

ACCADEMIA POLACCA DELLE SCIENZE
BIBLIOTECA E CENTRO DI STUDI A ROMA

CONFERENZE
108

POLONIA, ITALIA E CULTURE SLAVE:

ASPETTI COMPARATI TRA STORIA E CONTEMPORANEITÀ

Atti del Convegno dei Polonisti italiani
in memoria di Bronisław Biliński,
Accademia Polacca di Roma, 11-12 dicembre 1996

a cura di
Luigi Marinelli, Marcello Piacentini, Krzysztof Żaboklicki

Varsavia – Roma 1997

ACCADEMIA POLACCA DELLE SCIENZE
BIBLIOTECA E CENTRO DI STUDI A ROMA

Direttore: Krzysztof Żaboklicki

2, vicolo Doria (Palazzo Doria)
00187 Roma
tel. 06/6792170
fax 06/6794087

Pubblicazione sovvenzionata
dal Comitato delle Ricerche Scientifiche Polacco
(Komitet Badań Naukowych)

ISSN 0208-5623
ISBN 83-85618-32-5

Copyright by © Accademia Polacca delle Scienze
Biblioteca e Centro di Studi a Roma

Composizione: Jan Kociszewski

Editore:
Upowszechnianie Nauki – Oświata
„UN-O” Sp. z o. o.

Indice

Premessa	5
SANTE GRACIOTTI	
In memoria di Bronisław Biliński	7
KRZYSZTOF ŻABOKLICKI	
Bronisław Biliński, studioso dei rapporti letterari italo - polacchi	13
TERESA MICHAŁOWSKA	
Il <i>Libro di preghiere</i> di Gertrude (Intorno all'autobiografismo nella letteratura delle origini in Polonia)	19
MARCELLO PIACENTINI	
Da Colonia a Mosca: un viaggio dei Re Magi tra XIV e XVI secolo	29
JAN ŚLASKI	
Le „pollacherie” nella Roma Pontificia	44
KWIRYNA ZIEMBA	
Clemens Janicius – Joannes Cochranovius: due concetti di elegia	55
ANDRZEJ LITWORNIA	
Note sulle tradizioni translatorie dell'epigramma di Vitalis in Polonia	68
JANINA JANAS	
Jan Andrzej Morsztyn sommelier barocco	77
GIOVANNA BROGI BERCOFF	
Sulla presenza (o non presenza) nella manualistica polacca della letteratura in polacco delle terre rutene (XVII–XVIII secolo)	87
JOLANTA ŻURAWSKA	
Una celebre vicenda e le questioni non poste: l'avventura di Marek Jakimowski	99
JOANNA WĘDRYCHOWSKA-OKOŃ	
L'applicazione del concetto latino alla lingua slava	107
GUIDO FRANZINETTI	
Piemonte Italiano e Piemonte Galiziano alcune osservazioni su metafore e modelli storici	114
GIOVANNA TOMASSUCCI	
Polonia e Russia tra Slavismo Polacco e catastrofismo nelle <i>Lettres slaves</i> di Krystyn Ostrowski	120
KRYSZYNA JAWORSKA	
Dalle carte di Ludwik Nabelak all'archivio Begey: due lettere di Seweryn Goszczyński e altri inediti	129

ANDREA CECCHERELLI	
Aspetti comparati della ricezione di Leopardi nei paesi slavi (XIX sec.)	149
LUIGI MARINELLI	
Sulla fortuna di Sienkiewicz in Italia e in Russia. Appunti sparsi per una tipologia della recezione	162
WOJCIECH JEKIEL	
I dilemmi della rivoluzione. Brzozowski – Savinkov – Conrad	174
MARTA HERLING GRUDZIŃSKI	
La Polonia nella «Voce Dei Popoli» di Umberto Zanotti Bianco (1918-1919)	181
VALERIO PERNA	
Galeazzo Ciano e la Polonia: strategie di politica estera	188
KRZYSZTOF STRZAŁKA	
La diplomazia italiana tra Londra e Varsavia. La ripresa dei rapporti diplomatici tra Italia e Polonia negli anni 1944 – 1945.	196
FRANCESCO CONIGLIONE	
La recezione della filosofia polacca in Italia nel secondo dopoguerra. Alcune linee interpretative	208
LUCA BERNARDINI	
Ricorrenze storico-culturali nei « <i>Quasi-pamiętniki</i> » polacchi: 1956-1989	229
PAOLO MORAWSKI	
Elogio della storia orale. Le comunità polacche in Italia nel Novecento	250
LAURA SALMON KOVARSKI	
Ebrei tra polonizzazione e russificazione nella Polonia del 1863: il romanzo <i>Gorjačee vremja</i> di Lev Osipovič Levanda	257
LAURA QUERCIOLO MINCER	
Julian Strykowski, Henryk Grynberg, Hanna Krall: scrittori ebrei polacchi dopo la Shoà	274
GIANFRANCO GIRAUDO	
Ieri come oggi tra rito latino e rito greco.	287
LUCA CALVI	
Di Lemky ed altri <i>Rusyni</i> : Euregio carpatica o nuova «Padania» dell'Europa Orientale?	293
IRENA PUTKA	
I cambiamenti politico-sociali in Polonia e i loro riflessi nella lingua polacca contemporanea	318

Premessa

La scelta di dedicare alla memoria di Bronisław Biliński il Convegno a carattere polonistico-comparatistico di cui vengono ora pubblicati gli Atti è stata, per così dire, naturale causa-effetto sia della considerazione degli svariati interessi e della fisionomia dello studioso qui commemorato, sia della collaborazione all'organizzazione della Biblioteca e Centro di Studi a Roma dell'Accademia Polacca delle Scienze e il Dipartimento di Studi Slavi e dell'Europa Centro-Orientale dell'Università di Roma „La Sapienza”. E del resto la polonistica italiana, fino ad oggi e nei suoi migliori rappresentanti, a partire dal capostipite, Giovanni Maver (ma si potrebbe anche risalire al Ciampi, e persino più indietro), ha da sempre dimostrato una forte e si direbbe quasi innata tendenza alla comparatistica; in primo luogo italo-polacca, ma anche polono-slava. Ne consegue pure che una concezione „ampia” degli studi polonistici, che coinvolga cioè ricercatori e cultori di discipline letterarie, linguistiche, storico-politiche, storico-artistiche o storico-culturali *tout court*, è quella forse più rispondente alla vera „natura” e alla funzione della polonistica italiana (ma, sembrerebbe, in genere degli studi polonistici fuori dalla Polonia). Anche qui l'eclettismo e la vastità dei campi d'indagine di un filologo classico imprestato alla comparatistica come Biliński hanno costituito un valido modello per le generazioni passate e certamente continueranno ad esserlo per quelle future.

L'idea è dunque quella di fare sempre più di questi Convegni un luogo d'incontro e di dialogo fra studiosi anche assai diversi per interessi e temperamenti, eppure accomunati da uno stesso scopo, quello dell'approfondimento in Italia delle conoscenze riguardanti la cultura polacca nel senso più ampio del termine. La polonistica italiana potrà forse così continuare a meritare l'elogio fattole in una recente pubblicazione da Teresa Michałowska – prestigioso ospite „straniero”, ma anche „di famiglia”, al nostro Convegno -, con l'affermazione che l'Italia sia «uno dei pochi paesi europei in cui la pratica degli studi polonistici ha carattere professionale».

Ringraziando tutti coloro che hanno contribuito con le loro relazioni, interventi nelle discussioni o con la loro semplice presenza alla buona riuscita del nostro Convegno, ci auguriamo altresì di poter fare di più e meglio in altre occasioni future. *Paulatim summa petuntur.*

Luigi Marinelli

Krzysztof Zaboklicki

SANTE GRACIOTTI
Università „La Sapienza”, Roma

In memoria di Bronisław Biliński

Il convegno dei polonisti italiani per il 1996, su *Polonia, Italia e culture slave: aspetti comparati tra storia e contemporaneità* si apre con il ricordo di Bronisław Biliński. Non è un magnanimo dono; è un gesto di riconoscenza e insieme un atto di giustizia. E' passato poco più di mezz'anno dal giorno in cui a Varsavia Biliński scendeva dolorante dalla sala delle conferenze dell'Instytut Sztuki, dove si teneva l'ultimo incontro italo-polacco della collaborazione Cini – Accademia Polacca, per entrare in ospedale, da dove non sarebbe uscito vivo. Si direbbe che è caduto sul campo, senza potere, tra l'altro, tenere la sua relazione, che poi era quella conclusiva del convegno e che suonava, quasi premonitrice di un destino anche personale, „Muiono le città muiono i regni”: lezioni di storia e di patriottismo sulle rovine di Roma nelle „Memorie” di Józef Wybicki (1798–1799). E' passato poco più di mezz'anno e già sembrano anni: i detriti dei giorni si accumulano sulle memorie, senza le quali si va avanti in un ricambio – pur naturale – di compagnie che mai compensano però, se sole, la perdita del passato.

La partecipazione di Biliński a tutte le iniziative polonistiche italiane o italo-polacche nel corso di quasi un quarantennio giustifica ampiamente il fatto di aver intitolato a lui, nonostante tutto non polonista, il presente convegno. Ma infine: che cosa significa „polonista”? L'erudito Biliński ci ha fornito con le sue ricerche storiche una massa sterminata di dati fattuali molto utili, a volte essenziali, per il lavoro del polonista – storico letterario, filologo, linguista – in senso stretto. Penso ad esempio al contributo *Riflessi italiani nelle poesie di Kochanowicz*, contenuto nel volumetto dedicato appunto a Kochanowski (n. 91 delle „Conferenze”) nel 450-mo anniversario della morte del poeta: l'autore vi ha raccolto quanto gli era dato di raccogliere, vecchio e nuovo, senza preoccuparsi di segnalare le fonti di informazione di cui si serve ma anche senza vantare le novità che egli vi introduce; e con questo fornisce materia preziosa allo studioso di letteratura, più disposto a lavorare di fino che a sgobbare sul documento bibliografico. Biliński è stato dunque ed è un nostro collega, attivissimo e tuttavia contento di figurare solo come nostro compagno di strada.

Ma c'è almeno un altro motivo per il quale era opportuno che questo nostro incontro romano figurasse sotto il nome di Biliński: il fatto appunto che è un incontro romano. Biliński è stato un romanista: studioso di Roma e della romanità. Ma è stato anche per oltre cinque lustri direttore del centro romano della Accademia Polacca, dove in questo momento ha luogo il nostro convegno. Ed ha finito per diventare un

cittadino di Roma, più di quanto non lo siano diventati nei secoli gli innumerevoli polacchi, nutriti di cultura classica fin dagli anni di scuola media, innamorati di Roma e quasi naturalmente „concives Romani”. Biliński si sentiva più di qualunque polacco del passato come nato a Roma; e con compiacimento riferiva di sé quella denominazione di „Bilisch di Roma” con cui affettuosamente da parte italiana, o romano-romanesca, gli veniva riconosciuta una specie di indigenato. Tra l'altro Biliński era a Roma un personaggio universalmente conosciuto negli ambienti delle accademie straniere e nostrane e in quelli delle associazioni dotte, specie tiberino-capitoline, aureolato di quel tanto di eccentricità che serviva a farne, appunto, un personaggio. E da Roma ha sviluppato l'attività che tutti sappiamo, rivolta a tutta l'Italia, esplorata passo passo alla ricerca di vestigia polacche, ma anche coinvolta, attraverso le istituzioni disponibili, in continue nuove iniziative di cultura mirate a ridare vita a quelle vestigia in un tessuto nuovo di scambi intellettuali e amicali.

Dello studioso Biliński parleranno altri maggiormente in dettaglio e con maggiore competenza di me. Qui mi preme solo rimarcare la versatilità dell'uomo, ricco di molteplici interessi e ligio insieme alle „*zamówienia społeczne*”, in pratica agli impegni che gli venivano dalla sua posizione professionale. Classicista, venuto finalmente a Roma come „ambasciatore” della più importante istituzione scientifica polacca, l'Accademia, e della scienza e cultura polacca nel suo insieme, si ricicla in parte come storico di rapporti italo-polacchi, ma senza abbandonare i suoi campi specifici di studio – quelli di storia e filologia classica – e anche senza venir meno alle ingenue professioni di fede degli inizi: mi riferisco al suo mito del progressismo rivoluzionario (cfr. Spartaco) e a quello del democraticismo proletario (cfr. i Gracchi e l'Aventino). Erano idee che non dispiacevano alla Polonia dei suoi inizi, ma che certamente non erano più di moda nella Polonia già dei suoi anni maturi e tanto meno in quella della recuperata libertà. Ma egli non cambiò pelle: era defilato rispetto ai poteri anche ai tempi del regime, ed agli *apparatchiki* non doveva piacere il suo rivoluzionarismo insofferente di irreggimentazione; e ancora più defilato, forse, restò nell'ultimo periodo della sua vita, quello del suo ritorno a Varsavia, in una Polonia politicamente rinata, ma non sotto il segno delle sue idee democratico-egalarie. E' così che in quell'ultimo periodo egli trovò sicuro rifugio nei due territori vocazionali della sua vita: il mondo classico e lo scambio culturale italo-polacco. Emblematica per questo la sua fondazione dopo il ritorno a Varsavia della Associazione dei Romanisti che ripeteva l'omologa istituzione romana e che in pratica avrebbe voluto funzionare anche come associazione di amici dell'Italia.

I rapporti culturali polacchi con l'Italia, visti soprattutto sul versante dei polacchi in Italia o dei polacchi e l'Italia, sono stati l'oggetto privilegiato della attività di ricerca di Biliński in Italia. Parte dal Cinquecento con Jan Ocieski, Stanisław Reszka, Erazm Ciolek, Jan Kochanowski, Copernico e tutta la costellazione copernicana, allargata alle „tradizioni dell'astronomia polacca a Roma”, con coinvolgimento anche di autori italiani come il Bernardino Baldi delle *Vite dei matematici*. Si tratta dunque, volta a volta, di scienziati, viaggiatori, eruditi, diplomatici, poeti sommi. Nel Seicento è la volta di due scrittori di non uguale misura: il grande Sarbiewski e il meno grande, ma significativo erudito Wargocki. Il Settecento è in lui dominato dalle figure dei „viaggia-

tori illuministi" in Italia, particolarmente a Roma: Franciszek Bieliński, August Mo-szyński, Staszic, Piramowicz, Michał Mniszech. Ma è all'Ottocento che egli dedica la maggiore attenzione, anche perché l'Ottocento non è più solo l'epoca dei pellegrini che vengono in Italia sulle tracce della cultura classica, come avevano fatto per lo più i viaggiatori (collezionisti, archeologi dilettanti, antiquari) del secolo dei Lumi, ma anche gli scrittori in cerca di libertà e di ispirazione, gli esuli, i combattenti per la libertà „propria e altrui". Ecco allora i grandi nomi – per ricordare solo alcuni tra gli scrittori ricordati da Biliński – di Norwid, Asnyk, Kraszewski, Lenartowicz, Żeromski, la Konopnicka, Sienkiewicz.

Ma, dicevo, anche gli esuli e i combattenti. Questa scelta può essere sicuramente considerata come una variante di quel democraticismo rivoluzionario che già l'aveva portato ad esaltare i Gracchi e gli Spartachi, centrato ora sulla idea della nazione, difesa, nella cornice della patria delle patrie, nel suo diritto all'esistenza, anche con il sangue. Si apre con questo un altro orizzonte di storia dei due Paesi e delle connessioni tra loro, non più letterario, ma politico-militante, particolarmente congeniale alla Weltanschauung bilinskiana. Si riprende il mito di Napoleone, nell'ottica della consueta mitografia ideologico-politica polacca, e con lui si ritorna a Dąbrowski e al Mazurek *Jeszcze Polska nie zginęła*, alle legioni polacche, a Mickiewicz, a Porta Pia, infine all'epopea garibaldina. „I contatti tra la Polonia e l'Italia – egli scrive in *Prolegomena e commiato*, con cui apre la sua „Strenna di commiato" del 1992 (*Figure e momenti polacchi a Roma*, Wrocław 1992, p. 7) – ... con il trascorrere del tempo si sono andati permeando di sempre maggiori elementi democratici, finché nel XIX secolo la larga ondata delle lotte di liberazione ha accomunato i due paesi durante il Risorgimento italiano e le guerre polacche per l'indipendenza... Garibaldi, Mazzini, Francesco Nullo sono entrati a far parte della storia della Polonia, così come Mirosławski, Dąbrowski, Milbitz-Izszensmid, Bosak e Mickiewicz, con la sua Legione Romana, appartengono alla storia d'Italia". Biliński si muove appassionato in questa atmosfera risorgimentale, oggi in Italia così lontana dalla nostra sensibilità, ma invece così vicina a quella del suo paese, ancora in fase di appena compiuta *restitutio*.

Nel suo lavoro trentennale a Roma – oltre 25 passati come direttore della *stacja rzymska* dell'Accademia Polacca – egli si era proposto ed aveva lavorato al progetto di raccogliere delle tessere per il futuro mosaico che avrebbe dovuto „illustrare l'imponente panorama dei rapporti culturali polacco-italiani attraverso i secoli" (*ibid.*). E l'impresa gli doveva sembrare talmente grandiosa da colorarsi di aspetti epici, talché lamentava che in particolare i ricordi dei polacchi a Roma non avessero ancora trovato „il loro Omero" e si augurava che in futuro non un solo studioso (o aedo?), ma una loro intera schiera avrebbe raccontato (o cantato?) la „secolare conversazione" tra i due paesi. Molto opportunamente e molto consapevolmente Biliński rifiutava la ricerca per la ricerca, ovvero l'archeologia del sapere, puntando, attraverso la documentazione anche minutamente episodica del passato, alla restaurazione di un tessuto vivo di rapporti, che evidentemente riteneva importante per le sorti future dei due paesi. Il polacco di Roma aveva chiaramente due cuori – se mi è lecito adottare una figura classica – ed è difficile dire quale dei due fosse maggiormente beneficiato dall'altro. Una cosa tuttavia mi sembra di non dover tralasciare di dire: vale a dire che Biliński fu

polacco fino in fondo all'anima, senza mai l'ombra del nazionalismo e tanto meno dello sciovinismo aggressivo; la patria fu per lui una ricchezza serenamente posseduta e liberalmente partecipata nel confronto con l'altro e con gli altri: di qui in radice la sua disponibilità e apertura all'Italia, accresciute poi e diventate singolari per il naturale collegamento dell'Italia con le memorie della classicità.

Parlando delle sue convinzioni e delle idee conduttrici del suo lavoro non si può andare in profondità oltre un certo limite: l'uomo esplosivo ed apparentemente estroverso non lasciava pertugi che permettessero e permettano di sondare gli strati più profondi della sua visione del mondo. A qualche confessione o professione di idee generali si lascia andare nel già citato *Prolegomena e commento*, a cui conviene ancora affidarsi per questo sondaggio. Ebbene mi sembra che due „fedi" fossero in lui profondamente radicate: la fede nella rivoluzione sociale e la fede nella rivoluzione tecnica e scientifica. Della prima ho accennato sopra: era una scelta affettiva fortemente sentita, anche se non precisata nelle sue valenze intellettuali e non priva di ambiguità, come quando Biliński si pone l'interrogativo sui veri protagonisti del „dialogo" italo-polacco, se il popolo o la sua élite, e „fino a che punto siamo autorizzati ad identificare questa élite con la nazione, come spesso avviene, così come le classi dominanti cercano di identificare se stesse ed i loro interessi, anche culturali, con gli interessi dell'intera nazione" (*ibid.*). La domanda era quasi inutile, dato che la risposta era scontata e tutte le storie polacche seguite e raccontate da Biliński erano storie di élites e d'altra parte la cultura delle élites tende inarrestabilmente a diventare patrimonio della „intera nazione"; ma la domanda dimostra la continua presenza nel pensiero di Biliński, anche fuori di contesti funzionali, della costante ideologico-affettiva da cui essa partiva.

La fede nella rivoluzione tecnica e scientifica e quindi nel progresso dell'umanità attraverso l'ampliarsi degli orizzonti del sapere è sentita da Biliński in parallelo con l'altra: la nostra epoca, egli scrive, è „caratterizzata da due tendenze o da due esplosioni, apparentemente antagoniste, e cioè quella tecnologica e quella sociale: da un lato abbiamo la rivoluzione scientifico-tecnica e dall'altro i movimenti rivoluzionari per l'emancipazione delle masse e dei popoli. Le scienze esatte e tecniche hanno liberato le immani forze della natura, espresse nell'energia nucleare, e le scienze sociali ed umanistiche, attraverso le loro teorie rivoluzionarie, hanno sprigionato le potenti forze delle masse popolari". E cita a sostegno della sua tesi su una necessaria e possibile conciliazione delle due tendenze il pensiero di Walther Benjamin, Horkheimer, Adorno, infine E. Morin (*L'Esprit du temps*), i quali tutti sono invece spaventati dalle prospettive aperte dal processo di tecnicizzazione e massificazione della cultura: non per nulla ho parlato di questi atteggiamenti di Biliński come di atti di fede. Ma intanto la sua fiducia e il suo interesse per la scienza hanno dato origine a una serie di lavori di scavo documentario, biobibliografico su grandissime personalità, in parte riscoperte in parte rivisitate alla luce dei nuovi apporti conoscitivi offerti dalla operosità instancabile di Biliński: ripensare alle cose scritte, e in parte già sopra accennate, su Copernico, il biografo Bernardino Baldi, gli astronomi polacchi a Roma, Galileo.

