russa, così come la pittura di Vasnecov e di Nesterov dalla vera icona russa.

Così stanno le cose col piano superiore dell'edificio della cultura russa. Il vertice culturale russo ha sempre vissuto delle tradizioni culturali, recepite dapprima da Bisanzio e poi dall'Occidente romanogermani-

co, rielabora do più o meno organicamente queste tradizioni. È vero che le tradizioni straniere rielaborate dal vertice penetravano anche nella base, nel popolo. Con particolare forza sono penetrate nelle masse popolari le tradizioni dell'ortodossia orientale bizantina, conferendo a tutta la vita spirituale del popolo un tono particolare, ma questa ortodossia orientale, entrata in contatto con l'elemento popolare russo, si trasformò talmente che i suoi caratteri specificatamente bizantini si sono fortemente offuscati. La penetrazione della cultura occidentale nella massa del popolo è stata molto più debole e non ha sfiorato le profondità dell'anima popolare. Perciò la recezione della cultura romano-germanica ha determinato tra il primo e l'ultimo piano dell'edificio della cultura russa una sproporzione radicale quale non esisteva quando il vertice recepiva la cultura bizantina. Ma la fisionomia culturale ed etnografica dell'elemento popolare russo non si esaurisce nelle tradizioni bizantine e romanogermaniche. Nella società russa colta è convinzione diffusa che i tratti originali di questa fisionomia sono "slavi". Ciò non è vero. La cultura (nel senso del comune bagaglio dei valori culturali che appagano i bisogni materiali e spirituali di un dato ambiente), di cui il popolo russo è sempre vissuto, dal punto di vista etnografico rappresenta un'entità del tutto particolare, che non può essere inclusa totalmente in un gruppo più vasto di culture

o in una zona culturale. In complesso, questa cultura è essa stessa una “zona” particolare, della quale, oltre ai russi, fanno parte anche “allogeni” ugro-finnici, insieme ai turchi del bacino del Volga. Con impercettibili gradualità questa cultura a est e a sud-est sconfinava nella cultura della “steppa” (turco-mongolica) e attraverso questa si collega con le culture dell’Asia. Anche a occidente si ha un passaggio graduale (attraverso i bielorusi e gli ucraini) alla cultura degli slavi occidentali, che sconfinava in quella romanogermanica, e alla cultura “balcanica”. Ma questo legame con le culture slave non è poi tanto forte ed è controbilanciato dai forti legami con l’“Oriente”. Su tutta una serie di questioni la cultura popolare russa si affianca proprio all’Oriente, cosicché il confine tra “Oriente” e “Occidente” a volte passa proprio tra i russi e gli slavi, mentre a volte tra gli slavi meridionali e i russi c’è convergenza non perché gli uni e gli altri siano slavi ma perché entrambi hanno subito una forte influenza turca.

Questa peculiarità dell’elemento russo si manifesta con evidenza nella creazione artistica popolare. Gran parte delle canzoni popolari russe (comprese quelle molto antiche, rituali e nuziali) sono composte secondo la cosiddetta gamma “pentatonale” o “indocinese”, cioè su una scala armonica maggiore col salto del quarto e del settimo tono¹³. Questa gamma esiste (e in qua-

¹³ Per i lettori che non conoscono la teoria musicale diremo che

lità di unica) tra le popolazioni turche del bacino del Volga e del Kama, poi tra i baschiri, i “tatari” siberiani, i turchi del Turkestan russo e cinese e tutti i mongoli. Con ogni probabilità questa gamma un tempo esisteva anche in Cina: almeno la teoria musicale cinese presuppone la sua esistenza, e la notazione che si usa in Cina è basata su di essa¹⁴. Nel Siam, in Birmania, in Cambogia e in Indocina esiste tuttora. Quindi, in questo caso abbiamo una linea ininterrotta che viene dall’Oriente. Questa linea si spezza tra i russi. Tra gli ucraini la gamma pentatonale si trova solo in rarissime canzoni antiche, tra gli altri slavi si registrano solo singoli casi del suo uso, tra i romanzi e i germanici non esiste affatto e solo all’estremo Nord-ovest europeo essa ritorna di nuovo tra i celti britannici (scozzesi, irlandesi, bretoni). Dal punto di vista ritmico, anche il canto russo si differenzia sostanzialmente non solo da quello romanogermanico ma anche da quelli slavi, almeno per la totale assenza dei ritmi ternari (i ritmi del valzer o della mazurka). Dall’Asia il canto russo si differenzia per il fatto che la maggior parte degli “asiatici”

questa gamma si ottiene battendo i tasti “neri” del pianoforte. Tra le opere “colte”, note al pubblico russo, composte in questa gamma si può indicare la romanza di Rachmanino *Siren’* [*Il lilla*].

¹⁴ Nell’esecuzione, tuttavia, si ha una trasposizione in conseguenza della quale si ottiene una gamma in quattro toni. Per esempio, la melodia è “composta” nella gamma do-re-mi-sol-la, ma nell’esecuzione al posto di sol e di la si prende il bemolle, per il “sol” un’ottava più su che per il “la”.

cantano all'unisono. Ma il canto russo da questo punto di vista rappresenta un elemento di passaggio: le voci del coro russo sono polifoniche, le canzoni unisone non sono rare, e il "solista" in certe categorie delle canzoni corali è addirittura obbligatorio.

