

Karol Modzelewski

Introduzione

[A stampa in *L'Europa dei barbari. Le culture tribali di fronte alla cultura romano-cristiana*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 9-20 © dell'autore – Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Introduzione

Gli storici studiano le epoche passate, ma sono figli del loro tempo. A questa antinomia non si può sfuggire, essa è inerente alla nostra professione: non c'è modo di esercitare quest'ultima senza immaginazione e l'immaginazione dello storico è influenzata dalle vicende che egli ha vissuto e dalla sua gerarchia di valori. Il lavoro dello storico, come quello di ogni altro ricercatore, comincia quando ci si pone delle domande. Questo primo passo è in un certo senso quello decisivo, dal momento che i risultati della ricerca dipendono in buona misura dalle domande a cui si cerca di rispondere. E il modo di formulare le domande sul passato dipende da come lo storico giudica e comprende la sua epoca.

La correlazione tra i risultati delle ricerche storiche da un lato e l'immaginazione dello studioso e i valori da questi professati dall'altro può essere facilmente osservata nel caso dei nostri predecessori, dato che noi non condividiamo più il loro sistema di valori. Ma molto più arduo è rendere espliciti a sé e agli altri i condizionamenti a cui la nostra stessa cultura sottopone lo sguardo che portiamo sul passato. I valori di tale cultura appaiono scontati, trasparenti e impercettibili come l'aria che si respira e così ci si illude che i giudizi che su essa si basano siano «obiettivi».

Cercherò di non cedere a questa illusione. Oltretutto le vicende della mia vita hanno fatto sì che più spesso di altri miei colleghi mi si sia presentata la domanda sul rapporto tra il mio lavoro di storico e la mia attività pubblica. Sia in Polonia che in Occidente mi sono trovato di fronte a manifestazioni di popolarità piuttosto imbarazzanti per uno storico. I francesi, i tedeschi, gli italiani che nel 1968 alzavano barri-

cate nelle vie delle città universitarie associano il mio nome alla «Lettera aperta al Partito», scritta da me e da Jacek Kuron nel 1965. Per i contestatori occidentali di quegli anni questo manifesto della contestazione proveniente da oltre la cortina di ferro era una specie di lettera obbligatoria, tanto più che anche le autorità della Polonia popolare apprezzarono molto la nostra attività e la onorarono con diversi anni di galera (1965-67 e 1968-71). Questa popolarità rifiorì, almeno in una certa misura, nel 1983, quando Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie, Jean-Claude Schmitt e altri eminenti storici francesi fondarono un comitato civico per chiedere la mia liberazione dalla prigione dove mi trovai per la terza volta in seguito all'instaurazione da parte del generale Jaruzelski della legge marziale e allo scioglimento di Solidarność. Anche in Polonia sono noto al largo pubblico più come contestatore degli anni sessanta e come uno dei leader del sindacato Solidarność nel 1980-81 che come medievista.

Dato perciò che in questo libro mi concedo una riflessione sui condizionamenti che su alcuni eccellenti storici tedeschi esercitarono la loro visione del mondo demoliberale o l'esperienza della generazione del nazionalsocialismo, è forse il caso che io interroghi anche me stesso e cerchi di rispondere alle domande sul rapporto tra la mia esperienza personale e il mio modo di comprendere il lontano passato.

Ho presente il peso determinante che hanno le circostanze di tempo e di luogo: le sorti della mia generazione, le sorti storiche dell'Europa orientale e quella mia personale. Sono nato a Mosca nel momento culminante delle grandi purghe. Mio padre naturale venne imprigionato nel dicembre del 1937, quando avevo tre settimane. Mio padre adottivo, il comunista polacco Zygmunt Modzelewski, passò due anni alla Lubianka sottoposto a continui interrogatori; a salvarlo furono l'ostinazione con la quale rifiutò di riconoscere colpe che non aveva e la caduta di Ježov. Ho saputo tutte queste cose solo dopo la morte di Stalin, dato che prima era pericoloso dire ai bambini la verità sulla storia universale e su quella della loro famiglia. Devo poi la mia sensibilità est-europea a una permanenza di tre anni in un orfanotrofio sovietico, all'educazione comunista in una scuola polacca del periodo stalinista e, dal 1956, anche alla rivolta giovanile contro un sistema che calpestava nella pratica quegli ideali che proclamava in teoria, ideali di cui io e molti miei coetanei eravamo imbevuti. Questo genere di rivolta, che i comunisti chiamavano revisionismo, divenne il filo conduttore