Non ultimo merito di Biliński è stato quello di aver promosso nella sede della Accademia Polacca di Roma una ricchissima serie di conferenze, comparse poi alle

stampe nelle edizioni dell'Ossolineum. La strenna qui più volte ricordata porta il numero 100: questo è stato già solo dal punto di vista quantitativo un risultato di straordinario rilievo. Ma ad esaminare i singoli nomi dei conferenzieri, vien fuori che le più grandi personalità della cultura polacca di un quarto di secolo sono passate per la cattedra di vicolo Doria. Saltano all'occhio fin dalle prime apparizioni (dal 1958) i nomi di Brahmer, Gieysztor, Kotarbiński, Kieniewicz, Lorentz, Serejski, Leśnodorski, Lange, Żółkiewski, Białostocki, Suchodolski, Tatarkiewicz, J. Z. Jakubowski, Stieber, P. Biegański, K. Morawski, Iwaszkiewicz, Barycz, W. Borejsza, Hensel: e ne ho spigolati sono alcuni, tra quelli a me più noti, e lasciando fuori altri non necessariamente meno importanti. La cattedra non era d'altra parte riservata ai conferenzieri polacchi e numerosi Maestri e colleghi italiani hanno avuto l'onore di parlare dinanzi ad attenti, per anni sempre gli stessi, uditori nell'atmosfera ovattata della sala grande della biblioteca. Tra i primi sono stati G. Maver e B. Meriggi (1961); poi, citando insieme grandi e meno grandi nelle varie discipline rappresentate, G. Belotti, Branca, Falconi, Graciotti, A. Rossi, Bonfante, M. Apa. E mi sono riferito solo alle conferenze poi coronate dalla stampa; ma l'attività della cattedra ha registrato presenze molto più ricche ed anche iniziative di altro genere, che hanno contribuito a farne, in tempi di non sempre facile comunicazione tra le due culture, un canale privilegiato di grande efficacia e di altrettanto considerevole livello intellettuale.

Abbiamo ai nostri tempi sorriso della intensa attività di Biliński come installatore di lapidi. Ne ha collocate in tutta Italia su luoghi di soggiorno di grandi polacchi: di Norwid, Mickiewicz, Copernico, Sienkiewicz a Roma, di Żeromski a Firenze, di Konopnicka a Nervi, di Kraszewski a Venezia: e ho citato solo quelle che ho potuto annotare senza particolari ricerche. Ogni lapide che si poneva era una manifestazione cittadina, con tanto di sindaci, gonfalonieri, guardie municipali, rappresentanze politiche e diplomatiche, più gli immancabili giornalisti e fotografi. Biliński era un bravissimo operatore promozionale e in queste sue iniziative teneva a rendere presente finché fosse possibile il segno del passaggio del genio polacco in terra italiana, ma non solo allo scopo di reclamizzarlo – che naturalmente c'era – ma anche di rimarcare il collegamento dell'arte di quei grandi con le suggestioni e i fermenti che loro venivano dal contatto con il suolo italiano.

Con la Fondazione Giorgio Cini di Venezia egli ha collaborato fin dal primo convegno organizzato dalla Fondazione in collaborazione con l'Accademia Polacca di Varsavia nel 1963 a Venezia; erano i giorni in cui moriva l'ex patriarca di Venezia, papa Giovanni XXIII, su piazza S. Marco cadevano i rintocchi gravi delle campane e l'attesa si palpava negli occhi di tutti: ricordo Lorentz, Brahmer, Starzyński e Kozakiewicz, Barycz e Lepszy, infine Kubacki e la Szmydtowa, per parlare solo dei polacchi; e proprio dalla Szmydtowa raccolsi in quei momenti, mentre si era affacciati a una finestra del Museo Correr, una testimonianza toccante di quella partecipata attesa. Poi la lunga serie dei convegni Cini – Accademia Polacca ai quali Egli ha partecipato fino all'ultimo dell'anno scorso a Varsavia dove il 17 aprile alla vigilia della sua chiusura egli fu colpito dall'infarto che pochi giorni dopo si sarebbe rivelato fatale. Anche la Fondazione Cini aveva in quegli anni una funzione storica rilevante di collegamento tra gli intellettuali delle due Europe, divisi e discriminati dalla politica della cortina di

ferro. Biliński è stato anche in questo settore dei rapporti un personaggio chiave. Nel grande dolore di una perdita che è irreparabile, come tutte le morti, consola il fatto di essere riusciti a consegnargli il volume del precedente convegno italo-polacco tenuto a Venezia e a lui dedicato. L'aveva straordinariamente rallegrato e aspettava, come tutti, con impazienza la sua presentazione all'Istituto Italiano di Cultura di Varsavia. Mi piace ricordare il testo della dedica: A BRONISŁAW BILIŃSKI / STUDIOSO / DELLA CLASSICITA' LATINA / CULTORE CANDIDO / DELLA CIVILTÀ DELLE MEMORIE / PER PIÙ DECENNI / PROTAGONISTA / DELLO SCAMBIO CULTURALE / E AMICALE / ITALO POLACCO.

Arrivato alla fine di questo mio ricordo confermo le parole della dedica. Confermo il ruolo imponente che ha avuto Biliński nello scambio culturale italo-polacco per oltre un quarto di secolo. Confermo il giudizio sull'uomo candidamente entusiasta. E' stato un uomo che ha creduto fortemente nei valori della cultura. Ha operato senza risparmio di energie. Nonostante l'apparenza a volte scostante ha amato con fedeltà e con fedeltà ha coltivato il dono grande dell'amicizia. La sua presenza „clamorosa" ha lasciato una eco che non si spegnerà tanto presto. E sempre nel dolore dell'avvenuto, vorrei dire che nella vita egli ha avuto fortuna a trovare un destino consono alla sua vera vocazione; da parte nostra abbiamo avuto la fortuna di trovare in lui un uomo adatto a comunicare, dopo un tempo e durante un altro tempo in cui era difficilissimo o impossibile farlo. Sarebbe il caso di dirgli, senza patetismi, grazie anche a nome della polonistica e dei polonisti italiani, assicurandolo che proprio per questo lo abbiamo in questa apertura di convegno ricordato. Forse anche per se stesso, non poeta, pensava potessero valere i versi di Kochanowski, che egli citava come motto in testa ai suoi. *Prolegomena: Saxa ruent annis, consumet marmora tempus / Musarum nescit gloria sola mori?* Ne dubito; alla sua scontroso rudezza doveva piacere molto di più la sicurezza di aver portato tessere a iosa per quel mosaico che avrebbe dovuto raccontare la storia di lunghi secoli di cultura e di amicizia e servire ai posteri come modello per dar vita ad ancora lunghi secoli di altrettanto fecondo, alto scambio di doni.

KRZYSZTOF ŻABOKLICKI

Accademia Polacca di Roma

Bronisław Biliński, studioso dei rapporti letterari italo - polacchi

Chi ebbe la fortuna di conoscere da vicino il compianto Professore che io conoscevo benissimo, sa perfettamente che in quell'uomo straordinario la sete di sapere era più forte di qualsiasi altro desiderio. Egli fu un ricercatore appassionato che nella quiete delle biblioteche e degli archivi si sentiva veramente felice; la sua copiosissima produzione scientifica (c. 250 pubblicazioni) ne testimonia nella maniera più evidente.

Filologia classica, storia della scienza, storia dello sport, storia delle relazioni letterarie italo-polacche e i viaggi dei polacchi in Italia, ecco i cinque campi principali da lui instancabilmente coltivati. Dei primi tre non posso purtroppo parlare perché non me ne intendo abbastanza. A proposito degli ultimi due cercherò di dire qualcosa, senza pretendere mimimamente di esaurire il vastissimo argomento. La mia sarà anzi una rapidissima rassegna, poco più di un elenco di nomi e di titoli.

Vediamo al principio le relazioni letterarie.

Seguendo l'ordine cronologico, comincerò da Jan Kochanowski, il nostro massimo poeta rinascimentale, che soggiornò in Italia per la prima volta negli anni 1552-1555. Studente a Padova, egli ebbe modo di visitare Roma nel 1555. E' dedicata in gran parte alla Città Eterna la sua elegia latina a Jan Tęczyński (*Elegiarum libri...*, III 4), che Biliński chiama un vero e proprio omaggio all'Italia. Kochanowski vi introduce, per primo nella poesia polacca, il tema delle rovine di Roma già ampiamente presente nelle opere dei poeti di altre nazioni come, per citarne uno solo, il grande Joachim Du Bellay. Basti un esempio per illustrare la finezza con cui Biliński analizza il testo latino dell'elegia. Il poeta vede Roma "semisepulta" (semisepolta) tra le rovine; orbene - rileva il commentatore - l'epiteto "semisepulta" è un *bapax legomenon* nella letteratura latina, lo usò solamente Ovidio nelle *Heroidi* a proposito delle rovine di Troia¹. Kochanowski conobbe bene soprattutto Padova e il Veneto. Lo dimostrano diversi suoi epigrammi latini, tra cui quello intitolato *In tumulum Francisci Petrarcae*, frutto di un pellegrinaggio ad Arquà, che Biliński esamina diligentemente in altra sede². Grazie ai suoi studi, il posto importantissimo che l'Italia occupa nell'opera di Kochanowski viene messo in evidenza in base a una robusta erudizione.

Lo stesso si può affermare a proposito di un altro grande della nostra letteratura antica in latino, il gesuita Maciej Kazimierz Sarbiewski, che trascorse a Roma gli anni

dal 1622 al 1625 circa, studente e docente presso il Collegio Romano³. Sarbiewski, paragonato a Orazio, molto noto in Italia e in Europa ai tempi suoi, scrisse tra l'altro un epodo al giovane duca Paolo Giordano Orsini signore di Bracciano dove il poeta fece un breve soggiorno. L'epodo – scrive Biliński – si compone di una serie di quadri concepiti secondo la poetica del *locus amoenus*, il paesaggio in esso rappresentato ricorda i quadri del Lorrain e del Poussin. Il componimento del polacco si avvicina poi a un sonetto dello stesso Orsini, citato da Biliński che rivela così la sua familiarità con i poeti minori del Seicento italiano. Sarbiewski, ribadisce lo studioso, “è forse l'unico poeta rinascimentale e barocco polacco che abbia dedicato un intero componimento alle meraviglie e alle bellezze della terra italiana”.

Il tema delle antichità romane ritorna negli scritti di Biliński su Stanisław Reszka – Rescius (1544-1600), segretario del card. Hosius, diplomatico, fervente polemist cattolico, amico di Torquato Tasso. In una lettera del suo voluminoso epistolario latino Reszka sostiene la paradossale tesi secondo cui Roma sarebbe stata distrutta non dai barbari, bensì dai romani stessi in seguito a lotte intestine e spoliazioni varie: “Persuasi Romanis – si vanta il polacco – Romam Romanos vastasse”⁴. A Reszka dobbiamo inoltre belle descrizioni di Roma e dei dintorni di Napoli, delle quali Biliński tratta con dovizia di particolari⁵.

Ai lavori più importanti del Nostro appartiene il suo ampio studio su Giovanni Sobieski nella poesia italiana⁶. Con una pazienza certosina egli raccolse in numerose biblioteche centinaia di sonetti, canzoni ecc. di autori oggi per lo più completamente dimenticati – ma vi sono tra di loro anche arcadi illustri come Guidi, Filicaia, Manzini, Fagiuoli – scritti in occasione della storica battaglia di Vienna che vide vincitore il re polacco. Nacque così un corpus il cui valore letterario non è forse molto alto, ma che testimonia in maniera inequivocabile l'enorme popolarità di Sobieski negli ambienti colti italiani tra la fine del Sei – e l'inizio del Settecento.

Del XVIII sec. Biliński si occupò molto a proposito dei viaggiatori polacchi in Italia; ne parlerò più in avanti. Continuando il discorso sulle relazioni letterarie, passo ora all'Ottocento. La più viva attenzione merita il lungo saggio circa l'influenza dell'Ariosto sul romanticismo polacco⁷: Biliński la esamina soprattutto nelle opere di Mickiewicz (*Dziady* - Gli avi, *Grażyna*) e di Slowacki (*Balladyna*, *Podróż do Ziemi świętej* - Il viaggio in Terra Santa, *Beniowski* - “il poema più ariostesco della letteratura polacca”). Del soggiorno romano di Mickiewicz (1829-30), presentato in base a *Listy z podróży* (Lettere di viaggio) di A.E. Odyniec, e di quello di Slowacki (1836) leggiamo altrove⁸.

Un altro romantico, Cyprian Norwid, si trovò a Roma nel burrascoso 1848⁹. Da buon cattolico cercò di difendere il papa, ma ebbe anche modo di conoscere di persona e di ammirare il famoso capopopolo Ciceroacchio. Tra gli artisti frequentatori del Caffè Greco è ambientata la sua novella romana *Ad leones!*, a Venezia si svolge l'azione del racconto *Tajemnica lorda Singelworth* (Il mistero di lord S.).

Non cede il passo a Norwid, anzi lo supera come cantore di Roma Teofil Lenartowicz che visse nella capitale dello Stato Pontificio dal 1856 al 1860 per trasferirsi poi a Firenze dove trascorse più di 30 anni e dove morì nel 1893¹⁰. A Roma e all'Italia egli dedicò un volume di poesie, *L'album włoskie* (1869). Ecco qualche titolo nella traduzione italiana del marchigiano Ettore Marcucci, amico dell'autore: *L'Arco di Tito*,

A Torquato Tasso, I poeti al Colosseo, La cupola di S. Pietro, La ragazza di Nemi. Biliński fa osservare che gli originali polacchi di alcune poesie di argomento romano tradotte dal Maruccci andarono smarriti, ne conosciamo quindi soltanto la versione italiana.

Una poetessa particolarmente cara a Biliński è Maria Konopnicka che venne in Italia più volte tra il 1882 e il 1907. Il suo primo studio su di essa risale al 1963¹¹, l'ultimo, a pochi anni fa¹²; nel frattempo pubblicò altri contributi a lei dedicati¹³. I soggiorni romani della Konopnicka vengono esaminati dettagliatamente in base alle sue poesie e alle sue lettere, si parla a lungo anche dei soggiorni della poetessa a Venezia e a Genova. L'opera poetica della Konopnicka, molto tradotta in italiano, si presta bene alle considerazioni sulla miseria dei ceti popolari oppressi e sulla loro aspirazione alla riscossa, che troviamo spesso nei saggi di Biliński. La poesia della Konopnicka viene paragonata a quella di Ada Negri che effettivamente le somiglia per più di un verso anche se la polacca, quanto alla predicazione sociale, fu senza dubbio meno incisiva. Biliński ribadisce l'atteggiamento critico della Konopnicka nei confronti della Chiesa all'indomani dell'Unità d'Italia e la sua simpatia per Garibaldi, condivisa largamente da tanti polacchi, intellettuali e non. Su quest'ultimo argomento Biliński pubblicò un interessante e documentatissimo lavoro dal quale risulta che l'eroe dei due mondi raggiunse negli anni sessanta dell'Ottocento, specie nella Polonia russa, una popolarità veramente straordinaria¹⁴.

Visitò ripetutamente Roma, Napoli e Firenze "il poeta filosofo" Adam Asnyk, autore del dramma storico *Cola Rienzi* (1873) preso in esame da Biliński in uno dei numerosi articoli pubblicati sulla "Strenna dei Romanisti"¹⁵ con la quale egli continuò a collaborare anche dopo il suo rientro in Polonia. Dopo aver presentato il contenuto del dramma, lo studioso riferisce i giudizi su di esso della critica polacca dell'epoca e formula alcune conclusioni: il Cola di Rienzo del poeta polacco pensa non tanto al ripristino della passata grandezza romana quanto all'unificazione dell'Italia – avvenuta nel 1870 – mentre il pubblico di Cracovia applaudendo l'opera di Asnyk al teatro, pensava piuttosto alla Polonia smembrata che non riusciva invece (il ricordo della fallita Insurrezione di Gennaio era ancora vivo) a scuotere il giogo straniero.

Józef Ignacy Kraszewski, il nostro romanziere più prolifico di tutti i tempi, nella sua sterminata produzione narrativa riservò uno spazio alla Roma dei Cesari e dei Papi¹⁶. Oltre al noto *Rzym za Nerona* (1866, Roma ai tempi di Nerone) vi sono ambientati alcuni suoi romanzi molto meno fortunati, come *Pod włoskim niebem* (1845, Sotto il cielo d'Italia), storia assai inverosimile di un giovane artista polacco che si innamora perdutamente di una volubile bellezza trasteverina di nome Pepita (sic). Una immagine molto più realistica dell'Italia la troviamo nelle relazioni di viaggio dello scrittore, *Kartki z podróży* (1858-1862, ed. 1867) che si riferiscono soprattutto al suo soggiorno romano. Biliński, ottimo conoscitore della Città Eterna, segue l'autore nelle sue peregrinazioni e dottamente le commenta. Kraszewski visita le catacombe, ammira la statua del Gallo morente ai Musei Capitolini, è ricevuto dal papa su raccomandazione dei PP. Resurrezionisti (polacchi), ecc.¹⁷ Tra i corrispondenti italiani del romanziere, Biliński ricorda Arrigo Boito (di madre polacca), Attilio Begey, e soprattutto lo storico e uomo politico Cesare Correnti, autore di una incompiuta Storia della Polonia¹⁸. Un fatto poco noto cui Biliński dà risalto, è che Kraszewski, attivissimo propagandista

dell'Unità d'Italia, venne insignito di quasi tutte le onorificenze al merito civile del nuovo Stato, dalla Croce di Cavaliere della Corona d'Italia a quella, ambitissima, di Grand'Ufficiale dell'Ordine dei SS. Maurizio e Lazzaro (1882).

Un autentico affetto nutrì per l'Italia Henryk Sienkiewicz, autore del celeberrimo *Quo vadis?* In particolare Roma, secondo quanto egli stesso ebbe a dire, divenne per lui una seconda patria¹⁹. Qui ricorderemo soltanto con Biliński che l'azione dei romanzi *Bez dogmatu* (Senza dogma) e *Rodzina Polanieckich* (La famiglia Polaniecki) si svolge nella Roma dei tempi dell'autore e che di Roma si parla nell'incompiuto romanzo *Legiony* (Le legioni, di Dąbrowski); ma, evidentemente, Sienkiewicz dovette familiarizzarsi innanzi tutto con la Roma antica.

Venne in Italia varie volte anche Stefano Żeromski; Firenze fu la città da lui più amata. Biliński passa in rassegna le opere dello scrittore che al Bel Paese in qualche maniera si riferiscono, come i romanzi della trilogia *Walka z szatanem* (Lotta con Satana, 1908-1916): *Charitas*, *Dzieje grzechu* (Storia di un peccato), *Nawrócenie Judasza* (Conversione di Giuda), ambientati in parte nella città sull'Arno. Ritroviamo l'Italia – e soprattutto Venezia – nel capolavoro di Żeromski *Le ceneri*, e nel dramma *Sułkowski*, che riguardano l'epoca napoleonica. Żeromski, ricorda Biliński, aveva una buona conoscenza della letteratura italiana antica e moderna, come risulta dall'elenco da lui compilato delle opere italiane tradotte e da tradurre in polacco contenuto nel suo *Projekt Akademii Literatury Polskiej* (Progetto per l'Accademia della Letteratura Polacca) del 1918²⁰.

Torniamo indietro nel tempo per parlare, sempre molto brevemente, di Biliński studioso della letteratura odepórica polacca con riferimento all'Italia; è un argomento che va trattato a parte perché occupa, nella produzione del Nostro, un posto di grande importanza. Come abbiamo osservato, nei suoi saggi dedicati agli scrittori di cui sopra Biliński parla quasi sempre anche dei loro viaggi in Italia, spesso in base alle relazioni dovute a loro medesimi; ma esiste inoltre una lunga serie di lavori dell'instancabile studioso sui viaggiatori colti, soprattutto dell'epoca dei Lumi, i cui nomi non compaiono necessariamente nelle storie letterarie.

Cominciando dal Cinquecento, abbiamo un saggio sul soggiorno romano del diplomatico Jan Ocieski, il cui Diario in latino risale agli anni 1540-1541, e un altro, sul viaggio dello stesso Ocieski in Puglia²¹. Biliński scrive in seguito dei viaggiatori polacchi – dal ben noto poeta in latino e diplomatico Jan Dantyszek – Dantiscus ai meno noti fratelli Gabriele e Andrzej Tęczyński – che visitarono a Napoli nel Cinquecento, la tomba di Virgilio²². Egli riferisce anche le descrizioni di Bologna e di Roma di uno di questi viaggiatori, il non identificato autore (Stanisław Niegoszewski secondo Barycz) del *Diariusz peregrynacji włoskiej, hiszpańskiej i portugalskiej* (1595, Diario della peregrinazione in Italia, in Spagna e in Portogallo)²³.