Anche un altro genere di "arte ritmica" presenta la stessa originalità: la danza. Le danze romanogermaniche si distinguono per la presenza obbligatoria della coppia del "cavaliere" e della "dama", che ballano contemporaneamente e si tengono l'un l'altro, il che dà loro la possibilità di creare movimenti ritmici con le sole gambe, movimenti ("pas") che sono uguali nel "cavaliere" e nella "dama". Nelle danze russe non c'è nulla di simile. La coppia non è obbligatoria e anche là dove ballano in due, questi due non appartengono necessariamente a sessi diversi e possono ballare anche non contemporaneamente, ma a turno, in ogni caso senza tenersi per mano l'un l'altro. Grazie a ciò i movimenti ritmici possono essere creati non con le sole gambe ma anche con le braccia e con le spalle. Negli uomini i movimenti delle gambe sono diversi da quelli delle donne, e si caratterizzano per i passi di punta e di tacco. Si osserva la tendenza a tenere la testa immobile, soprattutto nelle donne. I movimenti degli uomini non sono stabiliti in modo preciso e si lascia largo spazio all'improvvisazione nell'ambito di un determinato ritmo; i movimenti delle donne rappre-

sentano una andatura stilizzata. Il motivo della danza è una breve frase musicale, il cui ritmo è abbastanza scandito, ma permette di elaborare molte variazioni. Tutte queste peculiarità si trovano anche tra i finni orientali, i turchi, i mongoli, i caucasici (nel Caucaso settentrionale ci sono anche danze a coppia, nelle quali i ballerini si tengono l'un l'altro), e tra molti altri asiatici¹⁵. Le danze russo-asiatiche – a differenza delle danze romano-germaniche nelle quali il costante contatto del cavaliere con la dama, data la povertà di mezzi tecnici della danza stessa, conferisce un certo carattere sessuale – hanno piuttosto un carattere di contesa nell'abilità e nella disciplina ritmica del corpo. La partecipazione del pubblico, che batte istintivamente i piedi, fischia e lancia urla, aumenta ancor di più il *pathos* ritmico. In Europa solo gli spagnoli hanno qualcosa di simile, ma con ogni probabilità anche da loro ciò si spiega con l'influenza "orientale" (mauritaniana e tzigana). Per quel che riguarda gli slavi, essi nell'arte coreografica non si affiancano alla Russia; soltanto la bulgara "rucenica" riproduce fino a un cer-

¹⁵ Oltre alle danze "soliste" del tipo sopradescritto, i russi conoscono anche il tipo di danza corale. Tuttavia quest'ultimo tipo ha tra i russi tutt'altro aspetto che tra gli slavi, i romanogermanici e alcuni popoli orientali. A rigore di termini, il girotondo russo non è una "danza" nel vero senso della parola, poiché i suoi partecipanti non creano alcun "passo di danza" e non muovono i piedi necessariamente "a tempo" di musica. È piuttosto una sorta di "gioco" o di azione rituale nella quale il canto corale ha il ruolo principale.

to punto il genere russo-asiatico, indubbiamente sotto l'influenza "orientale".

Nel campo dell'ornamento (l'intaglio, il ricamo) la cultura popolare russa ha un suo stile originale che attraverso gli ucraini si collega ai Balcani, e attraverso gli ugro-finni all'Oriente. In questo campo probabilmente si avevano delle influenze incrociate piuttosto complesse, che si devono ancora chiarire con l'analisi scientifica. Purtroppo la scienza dell'ornamento non è ancora uscita dallo stato embrionale e non ha elaborato metodi utili di classificazione atti a stabilire una parentela obiettiva dei vari ornamenti tra loro. Non è quindi possibile determinare in che cosa propriamente consista la differenza dell'ornamento russo da quello slavo-occidentale e romanogermanico, benché questa differenza si avverta in modo abbastanza netto.

Nel campo della letteratura popolare i russi sono del tutto originali. Lo stile della fiaba russa non trova paralleli né tra i romanogermanici, né tra gli slavi, ma ha analogie tra i turchi e i caucasici. Le fiabe finno-orientali, dal punto di vista dello stile, sono completamente sotto l'influenza russa. L'epos russo è legato per i suoi soggetti all'Oriente "turanide" e a Bisanzio e in parte al mondo romanogermanico. Ma per la forma è del tutto originale e comunque non manifesta alcuna caratteristica "occidentale". Per quel che riguarda l'aspetto formale si può parlare soltanto di un le-

game piuttosto debole col mondo balcanico slavo e di un legame piuttosto forte con l'epos dell'“orda” della steppa.

Della cultura materiale del popolo russo si può soltanto dire che esso, naturalmente, si differenzia molto dalla cultura dei nomadi della steppa e che è piuttosto legata alle culture slave occidentali e meridionali. Ma non v'è dubbio che nei riguardi della cultura materiale la maggior parte dei popoli finnici (tranne quelli erranti e nomadi) costituiscono con i russi un'entità unitaria. Purtroppo finora sono state fatte pochissime ricerche etnografiche dettagliate nel campo dei singoli aspetti della vita materiale popolare russa. Hanno avuto la prevalenza i lavori dilettantistici. Dobbiamo ammettere, a nostro disdoro, che la cultura materiale degli allogeni finni, grazie soprattutto alle fatiche degli etnologi finlandesi, è stata studiata molto meglio. Il ruolo degli elementi ugro-finnico e slavo orientale nella creazione del tipo di cultura che può essere denominato russo-finnico, non è ancora del tutto chiarito. Si presume che nel campo della tecnica della pesca a esercitare un influsso fossero gli ugro-finni e nel campo della costruzione dell'abitazione, gli slavi orientali. Nell'abbigliamento russo-finnico ci sono dei tratti caratteristici comuni (le scarpe di scorza di taglio, la camicia alla russa, le acconciature femminili) sconosciuti ai romanogermanici e agli slavi (le scarpe di scorza di

tiglio si trovano tra i lituani). Ma l'origine di tutti questi elementi non si può ancora ritenere del tutto chiarita.