del manifesto che assieme a Jacek Kuron elaborai nel 1965. Il 1968 tagliò il cordone ombelicale che teneva ancora legato il nostro movimento di opposizione all'ideologia comunista, e il sindacato *Solidarność*, alla creazione del quale partecipai nel 1980-81, fu un movimento operaio di massa che metteva in discussione le fondamenta stesse del comunismo. Al contempo però fu un movimento a suo modo molto collettivista e molto egualitario. Non a caso – e non senza malignità – lo si etichetta oggi come socialista. La partecipazione a questo movimento e il contatto ravvicinato con l'ambiente operaio hanno contribuito in buona misura a formare la mia visione del mondo. Resto – è ovvio – un intellettuale, un universitario, ma ho abitato abbastanza a lungo in una piccola città, dove la principale istituzione culturale era la scuola elementare. Nel corso degli anni che ho trascorso nei penitenziari della Polonia popolare il mio ambiente era quello dei delinquenti comuni.

Mettendo insieme tutto questo si arriva a una somma di esperienze che – lo ammetto – non sono del tutto convenzionali, e sono comunque tipiche dell'Europa orientale e non di quella occidentale. In che modo queste esperienze hanno segnato il mio modo di comprendere le culture dell'Europa medievale? Non voglio sottrarmi al tentativo di rispondere a questa domanda.

Non ho mai trattato strumentalmente il mio lavoro di storico. Non ho mai provato a far passare nei miei lavori sulla società medievale una velata critica dei rapporti sociali nel regime comunista. Del resto non ho mai sentito questo bisogno, dal momento che ho formulato apertamente e senza travestimenti storiografici la mia critica del sistema nel quale abbiamo vissuto fino a non molto tempo fa, e anche la critica delle trasformazioni intervenute dopo la caduta del comunismo. Mi rendo però conto che nel mio modo di comprendere il lontano passato, che studio come storico, è presente una sensibilità particolare, est-europea appunto, che è frutto della mia esperienza. Nel modo in cui osservo le società e le culture dell'Europa medievale sono forse più attento dei miei colleghi e amici occidentali a cogliere le manifestazioni di collettivismo. È certamente per questo motivo che tendo a rivolgere un'attenzione particolare alla pressione esercitata dalla comunità sull'individuo, là dove altri vedono piuttosto il diktat di un capo o, al contrario, i meccanismi di una democrazia arcaica. È ancora certamente la mia sensibilità est-europea a indurmi a considerare con scettica distanza

certi stereotipi assai popolari che fanno derivare la cultura europea esclusivamente dall'eredità mediterranea e cristiana. Mi sento in obbligo di sottolineare tutto questo nell'introduzione e nell'epilogo di questo libro. Non credo che il punto di vista determinato dalla mia esperienza e dalla mia sensibilità est-europea sia più fertile o meno fertile di altri nello studio delle culture medievali. Ma ritengo che esso sia in una certa misura diverso dai punti di vista con i quali abbiamo in genere a che fare nella medievistica europea. La risposta alla domanda se questa diversità arricchisca o meno la nostra discussione sul passato dell'Europa spetta però ai lettori e ai critici di questo libro.

I nostri dibattiti politici ruotano attorno all'Europa. Più si vuole oltrepassare l'angusto orizzonte del carbone e dell'acciaio, dei regolamenti monetari e delle quote latte, più si parla dell'Europa come di un'entità spirituale. Questo è il caso in particolare dei paesi nuovi arrivati. In Polonia tutti conoscono gli slogan che sono apparsi dopo il 1989 e che proclamano il nostro ritorno in Europa. Al contempo quasi all'unisono si ripete che in Europa ci siamo sempre stati e che pertanto, a rigore, non dobbiamo affatto ritornarci. Ci siamo e basta. Nonostante le apparenze, tra questi slogan non c'è contraddizione. Per essere stati ripetuti troppo spesso essi finiscono per diventare delle banalità sulle quali nessuno ormai riflette più. Ed è un peccato: gli slogan politici come le réclame pubblicitarie meritano di essere considerati con attenzione non tanto per quello che propagandano esplicitamente, ma per quanto inconsapevolmente rivelano.