Di viaggiatori secenteschi a Venezia leggiamo in un ampio studio di Biliński che riguarda anche i due secoli successivi²⁴. E' una lunga sfilza di nomi – da Venezia passavano praticamente tutti – che comprende diversi personaggi di spicco, tra cui Jakub Sobieski, padre del re Giovanni III, il principe Ladisław Vasa, futuro re (XVII sec.), Jan Nepomucen Kossakowski, futuro vescovo di Vilnius, lo storico d'arte Stanisław Kostka Potocki, il celebre illuminista Stanisław Staszic (XVIII sec.), l'erudito Michał Wiszniewski (XIX sec.).

All'epoca dei Lumi arrivano in Italia, a parte Staszic, alcuni intellettuali polacchi di alto livello, che osservano attentamente il Paese e stendono con diligenza interessanti relazioni di viaggio²⁵. A differenza dei loro predecessori essi si spingono spesso ben oltre Napoli, nel profondo sud della Penisola. *Les lettres sur la Sicile* pubblicate in francese (1782) da Michał Borch ebbero in Europa un successo notevolissimo. Il notevole Franciszek Bieliński, dopo aver soggiornato per più di un anno a Napoli – sono bellissime le sue descrizioni, in francese, del miracolo di S. Gennaro, delle isole del Golfo, del Vesuvio – visita la Calabria distrutta dal tremendo terremoto del 1783, giunge a Locri e disegna una pianta dei ruderi di quella antichissima città. August Moszyński, architetto del re Stanislao Augusto, descrive i monumenti e le opere d'arte romane senza eccessivo entusiasmo (non gli piacque la Cappella Sistina), e da Napoli si reca a Paestum per ammirarne i templi; solo molto più tardi vi andrà un altro polacco, Cyprian Norwid, che dedicherà agli stupendi templi una poesia inserita nel romanzo autobiografico *Szczęсна* (Felicia, scritto nel 1858; ma il soggiorno dell'autore a Paestum risale probabilmente, secondo Biliński, al 1845).

Sugli illuministi polacchi in Italia Biliński intendeva scrivere uno studio monografico di ampio respiro. E' riuscito a pubblicarne soltanto la prima parte che tratta dell'erudito Borch, già menzionato, del segretario della Commissione per l'Educazione Nazionale (Komisja Edukacji Narodowej) p. Grzegorz Piramowicz, e dell'economista Michał Mniszech²⁶. Il dotto Piramowicz ebbe il grande merito di aver confutato, in un suo scritto, le infondate critiche rivolte in quegli anni al mondo accademico italiano da Piotr Świtkowski, direttore della rivista di Varsavia "Pamiętnik Historyczno-Literacki", in una lunga serie di articoli. Quanto a Mniszech, sono degne di viva attenzione la sua accurata analisi della situazione economica dello Stato Pontificio, nonché le sue descrizioni di varie città italiane contenute in alcuni manoscritti cui Biliński attinse.

I lavori di Biliński, come abbiamo osservato, sono per lo più frutto di pazienti ricerche d'archivio, o poggiano comunque su pubblicazioni poco note e difficilmente reperibili. La competenza e l'erudizione dell'autore (anche la sua perfetta conoscenza delle lingue e letterature classiche) oltre al brio con cui sono scritti, li rende particolarmente preziosi. E' peccato che essi siano dispersi in decine di riviste e miscellanee; fortunatamente la biblioteca dell'Accademia Polacca di Roma, che egli diresse per oltre un quarto di secolo, ne possiede la maggior parte²⁷.

Note

¹ Bronisław BILIŃSKI, *Riflessi italiani nella poesia di Jan Kochanowski*, in AA.VV. *Jan Kochanowski*, "Conferenze" (collana dell'Accademia Polacca di Roma), fasc. 91, Wrocław 1985, pp. 34-92.

² ID., *Jan Kochanowski u grobu Petrarki*, in AA.VV., *Jan Kochanowski*, a cura di J. Pelc, I, Lublin 1989, pp. 219-243; *Italia i Rzym Jana Kochanowskiego*, in AA.VV., *Jan Kochanowski i epoka renesansu*, a cura di T. Michałowska, Varsavia 1984, pp. 168-229.

³ ID., *Mattia C. Sarbiewski, cantore degli Orsini e del lago di Bracciano*, *Strenna dei Romanisti*, 1991, pp. 55-72.

⁴ ID., *Stanislao Reszka - Rescius, umanista polacco del Cinquecento, difensore delle antichità di Roma*, *Strenna dei Romanisti*, 1973, pp. 77-86; *Sebastiano Ciampi, tłumacz listu S. Reszki o burzycielach Rzymu*, in AA.VV., *Między Padwą a Zamościem*, Warszawa 1993, pp. 378-389.

⁵ ID., *Dwa epizody: rzymski (1586) i neapolitański (1594) w "Listach" Stanisława Reszki*, "Odrodzenie i Reformacja", XXXIII, 1988, pp. 199-214; *"Laudes Campaniae" e "interviste" agli antichi nella lettera di S. Reszka del 1594*, "Rivista Storica Salernitana", 1991, pp. 89-100.

⁶ ID., *Le glorie di Giovanni III Sobieski, vincitore di Vienna, nella poesia italiana*, "Conferenze", fasc. 98, Wrocław 1990, 335 pp.

⁷ ID., *Le risonanze ariostee nella poesia romantica polacca*, in AA.VV., *Ludovico Ariosto*, Roma, Accademia Naz. dei Lincei, 1975, pp. 253-296.

⁸ ID., *Gli incontri romani di Adam Mickiewicz*, "Strenna dei Romanisti", 1975, pp. 58-72; *Un poeta polacco a Roma: Juliusz Słowacki*, ibid., 1960, pp. 189-193.

⁹ ID., *Cyprian Norwid*, ibid., 1971, pp. 35-45.

¹⁰ ID., *Le poesie romane di T. Lenartowicz*, "Conferenze", fasc. 100, Wrocław 1992, pp. 278-300 (ristampa).

¹¹ ID., *Maria Konopnicka e le sue liriche "Italia"*, "Conferenze", fasc. 20, Wrocław 1963, 71 pp. (con ampia nota bibliografica).

¹² ID., *Le lettere romane di Maria Konopnicka*, "Strenna dei Romanisti", 1993, pp. 25-38.

¹³ ID., *Due incontri di Maria Konopnicka a Porta Pia*, ibid., 1970, pp. 52-60; *Nad "Italią" i antykiem M. Konopnickiej*, in AA.VV., *Maria Konopnicka*, Kraków 1972, pp. 38-81; e altri.

¹⁴ ID., *Echi dell'epopea garibaldina nella cultura polacca*, in AA.VV., *Garibaldi generale della libertà*, Roma 1984, pp. 331-431 (con ampia bibliografia).

¹⁵ ID., *"Cola Rienzi" (...)* scritto da S. Asnyk, "Strenna dei Romanisti", 1980, pp. 43-64.

¹⁶ ID., *Roma antica e moderna nelle opere di Giuseppe Ignazio Kraszewski*, "Conferenze", fasc. 25, Wrocław 1965, 62 pp.

¹⁷ ID., *Roma nelle "Pagine di viaggio (1858) di G.I. Kraszewski*, "Strenna dei Romanisti", 1988, pp. 51-64.

¹⁸ ID., *Cesare Correnti tra le poesie di A. Mickiewicz e l'amicizia di G.I. Kraszewski*, in AA.VV., *Italia, Venezia e Polonia tra Illuminismo e Romanticismo*, Firenze 1973, pp. 394-414.

¹⁹ ID., *L'autore di "Quo vadis?" cittadino di Roma*, "Strenna dei Romanisti", 1967, pp. 47-53.

²⁰ ID., *Ispirazioni italiane di Stefan Żeromski*, in AA.VV., *Stefan Żeromski nel centenario della nascita*, "Conferenze", fasc. 35, Wrocław 1968, pp. 15-55.

²¹ ID., *Le passeggiate romane dell'ambasciatore Jan Ocieski*, "Studi romani", XXXIV, fasc. 1-2, 1986, pp. 62-81; *Puglia e Bari nel "Diario di viaggio" di Jan Ocieski...*, in AA.VV., *La Regina Bona Sforza tra Puglia e Polonia*, "Conferenze", fasc. 95, Wrocław 1987, pp. 16-40.

²² ID., *Viaggiatori polacchi del Cinquecento pellegrini sulla tomba di Virgilio*, "Rass. stor. salernitana", n.s., X, 1/1993, pp. 7-36.

²³ ID., *Bologna nel diario di un viaggiatore polacco del 1595*, "Carrobbio", 1986, pp. 82-92; *Roma nell'anno 1595*, "Strenna dei Romanisti", 1986, pp. 67-83.

²⁴ ID., *I viaggiatori polacchi a Venezia nei secoli XVII-XIX*, in AA.VV., *Venezia e la Polonia*, Venezia - Firenze 1965, pp. 341-417.

²⁵ ID., *Francesco Bieliński, un viaggiatore polacco a Napoli e a Locri nel 1790-91*, "Klearchos", fasc. 38-40, 1968, pp. 13-38; *August Moszyński, un illuminista polacco visitatore critico della Roma settecentesca (1785)*, "Strenna dei Romanisti", 1981, pp. 43-60; *Due visioni polacche di Paestum: August Moszyński (1786) e Cyprian Norwid (1845)*, "Rass. stor. salernitana", n.s., II, 2/1985, pp. 133-145.

²⁶ ID., *L'Italia dei viaggiatori illuministi polacchi*, I, in AA.VV., *L'illuminismo italiano e l'Europa*, Roma, Accad. Naz. dei Lincei, 1977, pp. 7-52.

²⁷ Gli scritti scelti di Bieliński sono stati pubblicati nel fasc. 100 della collana "Conferenze", *Figure e momenti polacchi a Roma*, Wrocław 1992, 502 pp. (con bibliografia completa).

TERESA MICHAŁOWSKA

Istituto per le Ricerche Letterarie dell'Accademia Polacca delle Scienze (IBL PAN), Varsavia

Il Libro di preghiere di Gertrude (Intorno all'autobiografismo nella letteratura delle origini in Polonia)

Era forse bella? Si è conservato fino a oggi un suo ritratto¹. Uno sconosciuto miniaturista l'ha raffigurata umilmente china ai piedi di un San Pietro imponente per le sue dimensioni sovranaturali; genuflessa, in un atto di *proskinesis*, le braccia tese verso colui che della Chiesa è fondamenta e simbolo. Il corpo rannicchiato è ricoperto d'una veste dorata con motivi rosso scuri. Umiltà e implorazione. Dalla veste (che l'immaginazione dello spettatore non può fare a meno di rassomigliare al guscio di una tartaruga)² spunta la testa, china sulle spalle diritte. Gli occhi, la parte superiore del naso e la velatura del capo non sono visibili: proprio in quel luogo la miniatura è parzialmente abrasa. Distinguiamo chiaramente solo l'ovale del mento, le labbra e la parte inferiore del naso. Certamente, il volto doveva essere raffigurato in maniera stereotipata; e forse, dunque, la sua effigie non aveva alcuna somiglianza con la donna reale. In secondo piano, alla sinistra di San Pietro, stanno altre due figure di oranti, con le mani sollevate in preghiera: il figlio Jaropolk-Piotr e la sua consorte Irene³.

Che cosa sappiamo con sicurezza di lei? Nelle fonti del tempo (ostili verso le donne, che a mala pena, e di rado, venivano scorte attraverso il filtro delle azioni dei padri, dei consorti, dei fratelli o dei figli), nelle fonti del tempo, dunque, troviamo solo un paio di tracce. Una prima menzione della moglie del „*regis Demetrii*” (ovvero del gran Principe di Kiev Izjaslav, figlio di Jaroslav il Saggio)⁴ si trova nella lettera di papa Gregorio VII, datata da Roma il 17 di aprile dell'anno 1075, senza però che venga fatto il nome della regina:

*Gregorius episcopus, servus servorum Dei, Demetrio regi Russorum et reginae uxori eius, salutem et apostolicam benedictionem!*⁵

Le rimanenti, non numerose informazioni, ci sono state tramandate dalle antiche cronache russe. Ma anche in questo caso, comunque, non viene fatta menzione del nome della donna: è sempre, e solo, la consorte di Izjaslav-Demetrius, madre di Jaropolk-Petrus⁶.

Per lungo tempo è rimasta ignota agli studiosi⁷. E di certo sarebbe scomparsa per sempre – come tante altre pur eminenti figure del passato – se non avesse lasciato ella stessa una testimonianza della propria esistenza.

Gertrude, figlia del re polacco Mieszko II Piast (1025–1034) e di Rycheza, di schiatta germanica, nata forse intorno al 1025, data in sposa al principe russo Izjaslav verso il 1043, madre di tre figli (Jaropolk, Svjatopolk e Mstislav), nonché di una figlia (della quale non conosciamo il nome), trascorse la maggior parte della sua vita adulta nella Rus' kieviana. A causa delle lotte dinastiche per il trono di Kiev, dovette fuggire per due volte con il marito e i figli oltre le frontiere dello stato kieviano, riparando una prima volta in Polonia dal 1068 al 1069, una seconda, invece, dal 1073 al 1077, dapprima in Polonia, poi in Boemia (?) in Germania e quindi di nuovo in Polonia. Per due volte suo marito venne rimesso sul trono kieviano dal principe polacco (divenuto poi re dal 1076) Bolesław Śmiały (l'Ardito), nipote di Gertrude⁸. Nella storia letteraria è entrata – quale prima autrice a noi nota di origine polacca – grazie alla raccolta di preghiere indicata correntemente come il *Modlitewnik Gertrudy*.

Quest'opera si riallaccia alla tradizione dei libretti di preghiere private⁹, che nel decimo e undicesimo secolo costituivano un fenomeno d'élite, usati principalmente nelle corti dei regnanti e composti il più delle volte negli *scriptoria* dei monasteri benedettini. Dei due tipi di simili libretti, i „libri d'ore” e i *libelli precum*, proprio questi ultimi fecero la loro comparsa per primi sul continente, e quale loro modello si ritiene sia stata la cosiddetta *Lorica*, sorta in ambito scoto-irlandese. Alla corte di Carlo Magno fu Alcuino a rendere popolari i *libelli precum*, contribuendo così a consolidare una sorta di moda letteraria che a volte si riduceva alla trascrizione di libretti di preghiere composti in un'epoca precedente. Il secolo undicesimo può essere considerato come una fase di fioritura della produzione e dell'uso di questi libri sui territori delle attuali Francia e Germania. Uno dei tratti caratteristici dei libri di preghiere – a parte l'adattamento del contenuto alle esigenze spirituali del fruitore – era costituito dalle miniature ornamentali la cui iconografia era strettamente correlata al contenuto delle preghiere. Similmente ai „libri d'ore” (che in parte sfruttavano i testi liturgici), anche i libri di preghiere erano a volte preceduti da un calendario che doveva aiutare a orientarsi nella successione delle festività annuali.

Il *Modlitewnik* di Gertrude (conservato nel codice 136 del fondo del Museo Archeologico Nazionale di Cividale del Friuli) venne vergato inizialmente su fogli pergamenei indicati negli studi critici come *Folia Gertrudiana* (oggi restano quindici fogli), e continuato successivamente negli spazi liberi del cosiddetto *Psalterium Egberti*, un codice riccamente decorato, scritto dal monaco benedettino Ruodprecht per l'arcivescovo di Treviri Egberto (977–993)¹⁰. Agli inizi dell'undicesimo secolo quel codice entrò in possesso di Rycheza, moglie di Mieszko II, e successivamente di Gertrude, loro figlia. In quello stesso secolo, certamente dietro richiesta di Gertrude, i quaderni pergamenei vennero cuciti all'inizio del codice, ovvero prima del testo del Salterio (e delle altre opere che lo seguono: *Litania universalis*, *Confessiones*, *Ordinationes*). Oggi, tutte queste parti, precedute dai *Folia Gertrudiana*, formano un'unità integrale, racchiusa da una bella rilegatura in pelle del diciottesimo secolo.

Il *Modlitewnik* non possiede una chiara composizione. Sembra assai probabile che sia stato originariamente progettato come libro privato di preghiere, sul modello tanto dei *libelli precum*, quanto dei „libri d'ore”¹¹. Indizio ne sono alcune caratteristiche dei fogli pergamenei, e in particolare la presenza del calendario all'inizio¹², nonché la

tematica delle miniature ornamentali, armonizzata con il contenuto delle preghiere¹³. Possiamo supporre che quel progetto originario sia venuto meno con il passare del tempo, e l'intenzione di mantenere un carattere unitario abbia gradualmente ceduto sotto l'incalzare degli eventi. Come risultato nacque una raccolta libera e disorganica di preghiere scritte per scopi immediati, e che rispecchiavano le vicissitudini interiori dell'autrice nelle susseguenti fasi della sua vita.

Rivolte a Dio, a Cristo, allo Spirito Santo, a Maria, agli angeli o ai santi (in specie a San Pietro e a Sant'Elena), le preghiere rispecchiavano le convenzioni stilistico-compositive sia delle preghiere liturgiche (collettive), sia di quelle individuali contenute negli allora diffusi libri di preghiere private. Il confronto tra i componimenti di Gertrude e i *libelli precum* di cui oggi disponiamo¹⁴ – e che provengono dal periodo carolingio e dai tempi di poco successivi – permette di cogliere facilmente numerose affinità. Tra le più significative possiamo annoverare: 1) la ricorrenza di modelli fissi per l'*incipit* e l'*explicit* delle preghiere; 2) l'impiego di formule correnti con le quali, ad esempio, l'orante caratterizza se stesso: *ego peccator (peccatrix)*, *ego indignus (indigna)*, *ego miserus (misera)*; se stesso e altre persone: *famulus tuus, famula tua*; il mondo circostante: *visibilia atque invisibilia*; Satana e i suoi poteri: *inimicus invisibilis, diabolus, satanas, potestas daemonum, fraus diabolica, illusio diabolica*; 3) lo sfruttamento di temi e forme di preghiera legate alla liturgia, come per esempio: *confessio fidei, apologia* (la confessione dei peccati era condotta frequentemente secondo lo schema dei „peccati capitali”), *officium defunctorum, suffragia*. Un tratto sorprendente che unisce la stilistica delle preghiere di Gertrude con le preghiere private raccolte nei *libelli precum* è il frequente impiego di citazioni dai Salmi (prevalentemente gli *incipit* dei Salmi, ma anche singoli versetti interni) scelte per la loro aderenza al contenuto delle preghiere (oggi diremmo „esprimersi attraverso il Salterio”).

Tuttavia, il *Modlitewnik* di Gertrude attira la nostra attenzione non già per questi tratti convenzionali che lo accomunano alle raccolte di preghiere private di allora; bensì per quanto si discosta dalla norma vigente nell'undicesimo secolo, e che fa dell'opera un fenomeno unico e irripetibile. Da sotto le costruzioni, formule e locuzioni convenzionali, da sotto le allusioni e accenni non sempre decifrabili, si schiude davanti a noi il ritratto, ancorché offuscato e vago, di una individualità umana coinvolta in un drammatico intreccio di eventi, profondamente segnata dal destino; una individualità che soffre, ama e vive tra il timore e la speranza, che cerca di dare un'espressione letteraria alle sue esperienze spirituali e si sforza di perpetuare attraverso la scrittura le riflessioni sulla propria esistenza.

Concentriamo dapprima l'attenzione su questo aspetto delle preghiere, che – in modo indiretto e allusivo – getta luce sulla biografia di Gertrude. Come abbiamo visto, data l'eccezionale povertà delle fonti, lo svolgersi delle sorti di Gertrude può essere solo oggetto di ricostruzione fondata sia su generiche testimonianze storiche, sia su documenti che si riferiscono a persone a lei vicine. Il confronto tra l'„allusivo” e il „ricostruito”, e cioè tra le preghiere e una biografia ipoteticamente (ma non arbitrariamente) ricostruita, ci permette di cogliere il livello autobiografico del *Modlitewnik*¹⁵.

Proprio le sorti di Gertrude, nel periodo più drammatico della sua vita, costituiscono, così almeno io ritengo, la base contestuale dei componimenti che formano la

raccolta e delle miniature che la illustrano: è il periodo tra l'inizio del 1075 (allorché si presentò al cospetto di Enrico IV, a Magonza, chiedendogli aiuto per il consorte Izjaslav, deposto dal trono kieviano)¹⁶ e la fine del 1086, quando nella Rus' kieviana il suo amato figlio Jaropolk – Piotr morì per mano di un attentatore¹⁷. Non potendo qui dilungarmi nel raccontare questa storia appassionante, e neanche addentrarmi nel merito delle datazioni sino a oggi proposte per il *Modlitewnik*, datazioni assai differenti peraltro ed eterogenee, mi limiterò soltanto ad avanzare una mia ipotesi. Sono del parere che le preghiere siano state composte dapprima in Germania (forse a Meissen?) nel corso dell'anno 1075, in parte forse anche nell'anno seguente (ancora a Meissen, ma non è escluso che possa esser stato a Brauweiler), e in seguito nella Rus' kieviana, dopo che Izjaslav era stato rimesso sul trono di Kiev da Bolesław Śmiały, tra il 1077 e il 1086. La stesura dei testi che compongono il *Modlitewnik* dovette dunque protrarsi, con interruzioni, per circa dodici anni.