In tal modo, dal punto di vista etnografico, il popolo russo non è soltanto rappresentante del "mondo slavo". I russi con gli ugro-finni e con i turchi della Volga costituiscono una zona culturale particolare, che ha legami col mondo slavo e con l'Oriente "turanide", ed è difficile dire quale di questi legami sia più saldo e più forte. Il legame dei russi con i "turanidi" non è consolidato etnograficamente soltanto, bensì anche antropologicamente, poiché nelle vene russe indubbiamente scorre, oltre a quello slavo e ugro-finnico, anche sangue turco. Nel carattere popolare dei russi senza dubbio ci sono punti di contatto con l'"Oriente turanide". La fraternizzazione e comprensione reciproca, che si instaura tanto facilmente tra noi e questi "asiatici", si basa su questi fili invisibili di simpatia razziale. D'altronde il carattere nazionale russo si differenzia in modo abbastanza forte sia da quello ugro-finnico che da quello turco, ma nello stesso tempo non assomiglia affatto al carattere nazionale degli altri slavi. Molti tratti che il popolo russo apprezza molto in se stesso non hanno alcun equivalente nella fisionomia morale slava. L'inclinazione alla meditazione e l'attaccamento ai riti, che caratterizzano la devozione russa, formalmente si basano sulle tradizioni bizantine, ma ciò nonostante sono del tutto estranee agli altri slavi ortodossi

e legano la Russia piuttosto all'Oriente non ortodosso. La "sfrenatezza", apprezzata dal popolo russo nei suoi eroi, è una virtù puramente steppica, compresa dai turchi, ma non compresa né dai romanogermanici né dagli slavi.

L'originalità della fisionomia psicologica ed etnografica dell'elemento popolare russo deve essere presa in considerazione ogni qualvolta si voglia costruire una nuova cultura russa. Infatti questo elemento è chiamato a costituire il piano inferiore dell'edificio della cultura russa, e perché questo edificio sia solido bisogna che la parte superiore della costruzione corrisponda a quella inferiore e che tra il vertice e la base non ci sia una sfasatura o una frattura di fondo. Finché l'edificio della cultura russa era coronato dalla cupola bizantina, questa stabilità c'era. Ma da quando la cupola ha cominciato a essere sostituita dal piano superiore della costruzione romanogermanica, si è persa ogni stabilità e proporzionalità delle parti dell'edificio, il vertice ha cominciato a incrinarsi sempre di più ed infine è crollato, e noi, intellettuali russi, che abbiamo sprecato tanta fatica e tante forze per puntellare il tetto romanogermanico, cadente dalle pareti russe e mal adattato ad esse, contempliamo sbalorditi queste gigantesche rovine e pensiamo a come costruire ancora un tetto nuovo, sempre dello stesso modello romanogermanico. Bisogna rifiutare decisamente que-

sti progetti. Per basarsi saldamente sul terreno russo il vertice della cultura russa in ogni caso non deve essere specificatamente romanogermanico. Un ritorno alle tradizioni bizantine è, naturalmente, impossibile. È vero che l'unico angolo della vita russa, la parte dell'edificio della cultura russa dove le tradizioni bizantine non sono state completamente eliminate dall'"europeizzazione", la Chiesa ortodossa russa, si è rivelata straordinariamente vitale e durante il crollo generale non solo non è crollata, ma ha di nuovo ripresa la sua antica forma, ristrutturandosi ancora secondo il modello ereditato da Bisanzio. Forse in futuro l'elemento bizantino della cultura russa, basandosi proprio sulla tradizione religiosa, addirittura si rafforzerà. Ma pensare alla completa ristrutturazione della vita russa sulla base dei vecchi principi bizantini nella loro forma pura, non è, naturalmente, possibile. E non soltanto perché due secoli e mezzo di europeizzazione intensa non sono passati per la Russia senza lasciar tracce, ma anche perché persino nel XVII secolo, quando il patriarca Nikon volle rafforzare l'elemento bizantino della vita russa e avvicinare la religiosità russa al suo modello bizantino, questo modello era già percepito da gran parte del popolo russo come qualcosa di straniero, e provocò uno scisma. Più tardi questo scisma rivolse la punta della sua protesta contro l'europeizzazione. Da allora nello scisma rus-

so si incarna l'aspirazione dell'elemento popolare russo alla cultura originale, diretta, forse, su una strada sbagliata e condannata in anticipo all'insuccesso, per il fatto che ha solo la base ma non il vertice culturale. Ma sulle vie dello scisma si sente pur tuttavia la manifestazione di un sano istinto nazionale dell'elemento russo, che protesta contro un vertice culturale estraneo che gli è stato sovrapposto in modo artificiale. Anche per questo è molto significativo il fatto che Emel'jan Pugačëv, impugnando la bandiera della "vecchia credenza" che rifiutava gli "immondi latini e luterani", non trovava niente di biasimevole nell'unione con i baschiri e con gli altri rappresentanti non solo dell'Oriente eteroslavo ma anche di quello eterodosso turanide.

In queste simpatie e antipatie subconscie dell'elemento popolare russo, si devono attingere le direttive per la costruzione dell'edificio della cultura russa. Noi professiamo l'ortodossia orientale, e questa ortodossia, conformemente alle proprietà della nostra psiche nazionale, deve occupare nella nostra cultura la posizione preminente, influenzando molti aspetti della vita russa. Da Bisanzio abbiamo ricevuto, assieme alla fede, molte tradizioni culturali, che nell'antichità abbiamo saputo sviluppare creativamente e adattare alle nostre, russe. Il lavoro in questa direzione può continuare. Ma le cose non si esauriscono qui. Non si può

racchiudere tutto entro la sfera bizantina. Non siamo bizantini, ma russi, e affinché la cultura russa diventi completamente “nostra” bisogna che sia più strettamente legata all’originale fisionomia psicologica ed etnografica dell’elemento popolare russo. E qui bisogna tener conto delle proprietà particolari di questa fisionomia. Si è detto a lungo che la missione storica della Russia consiste nell’unificazione dei nostri “fratelli” slavi. Ma di solito si è dimenticato che i nostri “fratelli” (se non per la lingua e per la fede almeno per sangue, carattere e cultura) sono non soltanto gli slavi, ma anche i turanidi, e che la Russia, di fatto, ha riunito sotto l’ala del suo ordinamento statale gran parte dell’“Oriente turanide”. I tentativi di cristianizzare questi “allogeni” sono stati finora poco fruttuosi. E quindi affinché il vertice della cultura russa sia in conformità con la posizione particolare della zona etnografica dell’elemento russo è necessario che la cultura russa non si esaurisca nell’ortodossia orientale, ma che manifesti anche quei tratti del suo elemento popolare fondamentale che sono in grado di unire in una totalità culturale stirpi diverse, storicamente legate al destino del popolo russo. Questo non significa, naturalmente, che le scarpe di scorza diiglio e la gamma pentatonale debbano per forza diventare patrimonio imprescindibile del vertice della cultura russa. Predire e prescrivere le forme concrete della cultura russa che ha da

nascere è, in generale, impossibile. Tuttavia la differenza tra il vertice e la base deve essere determinata non dalla propensione verso due zone etnografiche diverse, ma dal grado di elaborazione e specificazione culturale degli elementi di una cultura unitaria. La cultura russa, nel senso del compimento dell'edificio culturale, deve crescere organicamente dal fondamento dell'elemento russo.