È ovvio che negli slogan citati l'Europa non è una nozione puramente geografica. Non si tratta nemmeno dell'Unione europea. Il contesto dell'enunciazione sul «ritorno» indica piuttosto che «Europa» designa un certo canone culturale. Non ogni paese situato in Europa, non ogni movimento sociale, corrente intellettuale o regime politico si colloca in questo canone. Quando parliamo del nostro «ritorno in Europa», sottintendiamo che la Polonia sia stata esclusa dall'eredità europea a causa della dominazione sovietica e del comunismo. Così, dopo la caduta del comunismo, ritorniamo a occupare il posto che ci spetta nel mondo occidentale. In questo modo noi polacchi facciamo ritorno alle nostre radici europee, dalle quali il comunismo aveva privato, senza riuscirci, a sradicarci. Questo è dunque il senso degli slogan che proclamano da un lato il ritorno della Polonia in Europa e dal-

l'altro che essa in Europa c'è sempre stata. Dietro questa figura retorica si cela una tacita premessa: il comunismo era qualcosa di sostanzialmente estraneo alla cultura europea. Lo stesso discorso vale probabilmente anche per il nazionalsocialismo e il fascismo.

Non c'è dubbio, tuttavia, che comunismo, nazismo e fascismo sono prodotti della storia europea. Trattando queste ideologie come fenomeni esterni, estranei al canone europeo, operiamo una specie di esorcismo, come se cercassimo di scacciare il male da noi stessi. Il risultato è che il concetto di cultura europea si rivela non tanto una categoria descrittiva, appropriata per comprendere la complessità della realtà storica, quanto una norma, un modello di valutazione in base al quale selezionare la tradizione che ci fa comodo. Dalla scelta della tradizione, cioè di quegli elementi del passato che giudichiamo elevati, densi di valore o istruttivi, e dunque degni di essere presi in considerazione nel nostro autoritratto collettivo, si passa senza accorgersene sull'altra sponda del Rubicone, cioè alle rappresentazioni della «vera» genealogia della civiltà europea. Secondo queste rappresentazioni, a formare la nostra civiltà sono stati l'eredità della cultura greca e romana classica nonché il cristianesimo e l'organizzazione universalistica della Chiesa. Fu appunto la cristianizzazione che integrò i popoli germanici, slavi, baltici e ugro-finnici nell'ambito della cultura classica mediterranea, la cui erede e propagatrice principale fu la Chiesa.

Questa visione regna incontrastata nella storiografia popolare, ma colpisce per il suo unilateralismo. Non sono tanto le singole tesi a suscitare la mia contrarietà, quanto tutto quello che tale visione trascura. Riducendo le radici della cultura europea al retaggio mediterraneo e al cristianesimo, oltrepassiamo la misura lecita delle semplificazioni e creiamo un'illusione di omogeneità. Si tratta di un'illusione pericolosa in un'epoca nella quale la globalizzazione economica si accompagna all'uniformazione intellettuale, alla tendenza a ignorare la diversità culturale presente nel mondo e a buttare senza tanti scrupoli tutta la storia universale in un unico calderone.

Per questo forse vale la pena ricordare che anche la cultura classica, considerata alla base dell'albero genealogico dell'Europa, non era affatto omogenea. Oltre alla componente greca e romana a costituir-la era stata anche la civiltà ellenistica, che trasferì nel tardo impero romano e specialmente a Bisanzio e alla Chiesa bizantina certi elementi delle tradizioni dispotiche dell'antico Oriente. Dalla persuasione che

queste tradizioni non hanno posto nel canone europeo ebbero origine certe idee che riducevano la filiazione della cultura europea all'ambito del cristianesimo latino. In tal caso però sarebbe meglio rinunciare completamente a richiamarsi all'eredità della cultura classica che può essere riconosciuta nella civiltà ellenistica di Bisanzio più facilmente che negli stati di Carlo Magno o di Ottone I. Per questo mi è più vicina la concezione di Jacques Le Goff, che dalle due correnti della tradizione classica – latina ed ellenistica – e dalla scissione nella Chiesa che ad esse corrisponde, fa derivare la divisione più profonda e più duratura dell'Europa.¹ Ma sul volto dell'Europa e sulla sua differenziazione culturale ha avuto un'influenza non minore l'eredità dei popoli non compresi nell'area mediterranea e che abitavano i territori oltre il *limes* dell'impero romano, cioè a est del Reno, a nord delle Alpi e oltre il Danubio. I Romani diedero a questi paesi il nome comune di *barbaricum*.