Illustrerò con un paio di esempi le strategie letterarie attraverso le quali Gertrude riesce a saturare le preghiere con contenuti autobiografici. Uno dei procedimenti consiste nell'utilizzare contemporaneamente l'immagine e la parola. Lo incontriamo fin dall'esordio. La miniatura cui ho accennato all'inizio raffigura in maniera simbolica una delle più importanti mosse politiche di Gertrude e Izjaslav: dubitando dell'efficacia dell'aiuto richiesto a Enrico IV, inviarono a Roma, all'inizio della primavera del 1075, il loro figlio Jaropolk-Piotr con la moglie Irene. Scopo di questa ambasceria era di intervenire presso il pontefice Gregorio VII, affinché accogliesse sotto la sua protezione la Rus' kieviana, e contemporaneamente persuadesse Bolesław Śmiały a concedere aiuto militare a Izjaslav¹⁸. Alla miniatura che raffigura Gertrude, Jaropolk e Irene supplicare umilmente San Pietro (simbolo del papato), si accompagnano due preghiere *Ad Sanctum Petrum*, vergate intorno alla immagine, a destra e a sinistra¹⁹. Il loro contenuto è assolutamente neutro, e tuttavia acquistano significanza proprio attraverso il destinatario. Il sostrato autobiografico di entrambi i componimenti può dunque essere decifrato solo se rapportato all'immagine e confrontato con le relative fonti storiche.

Un altro procedimento con cui Gertrude „parla di sé” può essere, ad esempio, il rivolgere la preghiera a una santa la cui vita suggerisce all'autrice delle analogie con la propria sorte. In un gruppo di componimenti rivolti alla madre dell'imperatore Costantino, ovvero a Sant'Elena (particolarmente venerata nella bassa Lotaringia dove, in uno dei monasteri femminili, Gertrude era stata allevata ed educata), il legame tra la santa e il figlio assume al rango di modello per Gertrude e Jaropolk²⁰. Queste preghiere vennero scritte – così almeno ritengo – nel corso dell'ambasceria romana di Piotr e Irene. Gertrude prega Sant'Elena in quanto madre che è riuscita a guadagnarsi la piena fiducia del figlio Costantino, a indurlo all'obbedienza, e per di più ha fatto sì che l'angelo del Signore vegliasse su di lui negli avversi frangenti. Gertrude la implora di aiutarla sì che possa anche lei influire allo stesso modo sul proprio figlio e proteggerlo dai pericoli che lo minacciano:

*Sancta Helena, que Dominum rogasti quod angelum suum mitteret filio tuo
Constantino ut eum admoneret quod totum vellet et perficeret quo animus tuus*

desideravit ac voluntas tua fuit, te ego peccatrix deprecor, et volo certissime te a Domino impetrare quod angelum suum mittat ad [Petrum]. Fac ut meē non resistat voluntati, et illius cuius consilium sequitur, ut mei memor sit in bono et moneat me. Adiuva utilitatis profectione, et ut velit meum velle adimplere sicut tuum Constantinus. [...] 21

Il procedimento che più di frequente viene impiegato per trasmettere un contenuto autobiografico consiste nel riferirsi in maniera allusiva a eventi attuali e a persone in essi implicate. Le basi fattografiche di un paio di preghiere nelle quali compare un rex di cui viene taciuto il nome²² possiamo rintracciarle nella drammatica situazione di Gertrude, allorché andava montando, nel 1075, l'ostilità tra Enrico IV e il papato, e prendevano vigore le agitazioni politiche che di lì a poco sarebbero sfociate in una guerra civile²³. Legata contemporaneamente a entrambe le parti in lotta, la famiglia di Izjaslav si ritrovò nel bel mezzo del conflitto. E certamente proprio attraverso questa circostanza è possibile spiegare il tono drammatico delle preghiere composte in quei frangenti. In una di esse il motivo unificante dal punto di vista della composizione è costituito dalla contrapposizione di due cuori: quello colmo d'ira del re, e quello fremente di sgomento e inquietudine della „serva di Dio” che prega. Rivolgendosi dapprima a Dio, e quindi a Cristo, Gertrude li implora di addolcire il cuore del re:

Creator celi et terre, qui misericordia motus super perituram urbem lacrimas fudisti, attende gemitum cordis mei, vultumque actenus severum, virtute tua mitem fac et mansuetum; ne hostis antiquus inde gaudeat letus, sed angeli pacis me consolati gratulentur in celis. [...] Cor famul[il]i tui[m] [mibi] fac mitem, eiusque sevitiā in maximā [converte] militiā. [...] Queso te, Domine, qui celorum contines thronos et abyssos intueris, Domine rex regum, montes ponderas, terram palma concludis, ut exaudias me in gemitibus meis; a me omnem angustiam [expelle], corque famul[il]i tui[m] in bonum convertas, qui nos ex aqua panem ex silice fecisti. Oro te Domine ut, qui cor regis manu tenere probaris, cor famul[il]i tui[m] pietate repleas celesti quatenus mitem ac mansuetem me accipiat dum in conspectu eius incedam. 24

Un profondo, soggettivo tono di confessione che getta luce sulla personalità di Gertrude accompagna le allusioni, a fatti e eventi, che costituiscono il tessuto autobiografico delle preghiere: *Ego Gertruda* – questa espressione ritorna nel testo un paio di volte. L'autrice colloca la propria esistenza al centro del mondo: tra gli *invisibilia* e i *visibilia*, tra il *sacrum* e il *profanum*, tra il bene e il male, tra la virtù e il peccato. Leggiamo, ad esempio:

Christe, summa Dei virtus una et indiscreta maiestas, orationis meē tota substantia invoco nomen sanctum tuum: exaudi me, meo mecum corde luctantem, agnoscentem peccata, facinora et cogitationum crimina confitentiem. Frange Domine artem diaboli, fingit enim labiis aliud suggerendo ipsamque captivat orationem. Respice Domine mei supplicis lacrimas, et cum lacrimis non sint, indulgentiam tuē pietatis infunde. Custodi in me immaculatam fidem meque cum proximis semper in pace reconcilia, fructos tuos panis et vini

*propria largitate tribue. Tibi inclino cervicem, tibi genua flecto, te Dominum Deum, cum sis unus in sancta Trinitate, confiteor. Frange Domine contra me inimicorum potestates, erue me de periculis, tuere me de omnibus causis et in criminatione defende égram et iacentem, et ea quæ explere non possum quasi sint expleta concede.*²⁵

E nell'altra preghiera:

*Curro ego [Gertruda] ad commune peccantium portum, ad tuam scilicet Domine Ihesu misericordiam, quam habuisti in utero virginali homo dignanter effieri, ut miseram humanam naturam tuæ bonitati coniungeres, de qua ego misera et peccatrix longe me separavi, quia multa mala perpetravi. Propter carnalia enim desideria tua sanctissima transgressa sum precepta; quia ab infantia mea usque nunc semper fui avara, superba, inobediens, adultera, fur, hypocrita, simulatrix, publicana, homicida, invidiosa, iracunda, contumax, odiosa, maliciosa, nequicia plena, iniqua, immunda, sanguine polluta, substantiam meam luxuriose dissipans, persequens et evellens tuos fideles malis exemplis meis. Nunc ego [Gertruda], Domine mi, ad te confugio, qui de converso peccatore gaudium esse in celo dixisti. Convertete me, Domine, ad te et omnem consuetudinem malam repelle a me; fac ut mala mea odiam et bona tua diligam; concede mihi, ut velim et possim vivere recte, bonumque aliis exemplum prebere [...].*²⁶

La sua religiosità („ortodossamente" latina, il che ben si vede oltretutto dalla formula *Filioque*)²⁷, nonostante le manifestazioni esteriori di profonda umiltà e sottomissione alla volontà divina, ricorda a tratti qualcosa di simile a un „accordo bilaterale": contrizione, sottomissione e ammissione dei peccati (spesso secondo gli stereotipi penitenziali), in cambio della necessaria protezione e aiuto per realizzare i piani immediati (*Domine, qui plasmasti me, miserere mei; et quomodo tu vis et tu scis mihi necessarium esse, sic fide me ...*)²⁸. La sua sottomissione appare dignitosa, la sua umiltà – degna di una sovrana.

Ma dal fondo, da sotto le formule convenzionali, si schiude l'immagine di una donna profondamente sola, colma di timore, che concepisce la propria sorte come uno stato di continua minaccia e incertezza. Tra le parole che più frequentemente si ripetono troviamo: *angustiae, afflictationes, miseriae*. Gertrude avverte la propria esistenza come un intreccio di sventure. Tutti i suoi progetti finiscono in una sconfitta, i suoi desideri si infrangono sotto l'urto della realtà. Rimane la disperazione, il rimuginare sui peccati d'un tempo, e infine il rassegnarsi alla sconfitta sottomettendosi interamente al verdetto della Provvidenza.

Le emozioni più intense e certamente anche le ambizioni personali di Gertrude sono concentrate sul proprio figlio, Jaropolk-Piotr. Le prime preghiere, composte in Germania all'epoca della missione romana del giovane principe, sono dominate dall'incertezza sul comportamento del figlio, se cioè egli avrebbe portato a termine il compito affidatogli dai genitori; ma domina in esse anche una profonda inquietudine e timore per la sicurezza personale di Jaropolk, da cui scaturirà il ricordato ciclo di preghiere a Sant'Elena.

*Sancta Helena [...] intercede pro me, famula tua Gertruda, ad Dominum Deum, ut per crucem sanctam Domini nostri, eiusque genitricis intercessionem, sanctorumque omnium, nec non perpetuam successionem, mihi famulum tuum Petrum omnemque faciat [...] eorumque corda cum misericordia ad me convertat; atque omnium tibi contra se volentium [...] extinguat, nec per ulli malevolentis suasionem derelinquat, sed semper cum caritate et benignitate inhereat, prestante Domino nostro Ihesu Christo.*²⁹

Nei componimenti più tardi, stilati nella Rus' kieviana, le suppliche più appassionate, colme di amore materno, sembrano essere quelle rivolte a Maria, affinché vegli su Jaropolk durante la sua ennesima spedizione militare (1078?). Eccone un frammento:

Sancta Maria virgo perpetua, per dilectionem Filii Dei, qui te dilexit ut te exaltaret super choros angelorum, exaudi me et ora pro unico filio meo Petro. Sancta Maria, adiuva eum et intercede pro eo, ut liberet eum et custodiat eum Deus ab omni malo et ab omni periculo, et ab omnibus angustiis et tribulationibus. Sancta Maria virgo virginum adiuva eum. Sancta Maria, Domina et Regina totius orbis, adiuva! [...] Sancta Maria, spes miserorum, ora pro eo et adiuva eum nimis merentem et anxiantem! [...] Sancta Maria, exaudi queso me miseram ad te confugientem ut unicuique filius meus sentiat tuum levamen qui ad tuum confugit auxilium [...]. Inde confugio sub protectionem et commendo in tuam fidem animam et corpus unici filii mei Petri, et omnes necessitates animae et corporis, et omnes dolores et angustias cordi unici filii mei Petri et omnem vitam suam et finem vite suae, nec non quod sibi agendum aut cogitandum aut loquendum est, ut pie dirigatur secundum Filii tui voluntatem [...].

*Ideo rogo te ut Petro prestetur tui causa venia quam et sua hexigunt merita, o Parens nostri Redemptoris, o spes et solatium humani generis, in cuius partu angeli pacem omnibus predicabant, quos prius indignando despiciebant, intercede pro pace et unitate Ecclesiae Sanctae, et pro populo christiano, et pro omni exercitu Petri unici filii mei, et pro omni familia sua, et pro ipso famulo tuo, pro universarum incolumitate sanctorum reliquiarum, nec non pro omnibus offensionibus et negligentis meis et Petri, et omnibus necessitatibus et periculis exercitus sui, atque pro omni populo christiano [...].*³⁰

Nella preghiera rivolta a Cristo (e scritta, a mio parere, durante la cattività kieviana, tra il 1085 e il 1086, in assenza del figlio che aveva lasciato madre e sposa alla mercé degli avversari ed era fuggito a Cracovia per cercare aiuto militare) leggiamo:

Ut me, miseram famulam tuam Getrudam custodire digneris, Domine Ihesu te rogo audi me! Ut iram et indignationem tuam a me misera amoveas, Domine Ihesu, te rogo, audi me! [...]

Ut me ab omni periculo defendere digneris, te rogo, audi me!

Ut vita mea te adiuvante usque in finem tibi conplaceat, Domine Ihesu te rogo, audi me! [...]

Ut veram penitentiam misero famulo tuo Petro donare digneris! Ut omnium inimicorum eius visibilibus et invisibilibus maliciis compescere digneris! Ut

illorum invidiam nusquam ei nocere permittas, Domine Ihesu te rogo, audi me! Ut inimicos eius qui in aliquo adversari cupiunt dextera potentié tué compri-mere digneris, te rogo audi me! Ut ei spem firmam, et fidem rectam, et sensum rectum caritatemque perfectam ad te, creatorem meum, concedere digneris! Ut miserum famulum tuum Petrum vivicare et consolare digneris! Ut ei victo-riam donare digneris! [...]»³¹.

Il *Modlitevník*, in quanto raccolta di *preces* private di Gertude, costituisce allo stesso tempo – come ho cercato di dimostrare – una registrazione di avvenimenti connessi con la sua biografia e un documento delle sue esperienze interiori. Possiamo senz'altro considerarlo come un tipo di *diario personale*. Le preghiere, analizzate sullo sfondo delle convenzioni stilistiche proprie di quel genere letterario nell'undicesimo secolo, paiono abbastanza stereotipate. Ciò che ne fa un fenomeno degno di attenzione è il loro contenuto autobiografico e soggettivo, grazie al quale possiamo percepire il *Modlitevník* di Gertrude come una sconvolgente testimonianza dell'esperienza esistenziale di una individualità coinvolta nel drammatico intreccio della storia.

[trad. di Marcello Piacentini]

Note

¹ Codice CXXXVI del fondo del Museo Archeologico Nazionale di Cividale del Friuli, f. 5 v; vedi tra l'altro J. Durazzano, *Le miniature gertrudiane nel Salterio di Egberto. Contributo per una nuova interpretazione*, «Forum Julii. Annuario del Museo Nazionale di Cividale del Friuli», 1983, 7, pp. 37–52; F. S. Vattovani, *Il Salterio di Egberto e le miniature Gertrudiane*, in *Miniatura in Friuli. Crocevia di civiltà. Convegno Internazionale. Passariano-Udine 4–5 X 1985*, GEAP, PN 1987, pp. 13–20; D. Leśniewska, *Kodeks Gertrudy. Stan i perspektywy badań*, «Roczniki Historyczne» LXI (1995), pp. 153–160 (più ampie indicazioni bibliografiche sono contenute negli articoli su citati, cui rimando). Desidero esprimere qui tutta la mia gratitudine alla dott.ssa Jolanta Durazzano e al prof. Andrzej Litwornia per avermi facilitato l'accesso all'inesimabile manoscritto di Cividale e per le importanti segnalazioni bibliografiche.

² La somiglianza della figura di Gertude a una tartaruga non mi pare casuale. Allo stesso modo venne raffigurata, in una scena di *proskinesis*, Salomé, madre degli apostoli Giacomo e Giovanni, in un affresco della chiesa di S. Angelo in Formis, vicino Capua, datato tra il 1072 e il 1087. La simbologia del primo cristianesimo, che risentiva degli influssi orientali, attribuiva alla tartaruga una forza demoniaca; in tal senso, ad esempio, va intesa la raffigurazione della lotta tra una tartaruga e un gallo, simbolo della luce, nei famosi mosaici pavimentali della basilica di Aquileia. S. Ambrogio (*De interpellatione Job et David libri quattuor*, II, 10, 36) argomenta che la tartaruga, pur sguazzando nel fango durante la vita, dopo la morte contribuirà alla creazione del bello, giacché col suo guscio verranno prodotti strumenti che emetteranno un piacevole suono in sette tonalità; similmente accade con l'uomo: durante la vita il suo corpo sguazza nella palude delle passioni e dei piaceri carnali, ma dopo la morte egli conquista la vera vita ed emette una dolce melodia; cfr. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekład [z niem.] i oprac. W. Zakrzewski, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa, PAX, 1990, pp. 311–312.

³ Cfr. la voce *Jaropelk* (a cura di G. Rutkowska) in *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. VIII (1991), pp. 245–246.

⁴ Cfr. la voce *Izjasław Dymitr* (a cura di A. Poppe), *ibid.*, t. II (1964), pp. 301–302.

⁵ *Monumenta Poloniae Historica*, t. I, wyd. A. Bielowski (*Pomniki dziejowe Polski*, przedruk fotooffsetowy), Warszawa 1960, p. 371.

⁶ Cfr. in particolare *Powieść minionych lat. Powieści' wremiennych let*, charakterystyka historycznoliteracka, przekład i komentarz F. Stelicki, Wrocław 1968.

⁷ D. Leśniewska, *Kodeks Gertrudy...*, *op. cit.*, pp. 141–170.

⁸ Cfr. tra l'altro la voce *Gertrude* (a cura di St. Kętrzyński) in *Polski Słownik Biograficzny*, t. VII (1948–1955), pp. 405–406; la voce *Gertrude* (a cura di A. Wędzki) in *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. II (1964), pp. 101–102; V. Meysztowicz, *Introductio editoris a Manuscriptum Gertrudae filiae Mesconis II regis Poloniae*, cura V. Meysztowicz editum, «Antemurale», II, Romae 1955, pp. 103–116; M. H. Malewicz, *Rękopis Gertrudy Piastówny – najwcześniejszy zabytek piśmiennictwa polskiego*, «Materiały do Filozofii Średniowiecznej», t. V (XVI), 1972, pp. 23–69; B. Kürbis, *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterium Egberti. Przyczynek do dziejów kultury dworu panującego w Polsce i na Rusi*, «Sprawozdania Wydziału Nauk o sztuce PTPN», 96, Poznań 1979, pp. 3–11; Eadem, *O życiu religijnym w Polsce X–XII w.*, in *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*, pod red. T. Michałowskiej, Wrocław 1989, pp. 43–49; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, pp. 24–36; T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1996 (wyd. 2), pp. 95–98.

⁹ P. Salmon, *L'office divin au Moyen-Âge*, Paris 1967; Id., *Livrets de prières de l'époque carolingienne*, «Revue Bénédictine», 86 (1976), pp. 218–234; U. Borkowska, *Chrześcijańskie modlitewniki w średniowieczu*, «Kwartalnik Historyczny», 92 (1985), 3, pp. 645–672.

¹⁰ *Manoscritti in scrittura latina in biblioteche friulane datati o databili*, a cura di G. M. Del Basso, Udine 1986, p. 45; D. Leśniewska, *Kodeks Gertrudy...*, *op. cit.*, pp. 141–143.

¹¹ U. Borkowska, *Chrześcijańskie modlitewniki...*, *op. cit.*, p. 648.

¹² D. Leśniewska, *Kodeks Gertrudy...*, *op. cit.*, pp. 160–168 (con ampie indicazioni bibliografiche). Ringrazio la dott.ssa Jolanta Durazzano per avermi reso accessibile il suo articolo non ancora pubblicato *Sull'origine del calendario „cracoviense” di Cividale*, cfr. anche U. Borkowska, *Chrześcijańskie modlitewniki...*, *op. cit.*, pp. 651–652.

¹³ U. Borkowska, *Chrześcijańskie modlitewniki...*, *op. cit.*, p. 655.

¹⁴ Cfr. in particolare *Precum libelli quattuor Aevi Karolini. Nunc primum publici iuris facti cum aliorum indicibus* a D. A. Wilmar, Roma 1940 (contiene: *Trecensis libellus, Parisinus libellus, Coloniensis libellus, Magnus libellus Turoniensis*).

¹⁵ Presenterò i risultati della ricostruzione dei destini di Gertrude in un prossimo lavoro.

¹⁶ *Lamberti Annales*, rec. G. H. Pertz, *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, t. V, p. 219.

¹⁷ *Powieść minionych lat...*, *op. cit.*, pp. 355–357.

¹⁸ L'ambasceria è documentata dalle lettere di Gregorio VII al „re Dymitr” (Izjasław), del 17 IV 1075, e al principe Bolesław, del 20 IV 1075, cfr. *Monumenta Poloniae Historica...*, t. I, *op. cit.*, pp. 367–371.

¹⁹ Qui e nel resto dell'articolo mi servirò dell'edizione approntata da Meysztowicz (cfr. nota 8), della quale accolgo la numerazione delle preghiere da lui stabilita e l'ortografia del testo; in alcuni casi cambio solo l'interpunzione. Le preghiere citate sono la nr. 2 e la nr. 4 dell'edizione di Meysztowicz, pp. 123–124.