Trubeckoj e la nascita dell'eurasismo

di Aldo Ferrari

L'ideologia russa e la storia universale

L'Europa e l'umanità di Nikolaj Trubeckoj (1890-1938) è un testo fondamentale della cultura russa. Riproporne oggi la traduzione curata da Olga Strada nel 1982 per la casa editrice Einaudi costituisce un contributo importante alla comprensione di alcuni dei temi più importanti dell'autocoscienza russa moderna. Quest'opera tratta infatti con grande originalità e passione il rapporto tra l'Europa e la storia universale, una questione assolutamente centrale per la Russia. Questo paese, infatti, è stato il primo al mondo a porsi volontariamente sulla via dell'uropeizzazione, in particolare a partire dalle riforme di Pietro il Grande¹⁶. Da allora e sino ad oggi tale processo è stato tormentato e sostanzialmente incompiuto. Gran parte delle energie intellettuali russe è stata spesa in effetti per produrre appassionate critiche della pretesa europea di costituire l'ultima parola della civiltà mondiale, mentre

¹⁶ Si veda al riguardo A. Ferrari, *L'Europa, la Russia, il Mondo*, in Id., *Il Grande Paese. Studi sulla storia e la cultura russe*, Milano 2022, pp. 13-26.

in seguito alla rivoluzione del 1917 la Russia/URSS ha costituito un modello ideologico e geopolitico alternativo a quello dell'Occidente.

In un libro apparso quando l'URSS era sull'orlo del crollo, Vittorio Strada definì efficacemente "ideologia russa" l'insieme delle tendenze di vario orientamento caratterizzate dalla volontà di indirizzare la Russia su un cammino autonomo, fondato sulle sue proprie basi storiche, geografiche e sociali invece che sull'imitazione dei modelli occidentali¹⁷. Se il concetto di arretratezza è la chiave interpretativa della maggior parte degli studiosi occidentali, ma anche degli occidentalisti russi, l'ideologia russa pone invece la questione dell'identità storica della Russia sul terreno della specificità.

Nell'ambito di questa "ideologia russa", oltre al movimento slavofilo¹⁸, è di particolare interesse lo svi-

¹⁷ Cfr. V. Strada, *La questione russa. Identità e destino*, Venezia 1991, pp. 40-41.

¹⁸ Tra gli studi più validi sullo slavofilismo ricordiamo N. Riasanovsky, *Russia and the West in the teaching of the slavophiles*, Cambridge (Ma.) 1952; A. Walicki, *Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, cit.; Ju. Z. Jankovskij, *Patriarchal'no-dvorjanskaja utopija (Un'utopia patriarcal-nobiliare)*, Moskva 1981; N. I. Cimbaev, *Slavjanofil'stvo. Iz istorii russkoj obščestvenno-političeskoj mysli XIX veka (Lo slavofilismo. Dalla storia del pensiero politico-sociale del XIX secolo)*, Moskva 1986; B. F. Egorov, V. A. Kotel'nikov, Ju. V. Stennik (a cura di), *Slavjanofil'stvo i sovremennost'. Sbornik stat'ej (Slavofilismo e modernità. Raccolta di saggi)*, Sankt Peterburg 1994. In *Le origini intellettuali del leninismo* (tr. it. Firenze 1978, soprattutto

luppo al suo interno di una visione della storia universale come pluralità di civiltà autonome, non riconducibili ad un unico modello, in particolare a quello occidentale. Questa concezione della storia inizia con pensatori ottocenteschi come Nikolaj Danilevskij (1822-1885) e Konstantin Leont'ev (1831-1891)¹⁹.

In *La Russia e l'Europa. Uno sguardo sui rapporti culturali e politici del mondo slavo con quello romano-germanico* (*Rossija i Evropa. Vzgljad na kul'turnye i političeskie otnošenija slavjanskogo mira k germano-romanskomu*, 1871), un'opera che anticipa ampiamente le tesi novecentesche di Spengler e Toynbee, Nikolaj Danilevskij (1822-1885)²⁰ negò con forza

pp. 47-67) A. Besançon ha fornito una brillante ma esasperata interpretazione dello slavofilismo, vedendovi non solo una russificazione del conservatorismo romantico tedesco, ma anche una filosofia gnostica della storia non estranea alla genealogia rivoluzionaria.

¹⁹ Su questi autori rimando al mio studio *La foresta e la steppa. Il mito dell'Eurasia nella cultura russa*, Milano 2003, pp. 86-87 e 116-118.

²⁰ Su questa figura si veda la monografia di R. E. MacMaster, *Danilevskij. A Russian Totalitarian Philosopher*, Cambridge (Ma.), 1967, il già citato studio di Walicki, *Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, pp. 497-500, 506-509, e l'opera di B. P. Baluev, *Spory o sud'bach Rossii. N. Ja. Danilevskij i ego kniga "Rossija i Evropa"* (*Dispute sui destini della Russia. N. Ja. Danilevskij ed il suo libro "La Russia e l'Europa"*), Moskvva 1999 e l'articolo di A. Venturi, *I "tipi storico-culturali" nel pensiero sociale russo del secondo Ottocento*, "Studi storici", 42 (2001), n. 3, pp. 589-610. Alcune pagine di Danilevskij sono tradotte in A. Ferrari (a cura di), *La Russia e la storia universale. Breve antologia del pensiero conservatore russo dell'Ottocento*, Rimini

l'appartenenza della Russia all'Europa e la legittimità di identificare la civiltà europea con quella universale. A suo giudizio, infatti, la storia non segue un processo evolutivo lineare ed omogeneo, ma si struttura attraverso "tipi storico-culturali" del tutto autonomi, fondati su propri valori religiosi, culturali, politici ed economico-sociali. In questa ottica non esiste quindi una civiltà universale, ma diverse civiltà il cui sviluppo è irripetibile e non valutabile secondo parametri esterni. Danilevskij individuò 10 di questi "tipi storico-culturali": 1) egiziano; 2) cinese, 3) paleosemitico; 4) indiano; 5) iranico; 6) ebraico; 7) greco; 8) romano; 9) arabo; 10) europeo²¹.