I popoli barbarici furono soggetti agli influssi della civiltà mediterranea fin dalla remota antichità. Inoltre non c'è dubbio che la cristianizzazione, in generale associata alla trasformazione di un assetto socio-politico, ebbe un ruolo essenziale nell'imposizione a questi popoli della cultura classica e nell'adozione da parte di essi dei suoi modelli. Ma questo non significa che l'acqua del santo battesimo abbia lavato dai Germani, dagli Slavi o dai Balti, oltre al peccato originale, anche il retaggio della loro cultura tradizionale. Una simile idea di un nuovo inizio, attraverso il quale le tradizionali società tribali si sarebbero dovute sbarazzare del bagaglio del proprio passato, trasformandosi così negli eredi civilizzati di Roma, non dovrebbe mai passare per la testa di uno storico che si rispetti.²

I singoli popoli celtici, germanici, slavi, ugro-finnici e baltici entrano nell'orbita della civiltà mediterranea in momenti diversi e in circostanze storiche assai differenti. Differenti furono perciò anche i risultati di questo reciproco influsso tra le culture tribali tradizionali e la cultura classica. Da questo punto di vista persino le monarchie fondate da Visigoti, Franchi e Longobardi sulle rovine dell'impero d'Oc-

¹ Le Goff, *La vieille Europe, passim*. Sul ruolo di Bisanzio nella formazione del complesso quadro della cultura dell'Europa medievale cfr. però il recentissimo Evelyne Patlagean, *Un Moyen Âge grec*.

² A qualcuno però passa per la mente, come per esempio a Van Engen, *The Christian Middle Ages*; cfr. in merito le osservazioni critiche di J.-C. Schmitt, *Religione, folklore e società*, pp. 6-17.

cidente erano molto diverse tra di loro. Ancora più profonde erano le differenze che dividevano tutta quest'area che Walter Schlesinger ha chiamato «Germania romana»,³ dalle tribù conquistate, cristianizzate e sottoposte alle regole della statalizzazione ad opera degli eredi barbarici dell'impero romano, Carolingi e Ottoni. Infine, fuori del cerchio della successione carolingia, in Scandinavia, Polonia, Boemia, Ungheria, Russia e nei territori slavi meridionali, la costruzione degli stati e la cristianizzazione vennero realizzate su iniziativa dei sovrani locali. Il grado di romanizzazione o di ellenizzazione delle culture barbariche era qui relativamente più modesto, e le strutture del nuovo regime politico erano ben lontane dai modelli occidentali o bizantini.⁴

Tutte queste differenze e i complicati processi di influenza reciproca sfuggono alla nostra visuale se ci limitiamo a ricondurre l'origine della cultura europea all'eredità mediterranea. L'Europa ha anche delle potenti radici barbariche. Se non le riconosciamo non potremo comprendere né la complessa storia né la varietà culturale dell'Europa quale appare oggi.

L'espressione greca *bárbaros* deriva dall'imitazione di un balbettio inarticolato: *bar-bar-bar...* In questo modo gli antichi Greci facevano il verso a quelli di cui non capivano la lingua. È così che chiamavano tutti i popoli che parlavano una lingua straniera. Il termine venne ripreso dai Romani, che lo usarono in un senso derivato, fondato sull'opposizione tra barbarie e civiltà. E tuttavia, il ricordo del significato originale del termine «barbaro» si conservò, almeno nelle élite. A tale ricordo si rifaceva Ovidio, quando in esilio a Tomi, solo tra i Geti della Tracia, scriveva: *Barbarus hic ego sum, qui non intellegor ulli / et rident stolidi verba Latina Getae* («Qui il barbaro sono io, che nessuno mi capisce / e gli stupidi Geti ridono delle parole latine»)⁵.