²⁰ Preghiere 15–18. Su S. Elena si veda fra l'altro *Bibliotheca Sanctorum*, t. IV, Roma 1964, col. 988–995.

²¹ Preghiera 16 (p. 128). Qui e nel resto dell'articolo le parole racchiuse tra parentesi quadre

indicano un intervento della scrivente. In questo caso la parola *Petrum* è integrazione di un luogo abraso del manoscritto.

²² Si tratta delle preghiere 8 e 21. A mio parere i ripetuti riferimenti a un „re“ (*rex*) riguardano qui Enrico IV, re dal 1056 al 1084 e imperatore solo a partire dal 1084. Lamberto di Hersfeld nei suoi *Annales* chiama Enrico IV *rex*.

²³ *Lamberti Annales, op. cit.*, pp. 219–241.

²⁴ Preghiera 21 (pp. 129–130). Nel manoscritto sulle vocali finali di *famulé tué* è sovrascritta in interlinea la vocale „i“: la correzione permette di leggere *famuli tui*, lezione pienamente fondata in base al contenuto della preghiera. I luoghi corretti sono segnalati.

²⁵ Preghiera 35 (p. 137).

²⁶ Preghiera 54 (pp. 142–143). Il nome di Gertrude non compare nel manoscritto, è stato introdotto dall'Editore.

²⁷ Nella preghiera 37 (p. 137).

²⁸ Preghiera 74 (p. 149).

²⁹ Preghiera 18 (p. 128).

³⁰ Preghiera 86 (pp. 151–153).

³¹ Preghiera 91 (pp. 155–156).

MARCELLO PIACENTINI

Università „La Sapienza”, Roma

Da Colonia a Mosca: un viaggio dei Re Magi tra XIV e XVI secolo

Un po' pretenzioso, forse, il titolo di questa relazione: rischia di disattendere aspettative che potrebbe aver indebitamente creato. Allora sarà opportuno dire subito che il materiale che presenterò è già stato considerato e studiato da slavisti di grande spessore e intuito, come l'onnipresente Brückner. Allo stato attuale delle mie conoscenze, non credo che potrò dire granché di nuovo. Le novità verranno senz'altro quando avremo a disposizione un'edizione affidabile, anzi, tre edizioni, e vedremo quali. Io mi limiterò qui a raccogliere soltanto dei frammenti sparsi intorno a un testo apocrifo, o piuttosto direi un collettore di narrazioni apocriefe paraevangeliche, il più diffuso, forse, nel medioevo occidentale, e che filtrò abbastanza presto anche nei territori slavi sia nella redazione originaria in latino, sia in traduzione.

Il viaggio dei Re Magi, naturalmente, sappiamo tutti dove e come si svolse. Ma le loro spoglie mortali continuarono a peregrinare *sub specie reliquiae* per l'Oriente, fino a raggiungere la Penisola italiana, Milano¹. Da qui le fece traslare a Colonia, nel 1164, l'arcivescovo Reinhold di Dassel dopo che il Barbarossa ebbe dato il sacco alla città². Certamente, non ci interessa qui indagare, o divagare che sia, sul merito delle reliquie in questione (o in genere delle reliquie), né sulla congruenza cronologica di eventi e protagonisti ad esse legati³. Del resto, l'attendibilità delle nostre reliquie, traslate, dimenticate e poi ritrovate, venne già messa in dubbio, pur senza successo, fin da allora [Mdv 1952: 229]. Di fatto, comunque, come autentiche funzionavano, o presero a funzionare almeno da quando vennero portate a Colonia. Ed è significativo che la memoria di esse pare essersi risvegliata, a Milano, solo dopo la traslazione⁴.

Il viaggio cui alludo nel titolo, ovviamente, è quello percorso dai codici medioevali che ci hanno trádito la „saga dei Magi di Betlemme”, come la definisce Monneret De Villard [Mdv 1952: 1].

Le vicende dei Re Magi, in vita e in morte, vennero narrate, in forma che possiamo ben dire romanzata⁵, dal carmelitano Johannes da Hildesheim, che raccolse i più disparati racconti „(...) secundum visum, relatum et auditum (...)” [JdH 1886: 211]⁶, in una vasta opera il cui fine ultimo era non solo (e non tanto) devozionale: si trattava piuttosto di confermare la presenza delle sacre reliquie a Colonia. Il che costituiva oltretutto un notevole affare economico, come dimostrerà poi l'ininterrotto afflusso di pellegrini nella città⁷.

L'opera in questione è conosciuta per lo più sotto il titolo *Historia Trium Regum*⁸ e a questo titolo sarà opportuno attenersi, per evitare di confonderla con la *Legenda Trium Regum*, una delle diverse narrazioni sullo stesso argomento, composta poco prima della *Historia*; ma l'opera del carmelitano non dipende da essa, bensì utilizza le stesse fonti [Harris 1959]⁹.

Johannes da Hildesheim scrisse la sua *Historia* verosimilmente tra il 1364, anno in cui Florenz da Wevelinghoven (Florencius de Wewelkoven), al quale è dedicata, ascese la cattedra vescovile di Münster, e il 1375, anno in cui Johannes da Hildesheim morì, il 5 di maggio, nel convento di Marienau del quale era priore¹⁰.

Monneret de Villard elencava più di 60 manoscritti latini, oltre alle stampe¹¹; ma l'opera del carmelitano venne presto tradotta in tedesco, francese, olandese, fiammingo, inglese, e, appunto, in polacco e in quello che Karskij chiamava *zapadnorusskoe nareče* [Karskij 1897b]¹².

Non si conosce, almeno a quanto sappia, alcuna traduzione in volgare peninsulare: la prima, e unica traduzione in italiano, per giunta parziale, è stata compiuta nel 1966 [JdH 1966, 1980²] sulla base di un testo latino che Horstmann approntò nel 1886 [JdH 1886] collazionando alcuni manoscritti e che non aveva la pretesa, nelle stesse intenzioni dello studioso, di essere un'edizione critica. Fatto sta che a tutt'oggi è l'unica edizione del testo latino di cui disponiamo¹³ e da cui risulta evidente come la narrazione di Johannes da Hildesheim circolasse almeno in due redazioni: una breve e una più ampia, per lo più divise in 46 capitoli. D'altronde, le redazioni potrebbero anche essere più di due, ma niente di più preciso mi pare che si possa dire al riguardo. La questione, è ovvio, tocca direttamente il problema delle traduzioni, ivi incluse quella polacca e in „russo occidentale”, condotte sulla base della (o di una) redazione ampia. Naturalmente, l'unico modo per tentare di mettere ordine nella tradizione della *Historia Trium Regum* è stabilire, per quanto possibile, un'edizione critica del testo, ma la straordinaria quantità dei testimoni che lo tramandano, unita alla circostanza che non sempre l'opera è identificabile, nei manoscritti, attraverso il titolo e l'autore [Kowalewicz 1973: 291], nonché la stessa presenza di una ricca tradizione indiretta (mi limito qui a far riferimento alle traduzioni)¹⁴, pare finora aver scoraggiato una tale iniziativa¹⁵.

Che la *Historia Trium Regum* fosse ampiamente diffusa sul territorio polacco è attestato da almeno una ventina di manoscritti, tra i quali uno dei più antichi (datato 1398), contenente la redazione ampia, fa parte del fondo della Cattedrale di S. Maria a Danzica [MdV 1952: 182; Kowalewicz 1973: 291], trasferito oggi alla Polska Akademia Nauk di quella città¹⁶; ai manoscritti vanno aggiunti tre incunaboli dell'edizione di Colonia del 1477 e due della ristampa del 1478 [*Incunabula* 1970], non solo, ma a Przemyśl si trova anche un manoscritto della traduzione in tedesco [Kowalewicz 1973: 292; Sjöberg 1978: 393]. Gli ambiti di circolazione del testo latino – valutabili sia pur in modo approssimativo sulla base di dati necessariamente limitati, considerate anche le ingenti perdite provocate dalla guerra – dovevano essere abbastanza diversificati: manoscritti della *Historia* erano posseduti non solo dalle grandi Cattedrali, ma anche da modesti pievani, quale doveva essere Maciej z Dolska, o Stanisław Janisz, *vicarius in Cowale* (1458); e da laici, come un tale Szymon Pospiech z Jaworowa: in questo

caso si tratta del codice conosciuto come *Liber legum* (circa 1473), che conteneva, oltre a testi di carattere giuridico, anche la *Historia Trium Regum*, le *Peregrinationes sancte terre Jerusalem*, la *Vita Alexandri et gesta* [Potkowski 1984: 210 sgg.].

La nostra *Historia* attirò l'attenzione anche di Biernat da Lublino, che la leggeva in un'edizione a stampa rimanendo colpito dalla descrizione dei costumi dei Mandapoli [Vitel-Wierczyński 1959: CXXVI].

La traduzione polacca, con il titolo *Historia Trzech Króli*, ci è stata tramandata da un solo codice, compilato nel 1544 da Wawrzyniec z Łaska, che contiene anche la *Sprawa chędogo o męce Pana Christusowej* e l'*Evangelja Nicodema*¹⁷.

L'*Historia Trzech Króli* è l'unico testo del codice che è rimasto inedito, certamente anche perché grava su di esso il severo – non del tutto a torto ritengo – giudizio di Brückner [Adamczyk 1994: 141], infastidito da una traduzione mal riuscita, parola dopo parola, in più punti incomprensibile senza l'aiuto dell'originale latino. Si veda il seguente passo¹⁸:

- (1a) et tales domus in quibus itaque talia animalia queruntur et precio conducuntur sunt illarum parcium regum et terrarum dominorum, qui ex hiis magnum recipiunt theolonium [JdH 1886: 221]
- (1b) A takie dolmy wktorich thakie <zwyrczenha> pyenyadzmy naymuia l ssa onych stron przez krolestw y przez ziemya panow. kthorzi snych wielkie bierza czla [f. 167, r. 14–15]

E' però anche vero che in certi casi non si possono avere troppe pretese nei confronti di un traduttore che probabilmente aveva a disposizione un testo corrotto¹⁹, o che comunque leggeva con difficoltà (si veda più avanti l'es. 5), senza mettere nel conto il fatto che la stessa prosa latino-barbarica di Johannes da Hildesheim non brilla certo per chiarezza²⁰. A questo va aggiunta anche la circostanza che Wawrzyniec z Łaska è solo un copista che ricopia un testo tradotto circa mezzo secolo prima, a tratti non capisce quel che legge, incorpora nel testo le glosse a margine o in interlinea, quale mi pare essere la seguente (in corsivo):

- (2) A pothem takiemu Patriarsse ony Inldowie *ludzie w Indiey*, themu kthori byl l Thomas rzeczon, thako iako my papielzowie gestesmy possluszny, tako ony paltriarssse szwemu Thomassewi slusny byli l <y> posluszny ssa do dnya dzissieyssego [f. 216v, r. 5–10]

Al lavoro dell'anonimo traduttore si sovrappone dunque la mano di Wawrzyniec z Łaska, tanto che è difficile, ad esempio, stabilire se i tratti dialettali della zona di Sieradz (territorio di incrocio tra i dialetti della Małopolska, della Masovia e della Wielkopolska) vadano attribuiti a lui, o piuttosto al traduttore [Bargiel 1969].

Gli studiosi che si sono finora occupati della traduzione polacca della *Historia*, da Brückner a Adamczyk, non hanno mai messo in dubbio il fatto che sia stata condotta dal latino. Unico a proporre una soluzione diversa, in certo senso provocatoria quanto interessante, è stato il già citato Sjöberg, che avanzò l'ipotesi di una traduzione dal tedesco fondandosi su un esempio che converrà riportare:

- (3a) sed nunc quicumque Christianus hanc ecclesiam *intrare voluerit*, dat officiato Soldani *ibidem* duos denarios venecianos [JdH 1886: 266]
 (3b) thedi kthorikolie krzesczianyn do olney czerqvie [sic!] wnycz [wnych] chczial then Soldanofwy tham yste dacz mussial dwa fenagy l oney zyemye pyenyadze. czo tych nassych l kostuge kylosz grossy [f. 228, r. 5-9]²¹

la parola *fenagy* – argomenta Sjöberg – non c'è nel testo latino; ma in un manoscritto di una traduzione tedesca troviamo la lezione *zwene fenegen pfenning*, dove *fenegen* altro non è che la trascrizione, diremmo fonetica, di *wenedisch*²², come attestato altrove (*zwen wenedisch Pfenning*) [Sjöberg 1978: 394]. Così il traduttore polacco – continua Sjöberg – intende *fenagy* come una qualche moneta orientale (*oney zyemye pyenyadze*) e chiarisce quale, secondo lui, dovrebbe essere il corrispondente valore polacco (*kylosz grossy*). Un'osservazione brillante, come altre del resto nel suo articolo, ma stranamente lo studioso pare non prendere in considerazione il fatto che nella lingua polacca medioevale è attestata comunque una parola come *fenig/feneg* nel dialetto di Poznań [Karlowski 1901] o anche *fenik/feniczek* [Linde 1854], entrambe, ovviamente, dal tedesco *Pfenning*. Del resto, il traduttore non è costante nel rendere il vocabolo in oggetto, così altrove traduce:

- (4a) et unus illorum denariorum circa tres florenos habet [JdH 1886: 251]
 (4b) Bo kasdi zonych tho trzidziesci pyelnyedzi trzi zlothe myal wadze y wkosthownosci [f. 205, r. 3-5]

altrove ancora adopera la parola *halerz* [f. 232v, r. 10].

Nella lettura del passo citato da Sjöberg non escluderei poi la possibilità che quel *pyenyadze* (*oney zyemye pyenyadze*) altro non sia che una glossa a *fenagy* incorporata dal copista nel testo, ovvero, il passo dell'antigrafo da cui copiava Wawrzyniec poteva essere „(...) dacz mussial dwa fenagy oney zyemye czo tych nassych kostuge kylosz grossy”. L'esempio portato dallo studioso non mi pare dunque per il momento indicativo, quantunque allettante, anche perché il confronto tra le due traduzioni, tedesca e polacca, dovrebbe essere esteso ad altri passi, forse più significativi, come ad esempio un calco sintattico del costruito latino dell'accusativo con infinito (si veda più avanti l'es. 6).

Fino a oggi della traduzione polacca sono stati pubblicati solo alcuni passi, dallo stesso Brückner, da Vrtel-Wierczyński²³, da Wydra e Rzepka [WR 1984, 1995²⁴], e proprio ai due studiosi di Poznań si deve la pubblicazione di un ampio frammento in un volume appena stampato [Opowieści 1996: 213-232].

La traduzione che chiameremo bielorusa – ed è annoverata tra i documenti della lingua bielorusa, „napisannyh celikom na narodnom ili delovom jazyke, bolee ili mnee svobodnom ot cerkovno-slavjanskago vlijaniia” („scritti per intero nella lingua popolare o cancelleresca, in maggiore o minor misura libera da influssi slavo ecclesiastici”) [Peretc 1903: I] – è tramandata da tre codici: uno appartenente alla Imperatorskaja Publičnaja Biblioteka di Pietroburgo (Q. I. 391), ritenuto il più antico [Peretc 1903: III], datato alla fine del XV sec. in base alla filigrana della carta e alla scrittura [Karskij

1897a: 3], e due della Sinodal'naja Biblioteka di Mosca: il n. 203, che dovrebbe risalire alla fine del XV secolo²⁴, e il n. 331, ritenuto composto tra il XVI e il XVII secolo²⁵.

Nel 1903 V. N. Peretc editò il testo della leggenda dal manoscritto di Pietroburgo, ma non poté collazionarlo con i due manoscritti moscoviti perché la Sinodal'naja non acconsentì a trasferirli a Pietroburgo [Peretc 1903: IV]. Così Peretc si limitò praticamente alla trascrizione del testo di Pietroburgo, pur accennando alle differenze tra i tre esemplari²⁶. Mancando un'edizione critica, è difficile precisare il rapporto tra i tre testimoni: secondo Karskij tanto l'esemplare di Pietroburgo che i due della Sinodal'naja derivano da un comune antigrafo russo occidentale cui maggiormente si avvicina l'esemplare di Pietroburgo [Karskij 1897a: 32].

Da ultimo, resta da discutere l'eventuale rapporto tra la traduzione polacca e quella in „russo occidentale”, a fronte di un ampiamente riconosciuto ruolo di mediazione della lingua polacca per opere dell'Occidente latino e volgare filtrate nella cultura degli Slavi orientali²⁷.

Già Karskij era in dubbio se considerare la storia bielorusa dei Magi tradotta dal polacco o dal latino, ma basandosi sui pochi passi della redazione latina riportati da Brückner (Karskij non poté controllare alcun manoscritto o stampa latini) giudicava che la traduzione bielorusa fosse più vicina alla redazione latina di quanto non lo fosse il testo copiato da Wawrzyniec z Łaska, e che fosse stata condotta direttamente dal latino da un traduttore che conosceva bene la lingua polacca: di qui i numerosi polonismi. Sjöberg era più o meno dello stesso avviso, e cioè che i numerosi polonismi presenti nel testo bieloruso fossero dovuti non già alla circostanza che la traduzione fosse stata condotta dal polacco, bensì al fatto che era la lingua del traduttore a trovarsi sotto l'influenza della lingua polacca, non solo, ma che il traduttore doveva provenire da un territorio dove fossero molto forti anche le interferenze rumene o moldave (a giudicare dall'uso di parole come *č'myntare*, *per'grim*”, *papa*, che in bieloruso si trovano piuttosto adattati dal polacco: *cmintar*”, *pelkgrym*”, *papež*”) [Sjöberg 1978: 391–392]²⁸.

Comunque non possono sussistere dubbi sul fatto che la traduzione bielorusa non dipende direttamente né dalla copia di Wawrzyniec z Łaska, né dall'antigrafo di questa, o da qualche altro testimone affine. Sia sufficiente l'esempio che segue (altri esempi convincenti in Sjöberg 1978: 390)²⁹:

- (5a) (...) super istum montem Vaus in aura clara quamplurime stelle rare de nocte discernantur, *que a latere montis [subtler montem] non possunt considerari* [JdH 1886: 218]³⁰.
- (5b) na they gorze wans na powiǎtrzu yas:lnym wyǎlie gwiasd ynssich nyewidanych l' wnoczi byli wydane sktōrich gedna bycz [f. 164, r. 15–17] l.l mnyemana [f. 164v, r. 1]

Difficile dire da dove salti fuori *gedna* (*jedna*, una). Probabilmente il traduttore scambia *non* (o anche *mons non*), abbreviato, per *una* e traduce *considerari* con *mniemacz*. La traduzione bielorusa segue invece parola per parola il testo latino:

- (5c) na toi gore vans” u jasnoe povētree mnogie zvezdy redke poznavany byvaju(t) u noči iž’ po(d) gorōju ne mogut” byti uvideny albo ubačony [Peretc 1903: 8]

Ma altresì non possono non colpire certe impressionanti analogie tra le due traduzioni (si veda l'esempio che segue, con l'identico calco sintattico della costruzione latina accusativo più infinito), e in genere la lingua stessa della traduzione bielorusa:

- (6a) nam Judei *in libris suis* dicunt *Balaam* non prophetam sed ariolum fuisse et arte magyca et dyabolica prophetasse, quapropter in scripturis ariolus et non propheta merito debeat appellari [JdH 1886: 212]
- (6b) Bo zidowie w kxyelgach sswoych mowia Balaam nieproroka | (alio) ale Ariola czarnokxiesnyka bycz a naułka czarnokxiesnyka a dyabelska³¹ prorokowacz | A przeto wpissmye Ariolus <a> nyeporok myan | bycz rzeczon [f. 154, r. 10–15]
- (6c) iže židove u knjigach svoj(ch) govore(t). balaama ne prrka. ale čornoknižnika byti. da chitrostiju čornoknižskoju i d"ębol'skoju prrkovati. iž by togo dela u pisme(ch) čornoknižni(k) a ne prrk" dostoine men" vezva(n) byti [Peretc 1903: 2]

In realtà, il traduttore bielorusso fa ancor meglio (relativamente, s'intende) di quello polacco, visto che afferra immediatamente la costruzione sintattica e restituisce il *Balaam* latino con l'accusativo *balaama*³². Il traduttore polacco mostra invece di non capire l'appellativo *ariolus*, tant'è che pare intenderlo come nome proprio (*Ariolus/Ariola*), e non escluderei che quel *czarnokxiesnyka* (*Ariola czarnokxiesnyka*) sia ancora un'altra glossa.