Un altro importante momento di questo ripensamento geo-culturale si ebbe con Konstantin Leont'ev (1831-1891), che deve senza dubbio essere visto come una delle figure più originali della cultura russa. In *Bizantinismo e mondo slavo (Vizantizm i slavjanstvo, 1875)*²² e numerosi altri scritti Leont'ev non si limi-

1988, pp. 86-96.

²¹ Cfr. N. Ja. Danilevskij, *Rossija i Evropa. Vzgljad na kul'turnye i političeskie otnošenija slavjanskogo mira k germano-romanskomu*, Moskva 1991, pp. 91-113.

²² Di quest'opera esiste una traduzione italiana a mia cura, pubblicata dalle Edizioni del Veltro di Parma nel 1985. All'interno della vasta bibliografia su Leont'ev segnalo in particolare: H. Mondry; S. Thompson, *Konstantin Leont'ev. An Examination of His Major Fiction*, Moskva 1993; K. Žukov, *Vostočnyj vopros v istoriosofskoj koncepcii K.N. Leont'eva (La questione orientale nella concezione storiografica di Konstantin Leont'ev)*.

tò ad aggiungere il “tipo storico-culturale” bizantino a quelli individuati da Danilevskij, ma fu anche il primo pensatore russo di rilievo a valutare in maniera non negativa il significato degli influssi asiatici sulla Russia. E non solo bizantini, quindi cristiano-orientali, ma anche turanici che, a suo giudizio, avevano formato la Russia più di quelli slavi: «La missione della Russia non può essere unilateralmente slava, poiché da molto tempo la Russia stessa non è una potenza puramente slava. Le province asiatiche sottomesse alla corona russa sono vaste, molto rilevanti per collocazione e carattere; ogni moto politico della Russia deve assolutamente tener conto dell’orientamento e degli interessi di queste sue preziose periferie.

Nello stesso carattere del popolo russo vi sono dei tratti molto forti e significativi che ricordano più da vicino i Turchi, i Tatars ed altri Asiatici che non gli Slavi occidentali e meridionali. In noi vi è più pigrizia, più fatalismo ed una maggiore sottomissione all’autorità, più rilassatezza e cordialità, più folle coraggio, più incostanza, maggiore inclinazione al misticismo religioso...»²³.

Sankt-Peterburg 2006; V. A. Kotel’nikov, *Konstantin Leont’ev*, Sankt-Peterburg 2017.

²³ Queste parole si trovano nelle *Lettere sulle questioni orientali* (*Pis'ma o vostočnyh delach*), pubblicate originariamente sulla rivista “*Graždanin*” negli anni 1882-1883, quindi nel primo volume di *Vostok, Rossija i Slavjanstvo* (*L’Oriente, la Russia ed il mondo slavo*, Moskva 1885). Traduco qui da K. N. Leon-

Leont'ev, cioè, vedeva la Russia come un grande impero incentrato sull'ortodossia e l'autocrazia, ma al tempo stesso multinazionale e multireligioso, estraneo e contrapposto all'Occidente per la sua stessa natura "bizantina" ed "eurasiatica". E riteneva imminente la fine della Russia "europea" di Pietroburgo. In un brillante *pamphlet* intitolato in maniera quanto mai caratteristica *L'europeo medio come ideale e strumento della distruzione universale (Srednij evropeec kak ideal i orudie vsemirnogo razrušenija)* leggiamo: «La fine della Russia petrina è ormai prossima... Grazie a Dio. Dobbiamo elevarle un monumento solenne ed allontanarcene al più presto, scuotendo la polvere romano-germanica dai nostri calzari asiatici!»²⁴.

Per alcuni aspetti simile a quella di Danilevskij è la concezione della Russia che troviamo in Vladimir Lamanskij (1833-1914). Questi, geografo, etnografo e linguista, pubblicò nel 1892 un volume intitolato *I tre mondi del continente asiatico-europeo (Tri mira azijsko-evropejskago materika)*, la cui prima frase dice programmaticamente: «L'Europa è una penisola dell'Asia e con questa costituisce un solo insieme, che possiamo chiamare "continente asiatico-europeo"»²⁵.

t'ev, *Zapiski otšel'nika (Note di un eremita)*, Moskva 1992, pp. 238-239.

²⁴ Questo brano è tradotto in A. Ferrari (a cura di), *La Russia e la storia universale. Breve antologia del pensiero conservatore russo dell'Ottocento*, cit., p. 106.

²⁵ V. I. Lamanskij, *Tri mira azijsko-evropejskago materika*, Sankt

I tre mondi che costituiscono questa immensa estensione continentale sono quindi l'Asia propriamente detta, la penisola europea e un mondo intermedio (*srednij mir*) costituito dalla Russia, che ha unificato uno spazio poco popolato e sostanzialmente omogeneo. Danilevskij e Lamanskij, cioè, rifiutando la tradizionale divisione della Russia in europea e asiatica, la ripensarono come un solo insieme giunto progressivamente ad inglobare l'intero spazio "asiatico-europeo".

Questa progressiva percezione del carattere eurasiatico della Russia è presente anche in uno studio di Dmitrij Mendeleev (1834-1907), il celebre chimico che fu anche un importante statistico. Fondandosi sui risultati del censimento del 1897, il primo condotto nell'impero russo con criteri moderni, Mendeleev pubblicò nel 1906 il volume *Per la conoscenza della Russia (K poznaniju Rossii)*, una complessa e meticolosa descrizione demografica, economica e geografica del paese. Un paese, afferma, posto tra il martello-Europa e l'incudine-Asia e nel pieno di una trasformazione politico-economica impetuosa, ma difficile da controllare²⁶. In particolare, Mendeleev riteneva indispensabile studiare l'orientamento complessivo delle dinamiche sociali, economiche e demografiche dell'impero russo, individuandone un nuovo centro di

Petersburg 1892, p. 1.