Questo paradossale scambio di ruolo significa forse che l'esperienza dell'esilio consentì a Ovidio di comprendere la relatività dei concetti di civiltà e di barbarie? Così almeno pensava Allan A. Lund.⁶ Quel che è sicuro è che Ovidio, trattato dai Geti esattamente come i Greci trattavano tutti i popoli che parlavano un'altra lingua, ma al contempo

³ Schlesinger, *West und Ost*.

⁴ Szűcs, *Les trois Europes*; Modzelewski, *Europa romana*.

⁵ Ovidio, *Tristia*, 5, 10, pp. 37 sg.

⁶ Lund, *Zum Germanenbild*, p. 15.

consapevole dell'origine del termine «barbaro», riconosceva che è da «stupidi» prendersi gioco di una lingua straniera.

L'atteggiamento nei confronti dei popoli di lingua straniera condannato da Ovidio non era peraltro affatto eccezionale nell'Europa arcaica. In tutte le lingue slave è presente la parola *niemcy*, che viene da *niemy* (muto) e che originariamente indicava quei popoli la cui lingua era per gli Slavi incomprensibile, come appunto il balbettio inarticolato di un muto. All'inizio del XII secolo la *Cronaca di Nestor* designava le tribù ugro-finniche che abitavano le terre ai confini nord-orientali della Russia in questo modo: *Jugra že jest' ljudie jazyk niem* (Gli ugrì sono un popolo muto).⁷ Il concetto slavo di «popoli muti» corrispondeva perfettamente al significato originario dell'espressione greca *bárbaroi*.

Non c'è dubbio che si trattava per di più di categorie di valore, almeno nella misura in cui alla divisione tra «i nostri» e «gli altri» corrispondeva un giudizio di valore. Le comunità di lingua – come quelle ellenica, germanica o slava – in effetti andavano al di là della cornice politica delle tribù e non presentavano una struttura organizzativa comune, ma il senso di vicinanza derivante dalla facilità di comunicazione, il culto delle stesse divinità e l'affinità dei costumi le rendevano i gruppi di identità più ampi che ci fossero.⁸ Il legame con il gruppo di origine si manifestava nell'opposizione a tutti gli stranieri, un'opposizione non necessariamente ostile, ma che comunque aveva una connotazione emotiva.

Presso i Greci però, e ancor più presso i Romani, al senso di estraneità nei confronti dei popoli che parlavano lingue incomprensibili si aggiunse presto l'incrollabile convinzione della propria superiorità culturale. I Romani non annoverarono mai i Greci tra i barbari, ma si consideravano assieme ai Greci il contrario dei barbari. Ovviamente, quello che nella mentalità romana univa i due popoli non era la lingua, ma la cultura. L'espressione «barbaro» acquistava in questo modo un nuovo contenuto concettuale: non più i popoli con una lingua diversa, ma tutti coloro che rimanevano esclusi dalla civiltà, cioè i selvaggi.

Mutava così anche la nettezza della divisione. Il criterio etno-linguistico escludeva una volta per tutte l'insieme degli stranieri, il criterio culturale invece ammetteva la possibilità di un avvicinamento e

⁷ PVL, vol. I, p. 167.

⁸ Gieysztor, *Wież narodowa*, p. 15; Lund, *Zum Germanenbild*, pp. 4 sg.

persino di un'inclusione mediante l'inculturazione. Agli occhi degli autori romani la distanza che divideva le singole tribù dalla civiltà, definita con i termini *humanitas* o *cultus*, poteva cambiare. Gli Ubi secondo Cesare erano un po' più civilizzati (*paulo humaniores*) degli altri Germani, dal momento che abitavano lungo il Reno e mantenevano dei contatti con i mercanti romani e con i vicini Galli, ai quali avevano finito per assomigliare un poco.⁹ Ne consegue che i Galli erano meno barbari dei Germani. Del resto, anche tra i Galli in quanto a questo vi erano delle differenze: Cesare considerava i Belgi come i più bellicosi (sottintendendo: i più selvaggi), dal momento che le loro sedi erano le più lontane dalla provincia romana civilizzata (*horum omnium fortissimi sunt Belgae, propterea quod a cultu atque humanitate provinciae longissimae absunt*).¹⁰