Non è il caso qui di avventurarsi in una questione fin troppo dibattuta come quella della lingua bielorusa, o più in genere delle terre rutene, del XV-XVI secolo³³. E' un fatto, comunque, che polonismi in gran numero si incontrino proprio in opere che si suppone siano state tradotte dal polacco, nella misura in cui si riduce l'influsso slavo ecclesiastico (ad es. la mancanza totale di aoristi); ovvero che la lingua „zależała od papjarednich uzorau abo perajmala ich pryemy” [Mova 1988]. Resta dunque qualche dubbio sull'effettivo rapporto tra la traduzione bielorusa e un modello polacco che però non è direttamente quello in esame. Aleksander Brückner postulava l'esistenza di un'altra traduzione polacca, ancor più letterale di quella che ci è pervenuta, dalla quale sarebbe stata condotta la traduzione bielorusa [Brückner 1904: 62], ma il grande studioso spesso suppliva con geniali intuizioni a un minuzioso esame filologico³⁴ e al momento pare arduo trovare conferma alla sua ipotesi. Non chiarita è poi la questione dell'ambiente culturale in cui operava il traduttore bielorusso, un ambiente cattolico sosteneva con decisione Karskij fondandosi sulla traduzione di alcuni passi [Karskij 1897a: 32–33 e 1921: 62–66], argomentazione considerata non probante da Sjöberg [Sjöberg 1978: 388–389].

Del resto il traduttore bielorusso, pur traducendo parola dopo parola, sembra mostrare a tratti una certa autonomia dall'originale, senza lasciarsi influenzare da condizionamenti di ordine religioso o culturale. Proprio un tale problema si presenta giusto all'inizio delle due traduzioni e riguarda l'appellativo „magi”, che doveva essere recepito dal traduttore polacco piuttosto nell'accezione negativa. Ma qui si tratta, come ben sappiamo, non di „maghi”, bensì dei „μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν”, Magi che vengono da una non meglio definita, nel passo di Matteo, regione d'Oriente³⁵.

polacca e russo occidentale, e in seguito a quali sollecitazioni culturali. La circostanza che in Polonia, fin dal XV secolo, sia iniziata una consistente attività di traduzione di opere del medioevo latino e volgare occidentale, a soddisfare una richiesta proveniente da strati di lettori poco o punto dimestici con la lingua latina, costituisce senz'altro il quadro di riferimento generale per questa impresa traduttoria, ma non esaurisce il problema⁴². Il fatto stesso che le nostre due traduzioni siano state copiate – pur nel loro livello letterario non eccelso, in particolare per la traduzione polacca – pare indicativo di un certo interesse, ma il nudo e crudo dato quantitativo non è eccessivamente incoraggiante, anche considerate le dovute riserve imposte da un patrimonio manoscritto non completamente esplorato e, specie nel caso della Polonia, duramente provato.

Bibliografia e abbreviazioni

(Nella traslitterazione dell'alfabeto cirillico sono state conservate, ove occorrono, le lettere in uso prima della riforma ultimata nel 1918: lo jat' traslitterato come ě, lo jer duro con doppie virgolette, lo jer molle con una virgoletta.)

Adamczyk M.

1980 *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Poznań 1980.

1993 *Religijna proza narracyjna do końca XVI wieku*, in: *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, Lublin 1993, pp. 7–40.

1994 „*Historia Trzech Króli*” w kręgu narracyjnej literatury apokryficznej, „*Studia Historycznojęzykowe*”, I, 1994, pp. 141–148.

Agiografia 1976 = *Agiografia medioevale*, a cura di S. Bosch Gajano, Bologna 1976.

Assemani 1955 = *Evangelium Assemani. Codex Vaticanus 3 Slavicus glagoliticus*, tomus II, ediderunt J. Vais, J. Kurz, Praha 1955.

Bargiel M.

1969 *Cechy dialektyczne polskich zabytków rękopiśmiennych pierwszej połowy XVI wieku*, (Prace Językoznawcze, 55), Wrocław–Warszawa–Kraków 1969.

Berbelicki W. (a cura di)

1989 *Aleksander Brückner. 1856–1939*, oprac. W. Berbelicki, Warszawa 1989.

Bibliotheca 1752 = *Bibliotheca Carmelitana. Notis criticis et dissertationibus illustrata...*, Orleans 1752, II, c. 4, rist. a Roma 1927.

Brincken = v. den Brincken A. D.

1985 *Islam und Oriens in den Schriften des Kölner Domscholasters Oliver († 1227)*, in: *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, hrsg. von Albert Zimmermann und Ingrid Craemer-Ruegenberg (Miscellanea Mediaevalia, b. 17), Berlin-New York 1985, pp. 86–102.

Brückner A.

1899 *Z rękopisów petersburskich. III. Powieści*, „Prace Filologiczne”, t. 5, 1899, pp. 380–390.

1904 *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej. III. Legendy i modlitewniki*, Warszawa 1904.

1923 *Polska proza średniowieczna* (oprac. A. Brücknera), Kraków 1923.

BS 1966 = *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VIII, 1966.

- (7a) Cum venerandissimorum trium magorum ymmo *verius* trium regum gloriosissimorum universus mundus ab ortu solis usque ad occasum laudibus et meritis iam sit plenus (...) [JdH 1886: 211]
- (7b) Gdys nawyelebnyeyssych trzech i krolow y nachwalebnyeyssich wssisltek swiad poczawssi od wschodu sloncza i as do zachodu . Chwalamy y zaslugami i yuze yest napelnyon (...) lf. 153, r. 1-5]
- (7c) koli(ž) prevelebny(ch) troch čomoknizniko(v) i pevio pravdivy(ch) tro(ch) korolev" preslavny(ch) ve(s) svēt" o(t) slnca vschodu až' do zapadu chvalami i mzdami uže est' napolnen" [Peretc 1903: 1]

Il traduttore polacco evita, così sembra, il vocabolo polacco che aveva un'accezione negativa, e cioè *czarnoksiężnik* (negromante), né tantomeno gli viene in mente di ricollegare il latino „magi” al polacco *średcy*³⁶, saggi, (ma nelle *Kazania Świętokrzyskie*, V: *króle pogańskie*, re pagani), a meno che, naturalmente, il termine „magi” non fosse assente nell'esemplare da lui posseduto e tradotto, pur restando al loro posto i due aggettivi, il che comunque mi parrebbe un po' strano³⁷. Sia quel che sia, l'incipit polacco, con la posposizione di uno degli aggettivi, vuoi per caso, vuoi per arte, è del tutto accettabile. Il traduttore bielorusso, invece, non si pone troppi problemi e traduce „magi” con il vocabolo *čomoknižniki* (negromanti)³⁸.

I „magi”, comunque, restano solo *króle/koroli*, re, come del resto nella narrazione del carmelitano, tranne appunto l'*incipi*³⁹. Più avanti, nel testo latino, viene tentata la spiegazione dell'appellativo „magi”; ecco la traduzione in bielorusso, ma tutto il passo è assai confuso (e molto perturbata risulta in questo punto la tradizione manoscritta latina, a giudicare dalle varianti segnalate da Horstmann), e ho preferito estrapolare solo quanto segue:

- (8a) (...) a dlę tako velikogo i ne domnimanogo divenia o toi reči poganstvo pisma i narozenia g(s)nę ne vědajuči. tyi tri koroli velebnie zvęzdozorci zvali (...) [Peretc 1903: 35]
- (8b) et propter *talem, et tantem [sic!] incomprehensibilem admiracionem et rem gestam gentiles scripturas et nativitatem domini ignorantes ipsos tres Reges gloriosos magos appellabant* [JdH 1886: 242]

E' almeno interessante il fatto che il traduttore adoperi l'appellativo *zvęzdozorci* (astrologi) per tradurre „magi”⁴⁰, ricavandolo dalla narrazione stessa, nello sforzo di chiarire, a chi avrebbe letto il risultato della sua fatica, la vera natura dei Magi orientali.

Mi pare, con questo, che i nostri Re Magi siano arrivati, forse un po' ansimanti, alla mèta concludendo almeno per il momento il viaggio attraverso le terre polacche e russe. Altri interrogativi vanno aggiunti a quelli già considerati in questa breve esposizione. Alcuni dipendono, e lo abbiamo visto, dallo stato attuale degli studi sulle tradizioni manoscritte; altri dalle conoscenze tutto sommato frammentarie (ma le lacune potrebbero essere attribuite, in parte, anche all'estensore di queste note) di cui disponiamo relativamente alla diffusione dell'opera anche nelle altre culture slave. Resta da vedere quanto abbia inciso l'*Historia* di Johannes da Hildesheim, in latino o in traduzione, nel formarsi delle tradizioni locali sui Re Magi, tanto nella produzione letteraria che iconografica⁴¹. Non ultimo, in quali ambienti siano sorte le traduzioni

Budny S.

- 1994 *Biblia. To jest księgi Starego i Nowego Przymierza, in der Übersetzung des Simon Budny*, t. II.3, hrsg. von H. Rothe und F. Scholz, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994.

Bulyka A. M.

- 1972 *Daunija zapazyčanni belaruskaj movy*, Minsk 1972.

Collin de Plancy J. A.S.

- 1982 *Dizionario delle reliquie e delle immagini miracolose*, intr. di A. M. di Nola, nota bibliografica di I. Bellotta, Roma 1982 (traduzione parziale del *Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses*).

Dobrzeński T.

- 1979 *Gotycka płaskorzeźba ze sceną pokłonu Trzech Króli*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie”, XXII, 1979.

Elissagary M.

- 1965 *La légende des Rois Mages*, Paris 1965.

Graciotti S.

- 1973 *Introduzione a I. N. Goleniščev-Kutuzov, Il Rinascimento italiano e le culture slave dei secc. XV-XVI*, Milano 1973, pp. 3-30.
1993 *L'Italia fantastica e reale delle antiche cronache bielorusse*, „Europa Orientalis”, 1993, 1, pp. 245-258.

Harris S.

- 1958 *German Translations of the „Historia Trium Regum” by Johannes de Hildesheim*, „The Modern Language Review”, 53, 3, 1958, pp. 364-373.
1959 *The „Historia Trium Regum” and the Mediaeval Legend of the Magi in Germany*, „Medium Aevum”, XXVIII, 1, 1959, pp. 23-30.

Incunabula 1970 = *Incunabula quae in Bibliothecis Poloniae asseverantur*, t. I, 1970.

Itinera 1965 = *Itinera et alia geographica*, (Corpus Christianorum. Series latina, 175-176), vol. I, Turnholt 1965, pp. 369-377.

Istorija 1995 = *Istorija russkoj perevodnoj chudožestvennoj literatury*, Sankt-Peterburg 1995.

JdH = Johannes da Hildesheim

- 1886 *The Three Kings of Cologne. An Early English Translation of the „Historia Trium Regum” by John of Hildesheim*, edited from the mss., together with the latin text, by C. Horstmann, London 1886: introd. alle pp. V-XXI, testi inglesi alle pp. 2-205, testo latino alle pp. 206-313.
1980 *Storia dei Re Magi*, cura e traduzione di Alfonso M. di Nola, Roma 1980: Introd. alle pp. 7-55, trad. (parziale) alle pp. 57-171 (1^a ed.: Firenze 1966).

Karłowicz J.

- 1901 *Słownik gwar polskich*, t. II, Kraków 1901.

Karskij E. F.

- 1897a *Zapadnorusskij sbornik” XV^{ve} věka, prinadležajčij Imperatorskoj publičnoj Biblioteke, Q. I. 391. Paleografičeskija osobennosti, sostav” i jazyk” rukopisi*, (Sbornik” otdělenija russkago jazyka i slovenosti Imperatorskoj Akademii Nauk”, tom LXV, 8), Sanktpeterburg” 1897.
1897b *Čto takoe zapadnorusskoe narečie?*, „Trudy Devjatogo archeologičeskogo s”ezda v Vil’ne, 1893”, t. II, 1897, pp. 62-70.
1921 *Bělorusy. Očerki slovenosti bělorusskago plemeni. 2. Staraja zapadno-russkaja pis’miennost’*, Petrograd” 1921.
1956 *Belorusy. Jazyk belorusskago naroda. Sintaksisa belorusskago jazyka*, Moskva 1956.

- Kehrer H.
1908 *Die Heiligen Drei Könige in Literatur und Kunst*, Leipzig 1908.
- Köpke E.
1878 *Johannes von Hildesheim. Mittheilungen aus den Handschriften der Ritter-akademie zu Brandenburg a. d. Havel beigegeben dem XXII Jahresbericht ueber die Ritter-Akademie*, „Progr. der Ritter-Akademie zu Brandenburg a. H.“, Brandenburg 1878.
- Kowalewicz H.
1973 „*Historia Trium Regum*” Jana z Hildesheimu, in *Studia z dziejów geografii i kartografii*, pod red. J. Babycza, Wrocław 1973, pp. 289-294.
- Krzyżanowski J.
1962 *Romans polski XVI wieku*, Warszawa 1962 (2^a ed.).
1980 *Neoromantyzm polski. 1890–1918*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980 (wyd. trzecie).
- Lewin P.
1977 *Literatura staropolska a literatury wschodniosłowiańskie. Stan badań i postulaty badawcze*, in *Literatura staropolska w kontekście europejskim (Związki i analogie)*, pod red. T. Michałowskiej i J. Ślaskiego, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, pp. 139–168.
- Linde S. B.
1854 *Słownik języka polskiego*, Lwów 1854–1860 (wyd. 2).
- Mamczarz I.
1972 *Alcuni aspetti della questione della lingua in Polonia nel Cinquecento*, in *Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi*, a cura di R. Picchio, Roma 1972, pp. 279-324.
Marcianum 1991 = *Novum Testamentum Bosniacum Marcianum*, riprod. fot. a cura di S. Pelusi, Padova 1991.
- Martel A.
1938 *La langue polonaise dans les Pays Ruthènes Ukraine et Russie Blanche. 1569-1667*, Lille 1938.
- Mdv = Monneret de Villard U.
1952 *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, Città del Vaticano 1952.
- Migne M.
II *Dictionnaire des Apocryphes...*, publiée par M. l'Abbé Migne, II, Turnholt sd.
- Moszyński L.
1984 *Wstęp do filologii słowiańskiej*, Warszawa 1984.
Mova 1988 = *Mova belaruskaj pis'miennasci XIV-XVII stst.*, Minsk 1988.
NK 1963 = *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”, t. I*, Warszawa 1963.
- Ohler N.
1988 *I viaggi nel Medio Evo*, Milano 1988.
- Opisanie = *Opisanie slawjanskich rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj Biblioteki*, red. A. Gorskiego i K. Nevostrueva
1857 *Otděl*” vtorij, 1/2 (Tolkovanie svjaščennago pisanija), Moskva 1857.
1862 *Otděl*” vtorij, 3 (Raznyja bogoslovskija sočinenija), Moskva 1862.
- Opowieści 1996 = *Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*, wydali Wojciech R. Rzepka i Wiesław Wydra, wstęp napisała Maria Adamczyk, Warszawa-Poznań 1996.

- Peret' V. N.
1903 *Pověst' o Trech "Koroljach"-Volchvach" v zapadno-russkom spiskě XV věka*, S.-Peterburg 1903.
- Picchio R.
1978 *Introduction à une étude comparée de la Question de la Langue chez les Slaves*, in Id., *Études littéraires slavo-romanes*, Firenze 1978, pp. 159-195.
- Podróż 1977 = *Podróż królewicza Władysława Wazy do krajów Europy Zachodniej w latach 1624-1625 w świetle ówczesnych relacji*, wyd. A. Przyboś, Kraków 1977.
- Potkowski E.
1984 *Książka rękopiśmienna w kulturze Polski średniowiecznej*, Warszawa 1984.
- Scarcia G.
1987 *Vent'anni di ricerche sui Magi evangelici*, in *Venezia e l'Oriente*, a cura di Lionello Lanciotti, Firenze 1987, pp. 273-285.
1988 *I magi afghanizzati*, in *Orientalia Iosepha Tucci dicata*, Roma 1988, pp. 1295-1304.
- Sgambati E.
1983 *Il „Tristano” biancorusso*, Firenze 1983.
- Sjöberg A.
1978 *„Historia Trium Regum”. Einige Kommentare zu den slavischen Übersetzungen*, in *Studia Linguistica Aleksandro Vasilii Filio Issatschenko a Collegis Amicisque oblata*, Lisse 1978, pp. 387-395.
- Słoński S.
1927 *O rzekomym upływie łacińskiej Vulgaty na starostowiński przekład ewangelii*, *Slavia. Časopis pro slovanskou filologii* VI (1927-28), pp. 246-264.
- Slovník 1973 = *Slovník jazyka staroslověnského*, II, Praha 1973.
- Ughelli F.
1729 *Italia Sacra sive de Episcopis Italiae... editio secunda, aucta et emendata cura et studio Nicolai Coleti... Venetiis MDCCXIX*, t. IV.
- Uspenskij B. A.
1993 *Storia della lingua letteraria russa. Dall'antica Rus' a Puskin*, Bologna 1993.
- Verfasserlexikon* 1983 = *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von K. Ruh (et aliis), Bd. 4, Berlin-New York 1983 (1^a ed.: hrsg. von W. Stammler, Berlin-Leipzig 1933-1955).
- Vintr J.
1977 *Die ältesten tschechischen Evangeliare*, München 1977.
- Vrtel-Wierczyński S.
1933 *Sprawa chędogo o męce Pana Chrystusowej i Ewangelja Nikodema*, Poznań 1933.
1959 *Średniowieczna proza polska*, Wrocław 1959 (è la seconda ed. di Brückner 1923).
- WR = Wydra W., Rzepka W. R.
1984 *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1984; -, wyd. II poprawione i uzupełnione, *ibid.* 1995.
- Zaniboni E.
1921 *Alberghi italiani e viaggiatori stranieri (sec. XIII-XVIII)*, Napoli 1921.

Note

¹ Dove le portò, si narra, un vescovo Eustorgio, e proprio nella chiesa di S. Eustorgio dovettero essere collocate. Ma le diverse narrazioni, discordanti fra loro, non collimano con il dato storico: si veda JdH 1980: 34, 167–170 note 2–6, nonché le critiche che già Ughelli muoveva alla *vita di Eustorgio* scritta dal Mombritius (Ughelli 1729: IV, 41).

² Non starò qui a dilungarmi sui dettagli della leggenda delle traslazioni, che peraltro costituisce una parte dell'opera di cui ci stiamo occupando e della quale si dirà oltre. Un ampio sunto è dato da Monneret de Villard in uno studio a tutt'oggi fondamentale (MdV 1952: 182–286).

³ Per una breve rassegna sulle testimonianze storiche si veda l'introduzione di A. M. di Nola a JdH 1980: 31–34. Quanto al problema delle reliquie in genere, sia sufficiente per ora il rimando ad *Agiografia* 1976; ma si veda anche la bibliografia allegata da Bellotta a Collin de Plancy 1982: 232–236.

⁴ „(...) Milano, che pure ne aveva conservato per secoli le reliquie, poco o nulla sapeva di loro" (MdV 1952: 229). A quanto scrive Monneret de Villard aggiungerò solo che nel *Versum de Mediolano civitate* (circa a. 739), sono menzionate le reliquie di S. Eustorgio vescovo, ma nulla viene detto di reliquie conservate nella chiesa di S. Eustorgio, né di reliquie dei Re Magi: *Letanter ibidem quiescunt sancti circa menia: / (...) / O quam felix et beata Mediolanum civitas, / que habere tales sanctos defensores meruit, / precibus inuicta quorum permanet et fertilis*. [Itinera 1965: 369–377]. Nella mia relazione letta durante il Convegno, con una buona dose d'ingenuità segnalavo, a mo' d'esempio di una ritrovata, perdurante memoria, l'esistenza a Milano, nel XVII secolo, di una locanda all'insegna dei Tre Re, dove nel 1624 soggiornò Władysław Waza [Podróż 1977: 236–237]. Il professor Litwornia – cui mi lega un debito scientifico temo insolubile – mi obiettò in seguito che in realtà alberghi sotto una tale insegna si trovano disseminati un po' ovunque. Naturalmente è vero. E' sufficiente, per l'Italia, scorrere uno studio, anche datato, come quello di Zaniboni 1921, per trovarne, in varie epoche e sotto vari nomi (Tre Re, Tre Corone), a Venezia (nel quartiere Rialto), a Roma, a Fondi, a Napoli. Vuoi forse perché i Re Magi erano annoverati tra i patroni dei viaggiatori [Ohler 1988: 197], ma certamente proprio perché, soprattutto nella Renania, dove tali insegne erano più frequenti, dovevano essere legate al ricordo della traslazione [Ohler 1988: 139].

⁵ Per una proposta di classificazione di narrazioni apocriefe, tipologicamente complesse e riconducibili anche al genere del romanzo si vedano gli studi di Maria Adamczyk [Adamczyk 1980 e 1993], proseguimento ideale di Krzyżanowski 1962, e un successivo lavoro della stessa sull'argomento specifico della *Historia Trium Regum* [Adamczyk 1994].

⁶ Per le fonti utilizzate da Johannes da Hildesheim si veda MdV 1952. L'opera del carmelitano, pur non essendo l'unica a trattare delle vicende riguardanti i Re Magi, si distingueva da altre relazioni di tipo piuttosto cronachistico proprio per aver fuso insieme e spesso in modo maldestro e impreciso [MdV 1952: 184, 206, 235] un buon numero di quei *mirabilia* che formavano l'*imago mundi* medioevale e che ora, in Johannes da Hildesheim, si trovavano a ruotare intorno al fulcro delle vicende dei Magi evangelici. Del resto, proprio in seguito alla traslazione dei Magi si rafforzò, a Colonia, l'interesse per l'Oriente fantastico che trovò ampi spazi nella produzione letteraria [Brincken 1985: 86].