²⁶ Cfr. D. Mendeleev, *K poznaniju Rossii*, Sankt Peterburg 1906, p. 3.

gravità²⁷. Tutta la seconda parte di questo volume, intitolata non a caso “Il centro della Russia”, è proprio una localizzazione del centro effettivo del paese da un punto di vista geografico ed economico. Mendeleev propose la città di Omsk, ben più adatta di Pietroburgo per guidare lo sviluppo delle terre siberiane, centroasiatiche ed estremo-orientali dell'impero russo²⁸.

Nell'ambito di questa riflessione volta a ripensare la Russia zarista nel periodo immediatamente precedente la prima guerra mondiale, è importante anche l'esploratore e geografico Veniamin Semënov Tjan-Šanskij (1870-1942), che insisteva sulla necessità di rafforzare la linea “da mare a mare” dell'impero, da un lato ispirandosi ad Alessandro Magno, dall'altro agli Stati Uniti, migliorando le comunicazioni interne e colonizzando intensivamente i territori asiatici, soprattutto quattro aree ritenute particolarmente indicate (Urali, Altaj, Semireč'e e Bajkal). Egli condivideva inoltre con Mendeleev l'idea di spostare a Est la capitale dello stato russo, ma preferiva la città di Ekaterinburg, sugli Urali²⁹.

²⁷ Ivi, pp. 5-6.

²⁸ Ivi, pp. 123-146.

²⁹ Cfr. V. P. Semënov Tjan-Šanskij, *O moguščestvennom territoria'nom vladenii primenitel'no k Rossii*, pubblicato sulla rivista “*Izvestija Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestva*” (1915, 51/8, pp. 425-457).

Danilevskij, Leont'ev, Lamanskij, Mendeleev e Semënov Tjan-Šanskij costituiscono le principali espressioni geo-culturali del ripensamento avviatosi all'interno della cultura russa nella seconda metà del XIX secolo che rigettò il dato, acriticamente accolto dalla maggior parte della cultura russa dopo le riforme di Pietro il Grande, della sostanziale appartenenza della Russia all'Europa e tentò di ridisegnarne l'identità come autonomo spazio geografico, culturale e politico proteso verso Oriente non meno che verso Occidente.

La nascita dell'idea d'Eurasia

Dopo che l'immane evento rivoluzionario e la nascita dell'URSS estraniarono la Russia dall'Europa, le tesi di questi autori vennero riprese dal movimento eurasiista, attivo nell'emigrazione russa degli anni 20-30. Tra i suoi fondatori vi furono alcune delle figure più note della cultura russa del Novecento: i linguisti Nikolaj Trubeckoj e Roman Jakobson (1896-1982), il teologo Georgij Florovskij (1893-1979), lo storico Georgij Vernadskij (1887-1973), il geopolitico Pëtr Savickij, il critico letterario Dmitrij Svjatopolk-Mirskij (1890-1939), i filosofi Ivan Il'in (1883-1954) e Lev Karsavin (1882-1952)³⁰.

³⁰ La bibliografia sul movimento eurasiista è stata a lungo limitata a studi episodici, pur se talvolta pregevoli. Tra questi ricordia-

L'inizio di questa linea di pensiero è tradizionalmente considerata la pubblicazione del saggio di Nikolaj Trubeckoj *L'Europa e l'umanità* (*Evropa i čelovečestvo*) che vide la luce a Sofia nel 1920. Secondo la testimonianza di R. Jakobson, Trubeckoj aveva concepito questo progetto – che avrebbe dovuto intitolarsi *Sull'egocentrismo* (*Ob egocentrizme*) e prendere in considerazione "... i problemi fondamentali della psicologia dei popoli, della storiografia e della metodologia delle scienze umane"³¹ – intorno al 1910, quando era ancora studente all'università di Mosca. Il libro apparve invece solo dieci anni più tardi, dopo che l'immane evento rivoluzionario e la vittoria bolscevi-

mo la monografia di O. Böss, *Die Lehre der Eurasier. Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1961 e gli articoli di N. Riasanovsky (*Prince N. S. Trubetskoy's "Europe and Mankind"*, in *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 1964, v. 13, pp. 207-220; *The Emergence of Eurasianism*, in *Californian Slavic Studies*, 1967, n. 4, pp. 39-72). Negli ultimi trenta anni, anche per la comparsa nella Russia post-sovietica di tendenze più o meno direttamente collegate all'eurasismo, questo movimento è divenuto oggetto di una enorme quantità di studi. Tra i tanti studi segnalo: M. Laruelle, *L'idéologie eurasiiste russe ou comment penser l'empire*, Paris 1999; A. Ferrari, *La foresta e la steppa. Il mito dell'Eurasia nella cultura russa*, cit.; D. Shlapentokh (ed.), *Russia Between East and West: Scholarly Debates on Eurasianism* (International Studies in Sociology & Social Anthropology, Leiden – Boston, 2007; M. Bassin, S. Glebov, M. Laruelle (eds.), *Between Europe and Asia: The Origins, Theories, and Legacies of Russian Eurasianism*, Pittsburgh, 2015).

³¹ Cfr. la *Prefazione* a N. S. Trubeckoj, *L'Europa e l'umanità*, *supra*, p. IV.

ca ne ebbero reso più immediatamente comprensibili le idee-forza, dimostrando in maniera definitiva che la Russia non fa parte del mondo occidentale (“romano-germanico”), ma costituisce un sistema storico-culturale autonomo. In precedenza, osserva lo stesso Trubeckoj, «... la maggior parte delle persone ... non capiva le mie idee. E non perché io mi esprimessi in maniera poco comprensibile, ma perché per la maggior parte degli europei colti queste riflessioni sono quasi organicamente inammissibili... Mi si considerava un amante dei paradossi... E se ora mi decido a fare un intervento pubblico, è perché negli ultimi tempi tra i miei interlocutori trovo sempre più spesso non solo comprensione ma anche consenso... La guerra, ma soprattutto la “pace” che l’ha seguita ... hanno scosso la fede nell’“umanità civilizzata” e hanno aperto gli occhi a molti. Noi russi, naturalmente, ci troviamo in una situazione particolare... testimoni di un repentino crollo di ciò che chiamavamo cultura russa»³².