Questa «provincia» dalla quale i Belgi erano lontani faceva anch'essa parte della Gallia, ma era quella che i Romani già da tempo avevano soggiogato e «vestito con la toga» (*Gallia togata*). Da Cesare fino a Cassiodoro con l'espressione *togatio* si definiva il passaggio dei popoli conquistati dalla barbarie alla civiltà. L'alto impero aveva vestito con la toga una dopo l'altra la Gallia, la Spagna e la Britannia. Gli abitanti liberi delle province diventavano cittadini romani e subivano un'effettiva romanizzazione. Le élite dell'impero pensavano all'espansione in termini di missione civilizzatrice¹¹ e «barbarie» diventava così il nome del mondo esterno, ancora non inserito nell'ambito imperiale e dunque privo di cultura e di un ordine statale.

La Chiesa del tardo impero adottò questo atteggiamento, ma gli conferì una nuova dimensione. La missione civilizzatrice prese la forma di una missione di cristianizzazione e venne considerata come un dovere del clero e dei sovrani cristiani. Per gli scrittori ecclesiastici del medioevo europeo, barbari erano dei popoli pagani che a volte dal punto di vista etnico erano molto vicini a quegli stessi autori, ma che non erano ancora stati battezzati.¹² Agli occhi di Beda il Venerabile barbari erano i Sassoni continentali (*antiqui Saxones*), in quanto pagani che avevano ucciso i rappresentanti del mondo civile, i missionari anglosassoni Ewald il Bianco ed Ewald il Nero. Beda nell'occasione

⁹ Cesare, BG, IV, 4, 3.

¹⁰ Cesare, BG, I, 1, 2.

¹¹ Cfr. Dauge, *Le Barbare*.

¹² Jones, *The Image of the Barbarian*.

non manca di sottolineare che i Sassoni continentali non hanno re e nemmeno un ordinamento statale paragonabile a quello dei popoli civili. Analogamente Adamo di Brema chiamava barbari gli Svedesi pagani, mentre considerava un uomo civilizzato e illuminato il re di Danimarca Sven Estridsen, *qui omnes barbarorum gestas res in memoria tenuit*.¹³

La connotazione del termine *barbari*, benché arricchita di una dimensione religiosa, nel medioevo si iscriveva nella continuità delle nozioni elaborate ancora al tempo dell'impero romano. Anche sotto questo aspetto gli scrittori ecclesiastici furono gli eredi della cultura classica e dei suoi stereotipi. A prescindere dall'influsso che tali stereotipi esercitarono sul modo di percepire i popoli barbarici, l'Europa pagana del medioevo, non diversamente dal *barbaricum* europeo ai tempi del tardo impero, era effettivamente il dominio di società tradizionali, di regala illetterate, organizzate politicamente in tribù e in federazioni di tribù, e non in stati.

La nozione di «barbari» si fondava però su un criterio negativo, in quanto designava i popoli non civilizzati, quelli cioè rimasti al di fuori dell'ambito della cultura classica e della sua eredità. Ma questo schema negativo non celava forse una diversità? Da tempo questa domanda travaglia gli studiosi. Sotto l'influenza delle idee nazionaliste del XIX secolo gli studiosi hanno smesso di trattare il *barbaricum* come un tutto indistinto, per concentrare i loro sforzi nell'individuazione delle singole comunità etno-linguistiche. Sul modello dei linguisti che intrapresero la ricostruzione dell'antico slavo, gli storici panslavisti cercarono di ricostruire l'antico sistema slavo di istituzioni politiche e norme giuridiche. Quest'ultimo sarebbe dovuto essere il regime che esprimeva i valori spirituali comuni a tutti i popoli slavi. In modo simile venne supposta l'esistenza nel lontano passato di un altro sistema politico, diverso ma altrettanto omogeneo, fondato su basi culturali germaniche generali e un tempo comune a tutti i Germani. Tutte queste idee sono state giustamente messe in soffitta,¹⁴ ma le ricerche sulla storia sociale dei barbari germanici e slavi, e anche su quella dei Celti e dei Balti, percorrono ancora strade diverse. Una forza di inerzia continua a tenerci nel solco tracciato dall'opera di molte generazioni

¹³ Beda, HEGA, V, 10; Adamo di Brema, II, 43 e 62.