⁷ *Gaude, felix Colonia, que ex speciali gracia et diuina providencia tum nobilissimis tribus Regibus (...) ornaris (...) et propter hos ultra omnes civitates mundi specialiter indesinenter quereris et veneraris et in omnibus locis a regibus et principibus, tribubus et linguis et populis usque ad fines terre nominaris* [JdH 1886: 312]. Sulle iniziative connesse al culto delle reliquie si veda il pur breve accenno in MdV 1952: 223.

⁸ Varianti di titoli sono date da Horstmann [JdH 1886: IX, nota 1].

⁹ Con il tit. *Legenda Ss. trium regum* l'opera del carmelitano viene stampata, ad es., nel 1490 da Domenico Richizola a Modena [MdV 1952: 183].

¹⁰ I dati biografici in *Bibliotheca* 1752: raccoglie le fonti più antiche. Cfr. anche *Verfasserlexikon* 1983, sub voce.

¹¹ La prima stampa è della traduzione in tedesco, Augsburg 1476; seguita da quella del testo latino, Colonia 1477.

¹² I dati in MdV 1952: 182–183. Per i manoscritti latini in Polonia cfr. Kowalewicz 1973: 291–292 e Potkowski 1984: *infra*; ringrazio qui il professor Janusz Pelc per avermi segnalato questa ultima, importante posizione. Delle traduzioni in polacco e in „russo occidentale”, sconosciute a Monneret de Villard, mi occupo appunto in queste note.

¹³ In realtà nel 1878 Köpke editò un manoscritto del testo latino (Brandenburg I, l. 176) [Köpke 1878], ma questa edizione venne giudicata da Horstmann „full of gross mistakes and even omissions; most of the faults are due to the misunderstanding of the many abbreviations” [JdH 1886: XI, nota 2]. Horstmann basò la propria edizione sullo stesso manoscritto, ma non sempre sono chiari i criteri che lo hanno guidato nella scelta delle lezioni.

¹⁴ Per l'edizione delle traduzioni in inglese si veda JdH 1886: 2–205; per quelle in tedesco Harris 1958. Al momento non dispongo di dati precisi, e ne faccio ammenda, riguardo a edizioni moderne di traduzioni in altre lingue (per il francese non ho potuto controllare Elissagaray 1965).

¹⁵ Monneret de Villard dubitava dell'utilità di una edizione critica a fronte di un testo pieno „di interpolazioni, aggiunte, amplificazioni, come sempre avviene in questi testi popolari; ed un enorme apparato critico non aiuterebbe per nulla alla conoscenza del testo primitivo” [MdV 1952: 184], consigliando di limitarsi a collazionare i manoscritti più antichi, tra cui quello di Danzica, per tentare di chiarire alcuni passi oscuri.

¹⁶ Segnatura: Ms. Mar. F249, della fine del XIV secolo: la *Historia Trium Regum* è vergata sui fogli 93–116v, explicit: *Et sic est finis hystoriae trium regum anno domini 1398 in vigilia Petri et Pauli apostolorum beatorum*.

¹⁷ *SPRAWA CHEDOGA O MECE | PANA CHRISTUSSOWEY | SPYSSANA PRZES SWIETEGO | LUCASSA. czo dobrze obaczis | pylno czthacz: | Wibora czesz bendzie | o narodenyu Ssyna | bozego: thudzies o chwalebnych trzeb | krolech: | Liatha bozego: 1544 | Lau. las: Pel*, attualmente alla Biblioteka Narodowa di Varsavia, segnatura III 3040. Per le vicende del codice e la sua descrizione cfr. Vrtel-Wierczyński 1933.

¹⁸ In corsivo nel testo latino le varianti o i passi espunti da Horstmann in apparato: operazione non proprio ortodossa, la mia, ma necessaria per rendersi conto rapidamente delle aderenze delle due traduzioni a una redazione latina. Per il testo polacco, citato dal manoscritto, darò solo la traslitterazione, segnalando tra parentesi uncinate le necessarie integrazioni, tra parentesi graffe le parole cancellate dal copista, in corsivo le mie correzioni di palesi errori ortografici del testo; la grafia delle singole lettere è normalizzata secondo quella attuale (mi riferisco per lo più alle due diverse grafie per la „s”): al proposito si veda Vrtel-Wierczyński 1933.

¹⁹ Deve essere ancora accertato se si trattasse di un manoscritto o di un incunabulo, ma si veda più oltre l'ipotesi di Sjöberg. Qui è il caso di notare solamente che nella traduzione polacca manca, oltre al lungo *excursus* sulle sette orientali [JdH 1886: 277–289], anche una esplicita divisione in capitoli, a volte comunque intuibile dagli „a capo” rientrati con lettera maiuscola. Una mano molto più tarda (forse quella di Brückner, che confrontò il ms. con un'edizione a stampa?) ha numerato in margine i capitoli con numeri arabi.

²⁰ Non mi risulta che qualcuno si sia mai occupato dell'aspetto stilistico e della lingua stessa della *Historia Trium Regum*, confrontandola eventualmente con le altre opere del carmelitano

(per le quali rimando a *Verfasserlexikon* 1983). Dovrà comunque esser tenuto presente il carattere essenzialmente compilativo (o a dirla altrimenti, il sistematico saccheggio delle fonti) dell'*Historia*, nonché la circostanza che Johannes da Hildesheim traduce in latino interi brani dalle sue fonti in tedesco (ad es. dal cosiddetto Libro di Colonia, per il quale si veda MdV 1952: 198 e bibliografia allegata).

²¹ Sjöberg integra, senza segnalarlo: (...) *fenagy s oney zyemye* (...) [Sjöberg 1978: 394].

²² (...) *offenbar fenegen für venedigen steht*, scrive Sjöberg.

²³ Si veda per entrambi NK 1963.

²⁴ La traduzione della *Historia* è ai ff. 435v.-470, incompleta, senza titolo e senza divisione in capitoli. La lingua è detta bielorusa da Gorskij e Nevostruev [Opisanie 1857: 639].

²⁵ La traduzione, ai ff. 99-165, corredata di titolo (*Slovo o žitii i o cho(ž)nii tre(ch) korole(v) persi(d)sky(ch)*), suddivisa in 46 capitoli [Opisanie 1862: 767].

²⁶ Mi limiterò qui a segnalare che la traduzione edita da Peretc è suddivisa in capitoli, non titolati.

²⁷ E' fatto ben noto e ampiamente indagato. Sia sufficiente rimandare a *Istorija* 1995 e all'invecchiato, ma sempre utile Lewin 1977.

²⁸ Una rassegna delle posizioni degli studiosi russi e polacchi è data nell'articolo di Sjöberg. Per i materiali lessicali bielorusi si veda Bulyka 1972, citato da Sjöberg.

²⁹ Per motivi tipografici il testo bielorusso, scritto in caratteri slavo ecclesiastici, verrà traslitterato in caratteri latini: lo *jai'* con „ě”; lo *jer* duro con virgoletta doppia, lo *jer* molle con virgoletta singola, gli *jus* slavo ecclesiastici con le corrispondenti nasali polacche; tra parentesi tonde le lettere abbreviate soprascritte. Non vengono sciolte però le abbreviazioni segnate dal *titlo* (che non contengono lettere).

³⁰ Horstmann accoglie nel testo la lezione del manoscritto base: (...) *discernantur, quod mons non potest videri*, che non restituisce alcun senso logico.

³¹ Naturalmente, si tratta di uno strumentale.

³² E' sempre Karskij a notare che la costruzione dell'accusativo con infinito si incontra nelle traduzioni dal latino, risultato di un'abitudine involontaria dei traduttori: „avtory i perepisčiki (...) nevol'no privykali k nim i zatem nachodili vozmožnym dopuskat' takie oboroty i v zapadnorusskich proizvedenijach” [Karskij 1956: 399]. E' però vero che nella più antica tradizione letteraria slavo-ecclesiastica, ovvero nelle traduzioni delle Sacre Scritture, si trova una simile costruzione come calco dal greco [Moszyński 1984: 297], non già dal latino. Per una confutazione dell'influsso della Vulgata sulle prime traduzioni slave dei Vangeli si veda Słofiński 1927.

³³ Per una sintetica puntualizzazione si veda Graciotti 1993. A proposito della lingua del *Tristano* bielorusso Sgambati esprime dubbi su cosa si debba intendere per „polonismo” in una lingua intermedia tra grande-russo e polacco quale è quella bielorusa del '500. I polonismi lessicali, morfologici e sintattici sono lì dovuti „alla lingua dello scrittore”. Si veda comunque lo studio fondamentale di Martel 1938 in polemica fra l'altro con Karskij 1897b e quanto scrive Uspenskij 1993 sulla cosiddetta *prosta mova*. Della *prosta mova* nel Seicento ruteno si è occupato anche, tra gli studiosi italiani, Marcello Garzaniti in una relazione presentata al Convegno di Gargnano nell'ottobre 1996, i cui Atti sono in corso di stampa.

³⁴ Si veda quanto scrive su di lui Julian Krzyżanowski [Krzyżanowski 1980: 326-328], nonché la monografia di Berbelicki 1989.

³⁵ Non entro qui nel merito della questione e rimando agli studi che da più di un ventennio sta conducendo Gianroberto Scarcia sull'origine zurvanita, e dunque un ambiente zoroastriano e relativa escatologia, della saga dei Magi a Betlemme: si veda almeno Scarcia 1987 e 1988. Per una informazione complessiva si veda BS 1966, sub voce „Magi”.

³⁶ Nella Bibbia di Szymon Budny (Nieśwież 1571–1572), ad esempio, leggiamo: *Oto medrcy ze uschodu przyšli do jerozolimy mowiac: (...)*, e in glossa: *czarownicy albo czarnoksie lznicy. Toż i słowo masz w Dziejach i 13: wiersz 8. i Gdzie Elimasa Magusem zowie* [Budny 1994]. Nella più antica tradizione ceca l'appellativo viene tradotto con *múdrě králové. Tebdy múdrě králové ze uschoda slunce přišli do Jeruzalema* [Vintř 1977]. Questi esempi, come quelli successivi relativi all'area orientale, sono puramente indicativi: solo un'analisi lessicografica più accurata può definire meglio la questione.

³⁷ Naturalmente, il fatto che una simile variante non sia attestata nei pochi esemplari collazionati da Horstmann non vuol dire nulla. Corre l'obbligo di riportare, qui, il corrispondente passo di un manoscritto della traduzione inglese edito da Horstmann, che presenta lo stesso problema: *Siibe of these three worschippfull kynges alle the worlde from the risyng of the sonne to his downe-goyng ys full of preisyng and merites (...)* [JdH 1886: 2].

³⁸ Nella tradizione slava orientale l'appellativo viene reso con *volchvy: vl'chvi o(t) v'stoka* [Marcianum 1991]; *Se vl'svy ot v'stok'. Pridq v' ier(l)m* [Assemani 1955]. Si veda anche *Slovník* 1973, sub voce.

³⁹ Certo, sarebbe interessante seguire le successive tappe del processo di „regalizzazione” dei nostri Magi (si veda in parte MdV 1952: 14 e BS 1966). Non ho potuto consultare Kehrler 1908 e non so se abbia affrontato la questione. Comunque, se non vedo male, mi pare che i Magi vengano per lo più indicati come „re”, senza l'altro appellativo, piuttosto nella tradizione di area germanica (*die dri kúnege, die Drei Könige*), e non va dimenticato che Johannes da Hildesheim era, appunto, tedesco. Nella tradizione romanza pare diffondersi, invece, anche l'appellativo „Re Magi”, ma i dati di cui dispongo al momento sono frammentari, occasionali e non univoci: cfr. per es. un famoso testo della drammaturgia religiosa spagnola, l'*Auto de los Reyes Magos* (tra XI e inizi del XII sec.), o alcuni titoli citati da Migne II: *Mystère des trois Mages; Jeu des trois roys qui alèrent adourer Nostre Seigneur Jhésucrist*.

⁴⁰ Il termine „magi” è attestato in bielorusso, nella forma *makg, makgus* nella traduzione del XVII sec. della *Kronika wszytkiego świata* di Marcin Bielski [Bulyka 1972].

⁴¹ Per la Polonia disponiamo di un solido studio di Dobrzeniecki [Dobrzeniecki 1979]. Ringrazio la dott.ssa Hanna Podgórska, storica dell'arte e bibliotecaria presso l'Accademia Polacca delle Scienze di Roma, per avermi indicato questo importante contributo.

⁴² L'argomento implica, si intuisce, la stessa produzione in lingua volgare e relativa „questione della lingua”. La bibliografia è vastissima. Riferimento d'obbligo è l'ormai classico Krzyżanowski 1962, nonché la già citata Adamczyk 1980. Per la „questione della lingua” punti fermi, e ampiamente noti, sono Mamczarz 1972, Graciotti 1973 e Picchio 1978, per limitarsi ai lavori in lingua italiana, o di studiosi italiani.

JAN ŚLASKI
Università di Padova

Le „pollacherie” nella Roma Pontificia

Nel 966, l'anno del cosiddetto Battesimo della Polonia, sono iniziate le relazioni del paese con la Roma Pontificia. Da allora in poi, la Città Eterna, come capitale della Chiesa cattolica, ha continuato ad attirare l'attenzione dei polacchi. La testimonianza più vistosa di questo grande e duraturo interesse è costituita dalle „venute” o – in senso più lato – dalle presenze polacche a Roma, in un modo o nell'altro collegate con faccende ecclesiastiche.

Gli esponenti della Chiesa locale polacca, considerata figlia prediletta della Santa Romana Chiesa, non sempre però riscuotevano successi nella Roma Pontificia. Le loro presenze, man mano che diventavano sempre più attive, suscitavano negli ambienti ecclesiastici reazioni critiche, irritazione, rancori, perfino rigetto, che non si limitavano alle sole parole. Insomma – per formularlo in modo più velato – i polacchi non erano sempre graditissimi nell'Urbe. Nel mio breve intervento vorrei ricordare proprio qualche episodio di questo genere. Mi sono deciso a farlo spinto anche dalla constatazione che né gli studiosi italiani (a causa della loro ben nota generosa sensibilità), né quelli polacchi (per ragioni ovvie) si sono finora preoccupati di evidenziare questo fenomeno ritenuto spinoso, di trattarlo nel complesso di numerosi fatti.

Cercherò, dunque, di presentare in questa sede degli episodi scelti allo scopo di dimostrare la differenziazione interna del fenomeno, cioè le diverse „colpe” polacche, i diversi atteggiamenti romano-ecclesiastici nei loro confronti e i diversi ambienti coinvolti in queste vicende. Mi limiterò al periodo compreso fra gli anni 1467 e 1625, poiché durante questo lungo lasso di tempo (più di un secolo e mezzo!) le presenze e le attività dei polacchi nella Roma Pontificia sono state più intense che mai. D'altra parte, invece, proprio in questo arco di tempo la Santa Sede aveva particolare bisogno della Polonia ed in essa nutriva non poche speranze (si veda la lotta contro la Riforma protestante, le guerre contro i turchi, l'insediamento di gesuiti con i loro collegi nel paese, la preparazione e la realizzazione dell'unione di Brest ecc.).

Protagonista del primo episodio è da parte polacca Jan Ostroróg (ca 1436–1501), del casato magnatizio della Polonia occidentale (Wielkopolska)¹. Ostroróg apparteneva ai più colti personaggi della seconda metà del XV secolo polacco. Aveva studiato a Vienna, ad Erfurt (1453–1455) ed a Bologna. Nel centro italiano del nuovo pensiero umanistico aveva conseguito il dottorato in diritto canonico e romano (1459), era stato lettore di decreti e rettore degli Ultramontani (1458–1460). Godeva una fama di uomo di studio straordinario: anche il nostro Callimaco Esperiente (Filippo Buonaccorsi,

1437-1496) lo loda per le sue conoscenze linguistiche classiche, perfino greche² (doveva essere un sincero entusiasta del mondo greco, giacché aveva conferito ai suoi figli i nomi „troiani” di Achille e Polissena). Ostroróg è l'autore di un'importantissima opera di pubblicistica politica, impregnata di idee nuove di stampo umanistico, *Monumentum pro Reipublicae ordinatione* (1455-1477 ?), sinora purtroppo non studiata a fondo.

A tale personaggio eccellente il re Casimiro Jagellone (Kazimierz Jagiellończyk, 1427-1492, re polacco dal 1447) affidava volentieri le missioni diplomatiche più delicate. Fra l'altro, su incarico del sovrano polacco, Ostroróg venne per ben due volte a Roma. La sua prima visita, quella del 1464 presso Pio II (Enea Silvio Piccolomini, 1405-1464, pontefice dal 1458), della quale si sa pochissimo, qui non ci interesserà. Ci soffermeremo, invece, sulla sua seconda missione romana.

Ostroróg, dunque, giunse nel 1467 allo scopo di ottenere da Paolo II (Pietro Barbo, 1417-1471, pontefice dal 1464) l'approvazione del recente trattato di pace fra la Polonia e i Cavalieri dell'Ordine Teutonico (la cosiddetta pace di Toruń stipulata il 19 ottobre 1466) nonché lo scioglimento di un anatema scagliato contro i sudditi teutonici che erano passati alla parte polacca. Il nostro inviato reale non ottenne successo diplomatico, dato anche il carattere estremamente delicato dei contrasti polacco-teutonici per la Santa Sede. Ostroróg, pure, per via della sua orazione non ottenne nemmeno successo personale³.

L'orazione al Sommo Pontefice (*Peroratio domini Ostrorog coram domino Apostolico Paulo II*) fu pronunciata alla presenza di una numerosa schiera di cardinali e di personaggi dottissimi ed eccellentissimi⁴. Il testo era dedicato all'elogio della Polonia come paese mai vinto né conquistato da nessuno e come paese particolarmente benemerito per la difesa e per la diffusione della fede cristiana. Qui non ci soffermeremo sul secondo motivo dell'encomio. Il primo invece, quello dei successi militari, attirerà la nostra attenzione grazie a due frammenti.

In uno di essi, Ostroróg si vanta della vittoria della Polonia sull'invincibile Alessandro Magno e delle tre battaglie in cui è stato sbaragliato Giulio Cesare, il quale avrebbe infine stretto un'alleanza con la Polonia, fatto reso memorabile dalla fondazione della città chiamata Julia Civitas, diventata capitale della Lituania (cioè Vilna)⁵. Nell'altro frammento, invece, Ostroróg presenta i „riferimenti bibliografici” riguardanti questi eventi, non solo rivelando le „fonti” delle sue notizie (gli annali polacchi e le lettere di Aristotele), ma anche facendo ricorso agli „intrighi” o perfino alle „denunce bibliografiche” (tacciono su questi trionfi, come se appositamente volessero passarli sotto silenzio, gli storici romani, Tito Livio, Giuniano Giustino e Lucio Anneo Floro)⁶.

Ostroróg ha attinto le sue rivelazioni belliche dalla *Chronica Polonorum* di Maestro Vincenzo detto Kadhubek (ca 1150-1223)⁷. Dagli stessi „annali polacchi” ha tratto la notizia dello scambio di lettere fra Aristotele e il suo allievo, Alessandro Magno (Kadhubek cita la presunta lettera di Alessandro, scritta nei dintorni di Cracovia (?), e la presumibile risposta del precettore)⁸. D'altra parte, però, la prosa ostrorogiana, non carica dei tratti dell'*ornatus* medievale, imita bene lo stile dell'oratoria umanistica. Si potrebbe, dunque, collocare la nostra orazione nella fase preliminare, quella precallimachiana, dell'Umanesimo polacco, ancora impregnata di elementi medievali.

La stessa orazione, tuttavia, andrebbe giudicata anche secondo altri criteri. Il testo ostrorogiano è imbevuto di patriottismo polacco ai limiti della megalomania nazionale, espresso con esagerazione, grazie anche alla ricchezza di mezzi retorici applicati con ostentazione – ragion per cui esige un'attenta lettura e valutazione in chiave retorica, procedimento che finora non è stato adoperato da nessuno studioso. Tanto più non poteva farlo nemmeno – cosa ovvia – l'uditorio romano di Ostroróg. E proprio da parte di questo ambiente curiale furono mosse critiche aspre e sgradevoli ai frammenti ostrorogiani sopra menzionati.

Paolo II, invero, è apprezzato per le sue passioni storiche, bibliofile, archeologiche e collezionistiche⁹. Eppure, rispetto ai suoi predecessori, Niccolò V (Tommaso Parentucelli, 1397–1455, pontefice dal 1447) e Pio II, nonché al suo successore, Sisto IV (Francesco della Rovere, 1414–1484, pontefice dal 1471), non si è distinto come protettore particolarmente benemerito dell'Umanesimo nella Roma quattrocentesca. Quel che è peggio, il suo pontificato è stato turbato dalle relazioni burrascose con la prima Accademia Romana di Pomponio Leto (1428–1497), culminate – come sanno bene gli studiosi di Callimaco Esperiente – con la grave crisi degli anni 1468–1469 (se non addirittura con la congiura, assai dubbia). Furono proprio i pomponiani, fra cui soprattutto Bartolomeo Sacchi detto il Platina (1421–1481), a lanciare e diffondere l'accusa di ostilità di Paolo II verso l'Umanesimo.