Accanto, cioè, alla crisi della civiltà europea, Trubeckoj osserva quella ancora più profonda della coscienza russa. *L’Europa e l’umanità* è un tentativo appassionato di indicare al suo paese una via d’uscita da questa crisi per mezzo di una originale riflessione sul problema dei rapporti tra la cultura europea e quelle extra-europee. Peraltro, lo stesso Trubeckoj attribuiva a questo scritto un intento puramente negativo:

³² N. S. Trubeckoj, *L’Europa e l’umanità*, *supra*, pp. 1-2.

«Il libro non vuole offrire principi direttivi concreti e positivi, ma solo abbattere alcuni idoli e, ponendo il lettore di fronte ai loro piedistalli vuoti, costringerlo a cercare una via d'uscita. Tale via deve essere indicata nelle parti successive della Trilogia. Nella prima parte intendevo solo suggerire la direzione in cui occorre cercare».

Inizialmente, infatti, Trubeckoj aveva in mente una trilogia intitolata *Giustificazione del nazionalismo* (*Opravdanie nacionalizma*), che avrebbe dovuto comprendere, oltre al momento critico rappresentato da L'Europa e l'umanità, due ulteriori scritti, "positivi", il primo intitolato *Sul vero e falso nazionalismo* (*O ložnom i istinnom nacionalizme*) l'altro intitolato *Sull'elemento russo* (*O russkom elemente*)³³. In questa forma la trilogia non venne mai realizzata, ma Trubeckoj pubblicò nel primo volume collettivo degli eurasiisti, *Esodo verso Oriente* (*Ischod k Vostoku*, Sofia 1921), *Sul vero e falso nazionalismo* ed un altro articolo intitolato *Il vertice e la base della cultura russa* (*Verchi*

³³ Cfr. *N. S. Trubetzkoy's Letters and Notes*, a cura di R. Jakobson, Berlin-New York-Amsterdam, 1985, p. 12. Sull'importanza, scientifica oltreché umana, di queste lettere si veda K. Pomorska, *Dramatika nauki. (O Pis'mach N. S. Trubeckogo)*, in "Rossija-Russia", 3 (1977), pp. 213-229. Nello stesso numero di questa rivista la studiosa ha pubblicato alcune lettere inedite di Trubeckoj riguardanti la traduzione tedesca di L'Europa e l'umanità: *N. S. Trubeckoj o perevode ego knigi "Evropa i čelovečestvo"* (*N. S. Trubeckoj sulla traduzione del suo libro "L'Europa e l'umanità"*), in "Rossija-Russia", 3 (1977), pp 230-237.

i nizy russkoj kul'tury), poi riproposti insieme ad altri in *Il problema dell'autocoscienza russa. Raccolta di articoli (Problema russkogo samopoznanija. Sbornik stat'ej*, Parigi 1927)³⁴.

L'Europa e l'umanità è in primo luogo una critica appassionata all'"egocentrismo" della cultura occidentale, alla sua pretesa universalità, a ciò che in seguito sarebbe stato definito "imperialismo culturale". Trubeckoj afferma che riguardo alla tradizione nazionale la cultura europea moderna propone soltanto due posizioni, l'una sciovinistica (affermazione aprioristica della superiorità del proprio popolo sugli altri), l'altra cosmopolita (rifiuto delle differenze tra le culture e volontà di unificarle in una sola, universale). Posizioni solo in teoria contrapposte, in quanto la cultura "universale" che i cosmopoliti (in definitiva gli euro-occidentali) vogliono imporre a tutto il mondo è in realtà quella romano-germanica. La cultura europea, afferma Trubeckoj, non costituisce infatti la cultura universale dell'umanità, ma solo il prodotto di una determinata società. Il cosmopolitismo europeo è soltanto un "supernazionalismo", uno "sciovinismo romano-germanico"³⁵. Sciovinismo e cosmopolitismo, due volti dello stesso atteggiamento egocentri-

³⁴ Cfr. R. O. Jakobson, *Prefazione* a N. Trubeckoj, *L'Europa e l'umanità*, *supra*, pp. III-XIX. In questa forma la trilogia è stata opportunamente ristabilita nella traduzione italiana del 1982 e viene ora riproposta nella presente edizione.

³⁵ Cfr. N. S. Trubeckoj, *L'Europa e l'umanità*, *supra*, pp. 5-11.

co, devono invece essere superati a vantaggio di un approccio più complesso e rispettoso della dignità di tutte le culture. Anche perché, secondo Trubeckoj, non è affatto possibile dimostrare la superiorità della cultura romano-germanica sulle altre. Si tratta in effetti unicamente di un pregiudizio eurocentrico, che produce una scala gerarchica fondata in modo del tutto arbitrario sulla somiglianza dell'altro a sé: «Le dimostrazioni scientifiche oggettive mancano del tutto. La dimostrazione più semplice e maggiormente diffusa è che gli europei praticamente vincono i selvaggi... La rozzezza e l'ingenuità di questa dimostrazione deve essere chiara a ogni persona che pensi in modo obbiettivo»³⁶.

Questa appassionata critica della prospettiva eurocentrica operata da Trubeckoj riprende evidentemente la concezione morfologica della storia enunciata già da Danilevskij e Leont'ev, ma mostra anche chiari punti di contatto con *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler, al quale egli pensò inizialmente di affidare l'introduzione alla traduzione tedesca: «Quando scrivevo dell'opportunità di un'introduzione tedesca, avevo in mente Spengler, in quanto autore di un libro conosciutissimo (*Untergang des Abendlandes*) e che ha alcuni punti in comune con il mio *L'Europa e l'umanità*»³⁷.