¹⁴ Cfr. Bardach, *Historia praw*; Pohl, *Die Germanen*, pp. 65 sg. e in particolare Graus, *Verfassungsgeschichte*, p. 572 e nota 146.

di storici, rendendo difficile il superamento della segregazione etnica dei campi di ricerca.

Nel 1974 il grande storico dei popoli barbarici Reinhard Wenskus si ribellò contro questa segregazione. Nel suo saggio-manifesto sugli stimoli che l'antropologia può fornire agli storici, Wenskus sottolineava che le aree caratterizzate da strutture socio-politiche analoghe non coincidevano con le aree coperte dalle comunità linguistiche. Per lui il *barbaricum* europeo non era una totalità omogenea. Wenskus metteva in evidenza la particolarità culturale dei popoli nomadi delle steppe o quella delle tribù che abitavano i territori selvosi a nord-est del subcontinente, e tuttavia trattava le tribù celtiche, germaniche, slave e baltiche come un'unica area culturale, nell'ambito della quale quelle società tradizionali erano organizzate secondo principi simili.¹⁵ Questa concezione ebbe come conseguenza il postulato di ampliare radicalmente gli orizzonti della ricerca. Wenskus avanzava qualcosa di più di una nuova tipologia, egli formulava un nuovo programma di ricerca.

Il libro che affido al lettore si iscrive nella proposta programmatica di Reinhard Wenskus. Non ho l'aspirazione di riprendere questa proposta in tutti i suoi aspetti. La mancanza di competenze specifiche non mi consente di occuparmi dell'antropologia storica dei popoli baltici o dei Celti insulari, e nemmeno dei popoli slavi balcanici. Cercherò soltanto di trattare unitariamente la problematica socio-istituzionale delle tribù germaniche e slave occidentali, utilizzando a volte delle fonti relative agli Slavi orientali. Non è un progetto modesto e mi aspetto critiche severe. Anch'io del resto non ho risparmiato le stesse critiche ad alcuni miei predecessori. Sono consapevole del pericolo, ma ho deciso di affrontarlo nella convinzione che sia ormai venuto il momento di superare la segregazione etnica che grava sulle ricerche che riguardano le tribù germaniche e slave dell'Europa barbarica. Ciò comporta che si debba essere pronti a comprendere in un orizzonte comparativo comune fonti a volte molto lontane tra loro nel tempo e nello spazio. Undici secoli dividono la *Germania* di Tacito dalla *Chronica Slavorum* di Helmold. Trascorsero sei secoli tra la trascrizione della legge salica e la redazione «ampia» della *Pravda Russkaja*. È lecito o no procedere a un'interpretazione comparativa di questi documenti?

¹⁵ Wenskus, *Probleme*, pp. 19 sg.

Non intendo in questa introduzione considerare la questione, ma lo farò nel corso del libro. Il verdetto sull'utilità delle fonti non può precedere l'analisi dettagliata del loro contenuto. A differenza del tempo astronomico quello storico non scorre uguale per tutte le società e per tutte le culture. La distanza cronologica tra le fonti storiche non esenta lo studioso dal dovere di riflettere sulle analogie tra le informazioni che esse contengono. In questa materia lo storico può imparare qualcosa dall'antropologo.

Del resto la problematica di questo libro ha molto in comune con l'etnologia. La *Germania* tacitiana che ho appena ricordato è infatti un'opera etnografica. Dalla prospettiva della civiltà antica e medievale le tribù barbariche si presentavano in una certa misura in modo simile ai cosiddetti popoli esotici studiati dagli etnologi del XIX e del XX secolo. Le organizzazioni territoriali e politiche dei barbari, che la scienza chiama tribù, non disponevano di strumenti di coercizione amministrativa e l'integrazione sociale si basava in esse sulla forza irresistibile della tradizione e sulla pressione esercitata sull'individuo dal gruppo di appartenenza. Si trattava di società che funzionavano senza la scrittura, dove non solo la mitologia, ma anche la memoria storica collettiva e le norme giuridiche venivano trasmesse oralmente di generazione in generazione. Quest'ultima circostanza pone lo storico di fronte a difficoltà tecniche tutte particolari. Bisognerà cominciare proprio da queste difficoltà.