³⁶ Ivi, p. 29.

³⁷ N. S. Trubeckoj o perevode ego knigi "Evropa i čelovečstvo", a

Anche per Trubeckoj ogni cultura si fonda infatti su valori autonomi e segue un proprio cammino, ma può essere sospinta all'imitazione di modelli stranieri. E questo può avvenire per costrizione esterna (ad esempio in seguito ad una conquista militare) oppure dall'interno, per una sorta di complesso d'inferiorità – che Trubeckoj definisce “eccentrismo” – nei confronti di un modello esterno preventivamente ritenuto superiore. È appunto il destino toccato nell'era moderna a molti popoli che, soggiogati dalla superiorità tecnico-militare dell'Occidente, esauriscono le loro migliori energie nel tentativo di assimilarne la cultura. Un tentativo, afferma Trubeckoj, destinato a fallire proprio per l'eterogeneità sostanziale delle differenti culture umane. L'imperfetto assorbimento del modello culturale dell'Occidente fa sì che tutti i popoli postisi volontariamente su questo cammino di assimilazione siano destinati ad una posizione subalterna e frustrante. La stessa Russia, che a partire dal XVIII secolo ha «... scimmiettato in maniera indecorosa e superficiale l'Europa»³⁸, ha sofferto una terribile crisi di identità – qui Trubeckoj riprende chiaramente la tesi slavofila – culturale e sociale che l'ha infine condotta alla rottura rivoluzionaria. Ma neppure la rivoluzione socialista può rappresentare una soluzione alla que-

cura di K. Pomorska, cit., p. 235.

³⁸ N. S. Trubeckoj, *L'Europa e l'umanità*, *supra*, p. 97.

stione centrale dell'identità russa, in quanto anch'essa è fondata su principi occidentali e rappresenta pertanto solo un'ulteriore fase del processo di europeizzazione. Come tutte le altre nazioni minacciate dalla perdita della specificità spirituale la Russia deve quindi, secondo Trubeckoj, opporsi alla civiltà romano-germanica non tentando vanamente di imitarla, ma attraverso la comprensione ed il ritorno consapevole ai suoi autonomi valori storico-culturali.

L'Europa e l'umanità segnò senza dubbio il punto d'avvio del movimento eurasista³⁹, così come la morte di Trubeckoj nel 1938 ne rappresentò sostanzialmente la fine all'interno dell'emigrazione. Nel frattempo in Unione Sovietica l'eurasismo subì sino agli anni 80 un ostracismo pressoché completo e solo negli anni 80 del Novecento venne riportato in auge dallo storico Lev Gumilëv (1912-1992), che vi introdusse tuttavia sostanziali innovazioni⁴⁰.

³⁹ Negli anni successivi Trubeckoj rimase la figura centrale dell'eurasismo e contribuì al suo sviluppo con molte pubblicazioni, tra le quali segnalò in particolare il saggio *L'eredità di Gengis Khan. Uno sguardo sulla storia russa non da Occidente, ma da Oriente* (*Nasledie Čingischana. Vzgljad na russkiju istoriju ne s Zapada, a s Vostoka*), pubblicato nel 1925 e del quale esiste anche una traduzione italiana (Milano 2005).

⁴⁰ Su questa figura rimando a A. Ferrari, *La foresta e la steppa. Il mito dell'Eurasia nella cultura russa*, cit., pp. 251-264 e agli studi di D. Citati, *La passione dell'Eurasia. Storia e civiltà in Lev Gumilëv*, Milano 2016 e M. Bassin, *The Gumilev mystique: biopolitics, Eurasianism, and the construction of community in modern Russia*, Ithaca 2016.

Il neo-eurasismo costituisce in effetti uno dei principali riferimenti ideologici della Russia contemporanea. Se l'importanza politica del suo esponente più noto – Aleksandr Dugin, popolarissimo anche in Italia dove i suoi libri sono ampiamente tradotti – viene spesso sopravvalutata, quasi si trattasse di un influente consigliere di Vladimir Putin⁴¹, non vi è dubbio che negli ultimi anni il progetto della cosiddetta Grande Eurasia, peraltro elaborato da studiosi non riconducibili direttamente all'eurasismo come Sergej Karaganov e Timofej Bordačëv, sembri ormai influenzare il discorso ufficiale del Cremlino, in particolare per quel che riguarda la politica estera della Russia⁴².

⁴¹ Esiste in effetti una sostanziale differenza ideologica tra Putin e Dugin. Come osserva una attenta studiosa dell'eurasismo, «Dugin's networks are those of the European New Right, rooted in barely concealed fascist traditions, and with some assumed intellectual and individual affiliations with the Nazi ideology and post-Nazi elusive transformations. On the contrary, the Kremlin has progressively created a consensual ideology without doctrine, founded on Russian patriotism and classical conservative values: social order, authoritarian political regime, the traditional family etc.». Cfr. M. Laruelle, *Dangerous Liasons: Eurasianism, the European Far Right, and Putin's Russia*, in ead. (ed.), *Eurasianism, the European Far Right. Reshaping the Europe–Russia Relationship*, London-New York 2015, p. 23.

⁴² Si veda al riguardo il mio articolo *Grande Eurasia e "ideologia russa"*, in F. Berti, A. Dell'Asta, O. Strada (a cura di), *La Russia e l'Occidente. Visioni, riflessioni e codici ispirati a Vittorio Strada*, Venezia 2020, pp. 307-318.

Indice

Prefazione <i>di Roman Jakobson</i>	III
Nota della curatrice	XX
L'Europa e l'umanità	1
Sul vero e falso nazionalismo	104
Il vertice e la base della cultura russa <i>Il fondamento etnografico della cultura russa</i>	128
Trubeckoj e la nascita dell'eurasismo <i>di Aldo Ferrari</i>	158
Indice	175

Il
pre-
sente li-
bro è stato
composto con i
font Libre Caslon, e
stampato nel giugno
2021 presso Arti Gra-
fiche Ambrosiane
di Cusano Mila-
nino (MI).