Ma ciò nonostante, i sostenitori delle lettere e dei „buoni studi” godevano della protezione del papa Barbo, abbondavano alla corte e fra i membri della famiglia pontificia (proprio nel 1467 Francesco Filelfo (1398–1481) proclamò che Paolo II aveva richiamato le Muse alla corte papale ...). Per non parlare poi della sempre viva eredità dell'Umanesimo curiale, formato gradualmente da personaggi come Leonardo Bruni (1370–1444), Poggio Bracciolini (1380–1459) o Flavio Biondo (1392–1463). Non doveva essere difficile, dunque, scorgere i semplici abusi fattografici commessi da Ostroróg (sia detto fra parentesi: molto più pratico – in quanto difficile da verificare – delle mitiche supremazie militari polacche si rivelerà più tardi il mito sarmatico ...).

Le parti dell'orazione di Ostroróg sopra esposte hanno provocato una polemica anonima, proveniente – come si presume – dall'ambiente curiale. La polemica, non priva di schermo, consiste in due componimenti in versi¹⁰. Il primo di essi (*Responsio cuiusdam Italici*) conta 25 distici elegiaci¹¹. L'autore italiano accusa qui l'inviato polacco di infondatezza e falsità nelle sue affermazioni. Ma dal canto suo, al patriottismo polacco contrappone il proprio patriottismo romano, sottolineando le vittorie sempre attuali nonché la dominazione nel mondo dell'antica Roma. Il secondo componimento (*Ad Ostrorogum regis Poloniae maximum oratorem*) conta 14 esametri¹². In esso si mette in rilievo la straordinaria magnificenza fastosa del corteo diplomatico polacco, per passare subito all'incitamento ad un ritorno in patria il più presto possibile, in forma fine di auguri di buon viaggio. Nei versi dell'autore romano (o degli autori romani) non sono accusati né i polacchi, né la Polonia: l'attacco è puntato contro l'ingenuo Ostroróg e i suoi modi di presentare il passato.

Vale la pena aggiungere qui che si è conservata anche la risposta polacca agli attacchi. Il componimento (*Ad Italicum poetam*) conta 8 distici elegiaci¹³. L'autore anonimo (non si esclude lo stesso Ostroróg)¹⁴ cerca di intraprendere una polemica

sostanziale con certe affermazioni storiche italiane, servendosi di versi metricamente perfetti. In tal modo, il fatale discorso di Ostroróg nella Roma Pontificia ha provocato – come sembra – la prima polemica in versi a più voci italo-polacca.

Adesso ci sposteremo nella Roma pontificio-gesuitica del terzo decennio del Seicento cioè già nell'epoca barocca, e più precisamente in quella berniniana. L'episodio che intendiamo presentare sarà ben diverso da quello ostrorogiano, e ciò da vari punti di vista. Non avremo niente a che fare con l'inconfutabile testimonianza dei testi, ma saremo costretti ad affidarci a supposizioni, peraltro probabili e molto attraenti per il nostro discorso. Diversamente dal caso precedente, in cui i guai del forestiero polacco erano stati causati dalla sua presunta ignoranza, qui troviamo una situazione del tutto opposta, nella quale proprio la troppa abilità avrebbe nuociuto all'ospite polacco (anche in questo caso si palesa la distanza che la Polonia ha percorso nel Rinascimento ...). Da parte romana, infine, questa volta sarà implicato nella vicenda lo stesso pontefice.

Il protagonista polacco del nostro secondo episodio è Maciej Kazimierz Sarbiewski – Sarbievius (1595–1640), gesuita, eccellente poeta latino, eminente teorico della letteratura, predicatore della corte reale¹⁵. Sarbiewski giunse a Roma il 5 novembre 1622. Prima di venire, aveva studiato in Polonia nei collegi gesuitici (Pułusk, Braunsberg – Braniewo) e presso l'Accademia di Vilna; aveva insegnato nei collegi provinciali dell'ordine (Kroże, Połock); scriveva poesie latine (panegirici, versi di circostanza). Nell'Urbe, Sarbiewski continuò gli studi nel Collegio Romano, insegnò nel Collegio Germanico, dove era impegnato anche come prefetto di studi e consultore. Soprattutto, però, si dedicava all'attività poetica: il suo talento straordinario è maturato proprio a Roma. Grazie alle prime pubblicazioni all'estero (Antverpia, Colonia, Roma), grazie alla circolazione manoscritta delle sue poesie, grazie alla presentazione personale di singoli componimenti davanti ad un pubblico romano scelto, il bravissimo Sarbiewski raggiunse ben presto a Roma la fama di poeta magnifico.

E proprio all'apice della sua gloria, subito dopo il 12 giugno 1625 (giorno del rilascio del documento di viaggio) lo scrittore lasciò Roma per tornare in patria. La partenza fu improvvisa e affrettata (gli impegni didattici erano stati bruscamente interrotti). Non è rimasta di essa nessuna traccia negli archivi romani. Il primo grande volume delle poesie di Sarbiewski, preparato per la stampa a Roma, è apparso nella seconda metà del 1625 a ... Colonia (*Lycorum libri tres*). Tutte queste circostanze straordinarie hanno indotto il gesuita Józef Warszawski ad avanzare la supposizione che la misteriosa scomparsa del suo confratello da Roma sia da attribuire al conflitto fra Urbano VIII (Maffeo Barberini, 1568–1644, pontefice dal 1623) e lo scrittore polacco¹⁶.

Prima di salire sul trono papale, il cardinale Maffeo Barberini godeva già una certa fama come poeta sia in italiano che in latino. Diventato pontefice, continuava la sua opera poetica di gusto barocco, specie in latino, preoccupandosi in modo particolare della diffusione delle proprie poesie (negli anni 1620–1643 ebbe ben 16 edizioni, la maggior parte a Parigi). Oggi, Barberini è presente negli studi filologici specie grazie ai commenti di Tommaso Campanella (1568–1639) alle sue poesie¹⁷. Il papa-poeta, corteggiato da un affollato Parnaso poetico, nella Roma barberiniana doveva essere considerato il poeta latino più illustre.

Sarbiewski, sin dall'inizio del suo soggiorno romano, manteneva i contatti con Maffeo Barberini, cardinale e poi pontefice, cercando di ingraziarselo con le poesie offertegli. Il Barberini, dal canto suo, non esitava ad accordare i suoi favori al gesuita polacco (gli regalò una catena d'oro con medaglione, lo portò in passeggiata per la città nella carrozza papale, non si esclude che gli avesse concesso la corona d'alloro ecc.). Però, man mano che la fama poetica di Sarbiewski cresceva – secondo padre Warszawski – le relazioni fra il pontefice ed il forestiero polacco andavano peggiorando: papa Barberini, d'indole impetuosa e autoritaria, certamente istigato dagli scrittori della sua corte, temeva di perdere il suo primato poetico nell'Urbe. Nella Roma barberiniana, il „barbaro” proveniente dal lontano Settentrione, da famiglia sconosciuta, appena ordinato sacerdote, senza nessuna posizione ufficiale, non poteva avere la meglio in tale situazione. La sentenza che poteva essere emessa era una sola: Sarbiewski fu costretto ad abbandonare la Città Eterna o – in parole povere – fu espulso dalla Roma Pontificia¹⁸.

Gli anni fra l'episodio ostrorogiano e quello sarbiewiano, cioè fra il 1467 ed il 1625, costituiscono la cornice del periodo entro il quale la presenza dei polacchi nella Roma Pontificia fu più numerosa e più attiva che mai¹⁹. E nell'ambito di questo periodo si distingue la seconda metà del Cinquecento, soprattutto durante il regno di Stefano Báthory (1533–1586, re polacco dal 1576), e ciò grazie alla straordinaria intensità dei rapporti fra la Polonia e la Santa Sede. È naturale, dunque, che pure allora non mancassero i casi che qui ci interessano in modo particolare.

Lo si nota perfino al livello altissimo, cioè a quello cardinalizio. La Polonia cercava con insistenza di ottenere le nomine per dei propri „principi della Chiesa”. Ma le candidature polacche destavano dubbi presso la Curia Romana, esigendo sforzi diplomatici speciali.

Per quel che riguarda Jerzy Radziwiłł (1556–1600), dell'antica casata magnatizia lituana, l'ostacolo più sostanziale tirato fuori a Roma fu ... il padre, zelante capo dei calvinisti in Lituania²⁰. Lo descrive nella sua *Autobiografia*, nell'ambito dell'anno 1583, il cardinale Giulio Antonio Santori (1532–1602), grazie alle sue importanti mansioni curiali ben introdotto anche nei retroscena delle nomine cardinalizie²¹. Superate le difficoltà, dopo tentativi estenuanti e pluriennali, ed una volta ottenuta la nomina (13 dicembre 1583), il cardinale Radziwiłł dissipò con la sua attività premurosa i dubbi iniziali sul suo conto (deceduto a Roma, è stato sepolto nella chiesa del Gesù, dopo il rito funebre celebrato dallo stesso Roberto Bellarmino (1542–1621), cardinale gesuita più tardi canonizzato).

Appena sei mesi dopo la nomina radzivilliana, il 4 luglio 1584 ricevette il cappello cardinalizio Andrzej Báthory (1563–1599), l'appena ventunenne nipote prediletto del re Stefano²². Anche questa volta si moltiplicarono le obiezioni curiali, superate però grazie alle promesse ed alle concessioni di carattere politico offerte dal sovrano polacco alla Santa Sede (ma anche in seguito all'azzardato ricatto diplomatico per cui l'inviato reale polacco avrebbe immediatamente abbandonato Roma in caso di rifiuto). La vita del cardinale Báthory, che si gettò in rischiose avventure politiche in Transilvania e finì assassinato dai suoi avversari, ha finito poi col confermare le obiezioni romane.

Il terzo cardinale polacco di quel tempo, Stanisław Hozjusz – Osio (1504–1579), ottenne la nomina nel 1561²³. Nel 1569 egli si stabilì nell'Urbe, dove dal 1573 ricoprì la carica di Penitenziere Maggiore, forse la più alta carica ricoperta da un polacco presso la Curia Romana prima dell'elezione di Giovanni Paolo II ... L'attività di Hozjusz come capo del supremo tribunale della Chiesa universale è stata seguita con attenzione ed in modo critico nella Roma Pontificia, dato che si trattava di uno straniero, ma anche perchè c'erano di mezzo grosse somme di denaro. Lo testimoniano le lettere recentemente pubblicate, mandate dalla corte cardinalizia romana in Polonia, anche se l'edizione comprende solo una scelta delle epistole, dalle quali del resto omette non pochi frammenti²⁴. Dalla pubblicazione risulta, per esempio, che non solo i semplici osservatori delle sue mosse giudicavano Hozjusz criticamente, ma anche il pontefice non condivideva sempre le sue opinioni. Così pure i gesuiti – Antonio Possevino (1533–1611) compreso – lo guardavano di malocchio²⁵. Interessante osservare che le voci critiche nei confronti dello Hozjusz non tacquero a Roma nemmeno dopo il decesso del cardinale polacco²⁶.

Nelle vicende di tutti e tre i cardinali provenienti dalla Polonia era coinvolto Stanisław Reszka – Rescius (1544–1600), sollecito sostenitore degli interessi polacchi nella Roma Pontificia, ma anche uomo di cultura (la sua vasta attività romana, ed anche napoletana, meriterebbe uno studio approfondito, finora mancante)²⁷. Monsignor Reszka sarà presente anche nell'ultimo episodio che vogliamo presentare qui. Tale episodio però – al contrario di quelli precedenti – si svolgerà ad un livello più basso ed avrà come protagonisti un intero gruppo di polacchi (pertanto il protagonista è qui – per così dire – collettivo).

Durante il regno di Stefano Báthory, i polacchi intrapresero nella Roma Pontificia diverse iniziative. Una di esse, coordinata e condotta da Monsignor Reszka, mirava alla fondazione del Collegio Polacco, istituzione simile ad altri collegi nazionali nell'Urbe (vedi p. es. il Collegio Germanico)²⁸. La crescente presenza dei giovani polacchi nella Città Eterna spiegava la necessità della creazione di tale collegio. Gli sforzi si protrassero a lungo. Pare che il problema più difficile da superare sia stato quello di trovare qualche istituzione romana già operante, disposta ad accogliere il Collegio Polacco sotto le sue ali. Alla fine fu scelto l'Istituto della Congregazione dell'Oratorio di Filippo Neri, situato presso la Chiesa di S. Maria in Vallicella²⁹.

Le motivazioni di tale scelta sembrano diverse. Lo stesso fondatore dell'Oratorio, Filippo Neri (1515–1595, canonizzato nel 1622), ed il secondo famoso personaggio nella Congregazione, Cesare Baronio (1538–1607), eminente storico della Chiesa, manifestavano simpatia per i polacchi ed entusiasmo per il piano. Il programma educativo oratoriano, indirizzato alla formazione della gioventù meno agiata, addirittura povera, corrispondeva alle immediate esigenze polacche. Non si prospettava, inoltre, nessun conflitto con i gesuiti, il cui Collegio Romano disponeva di ben altro programma destinato a ben altro ceto di alunni.

Il Collegio Polacco in Vallicella fu inaugurato con solennità il 2 settembre 1582. Fra i suoi primi allievi c'erano i protetti del Monsignor Reszka e di altri prelati polacchi, giovani di origine modesta e di comportamento non sempre esemplare. Dopo un inizio dell'attività assai favorevole, però, ben presto si presentarono le prime difficoltà,

innanzitutto di natura pecuniaria: in seguito, nonostante i tentativi di Reszka e del cardinale Báthory, il Collegio entrò in una grave crisi e finì col perdere le disponibilità finanziarie. Successivamente, apparvero difficoltà di ordine pedagogico con gli indocili allievi polacchi (nel maggio del 1586 scoppiarono fra di loro dei disordini). Nella Congregazione, invece, si faceva sempre più forte il timore opportunistico di non essere in concorrenza con i gesuiti.

Tutto ciò fece sì che nell'ambiente oratoriano maturasse rapidamente l'idea dello scioglimento del Collegio Polacco. E ciò, nonostante il parere di Filippo Neri che si opponeva alla soppressione (in caso della chiusura intendeva riaprire l'istituto a Napoli) e nonostante gli insistenti interventi da parte polacca. Lo scioglimento del Collegio Polacco avvenne nell'estate del 1586, dopo appena 4 anni di attività.

La „sentenza definitiva” venne emessa da Giovanni Francesco Bordini (ca 1536–1609)³⁰. L'oratoriano Bordini, nel 1584 al governo della Congregazione, proprio verso il gennaio del 1586 venne escluso da Filippo Neri dalla sua successione („giudicò con severità il Bordini „duro e di proprio parere”, facendogli carico di diversi atti arbitrari e irriguardosi”). Ma poco dopo, lo stesso Bordini „con qualche maneggio” accompagnò il cardinale Ippolito Aldobrandini (1536–1605, dal 1592 pontefice Clemente VIII) nella sua legazione in Polonia (1588–1589), per finire come arcivescovo di Avignone. Il 23 agosto 1586, irritato a causa di alcuni fastidi con dei polacchi, Bordini scrive con un certo sollievo, riferendosi agli ultimi allievi del Collegio Polacco: „I nostri polacchi, credo, che in qualche modo si sistemeranno: Martino e Giovanni – con Monsignor Reszka; solo di Gaspare non sappiamo cosa farà. E così porremo fine alla pollacheria”³¹.

Note

¹ Cfr.: A. Pawiński, *Jana Ostroroga żywot i pismo o naprawie Rzeczypospolitej. Studium z literatury politycznej XV wieku*, Warszawa 1884; T. Wyrwa, *Les idées politiques et juridiques de Jan Ostroróg, humaniste polonais du XVe s.*, „Revue Historique du Droit Français et Étranger”, 53, 1975, pp. 5–35; Red., *Ostroróg Jan* (in:) *Polski słownik biograficzny*. Vol. XXIV, Wrocław 1979, pp. 502–505; J. Domański, *Początki Humanizmu*, Wrocław 1982, pp. 111–113; 129–131; 170–173.

² Callimachus Experiens, *Carmina*, a cura di F. Sica con introduzione di G. Paparelli, Napoli 1981, pp. 145–146: *Ad Joannem Ostrorogum*.

³ L'orazione è stata pubblicata per la prima volta, nell'originale latino e nella traduzione polacca, da A. Pawiński (*op. cit.*, pp. 182–190). Il testo corretto, grazie a numerosi emendamenti, del quale ci serviremo, si trova nell'opera *Humanizm i Reformacja w Polsce. Wybór źródeł dla ćwiczeń uniwersyteckich*, wyd. I. Chrzanowski i S. Kot, Lwów 1927, pp. 56–58 (traduzione polacca in: *Wybór mów staropolskich*, wybór i oprac. B. Nadolski, Wrocław 1961 (BN I 175), pp. 31–36).

⁴ *Nec tantum tu, maxime praesul, summi etiam patres, quos dicere fratres tuos esse non vereris, doctissimorum virorum, nobilissimorum hominum ingens turba intenti audiunt (...)* (*Humanizm i Reformacja w Polsce*, *op. cit.*, p. 56).

⁵ *Alexandrum quoque Magnum, quem orbis capere non poterat, finibus pulsum Polonia mitigavit. Julius insuper Caesar tribus proeliis fusus cum hac foedus pepigit, in cuius signum*

datus erat pastoribus eius locus – Julia Civitas, quae nunc est Lituaniae caput (ibidem, p. 57).

⁶ *Tacuit hoc Livius, Justinus, Florus, quia Romani. Ego annales Polonorum volui recensere; aliud Aristotelis epistolae bene comprobant (ibidem).*

⁷ Cfr. Magister Vincentius dictus Kadłubek, *Chronica Polonorum*, edidit, praefatione notisque instruxit M. Plezia, Kraków 1994, pp. 14–17, 22–23.

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 17

⁹ Cfr. R. Weiss, *Un umanista veneziano, papa Paolo II*, Venezia – Roma 1958; A. J. Dunston, *Pope Paul II and the Humanists*, «The Journal of Religious History», 7, 1973, 4, pp. 287–306.

¹⁰ *Humanizm i Reformacja w Polsce*, op. cit., pp. 58–60. Cfr. anche l'emendamento proposto da J. Domański (op. cit., pp. 130–131). I testi sono stati ricavati dalla copia manoscritta conservata nell'abbazia cistercense di Mogiła nei pressi di Cracovia.

11

Responsio cuiusdam Italici

*Polonicae gentis legatus venit ad urbem
Vel potius Getici de regione loci.
Extulit hic patrios titulos, victricia signa
Regis Kazimiri fortiaque arma patris,
Imperii latos fines, nulla otia gentis,
Protulit hostiles saepe fugasse manus.
Mira hominis virtus, mira est praestantia linguae
Ac equidem nostris aequiperanda avis.
At dum forte refert patriae incunabula gentis,
Pingue solum et mores et fera bella probat,
Addidit hoc: fractas acies Romanaque signa,
Romanos Getica procubuisse manu.
Quin etiam divi pressisse et Caesaris arma,
Foedatam nostro sanguine dicit humum.
Pace tua dixisse velim: te laudis agebat
Summus amor patrios tollere ad astra lares.
Et me tangit amor patriae et me gloria tangit,
Insurgit pro qua carmen in arma meum.
Dic mihi, quae ratio, [quae] nunc monimenta fatentur
Romanos Getica procubuisse manu?
Nulla quidem invenies. Hanc cladem, haec horrida bella
Fusaque Polonica fortia castra manu
Credo equidem fingis, fingunt nam multa poetae,
Inter quos parva est gloria summa tibi.
Quis cilium ferret Iovis, cui cura deorum,
Cui paret astriferi regia summa poli?
Invictam sic tu potuisti vincere Romam,
Quae fuit, est et erit quae caput imperii.
Mos patrius molles longum producere crines:
Haec est martigeris gloria magna Getis,
Vinctis hirsuta rutilantia corpora pelle:
Effera gens patrio difficilisque situ.
Omnia plena metus, bellum fremit undique pubes,
Obliata viperea spicula felle madent.
Assiduo quamvis agitant sua corpora Maré,*

*Non puduit Latio colla dedisse Getas;
Cur pudeat servire Thraces, servire Britannos?*

*Cessit Arabs, cessere Daci Rhemusque Padusque:
Et Getis impositum est et tibi vile iugum.
Quidquid ab occiduo spectatur, quidquid ab ortu,
Quidquid ab Arcturo sub regione latet,
Roma, tibi tribuere dei; sic perdere Partbos
Fas fuit et gelidos vincere Sauromatas.
At tu, quod Getica sis tantum natus in ora,
Asseris invicto Marti vacare Getam,
Nunquam illum subisse iugum, sed fortibus armis
Caesari finitimos depopulasse focos.
Falleris, nam patriae vires victriciaque arma
Romana aeternum sub ditone manent.*

(Humanizm i Reformacja w Polsce, op. cit., pp. 58–59.

J. Domański (op. cit., p. 130) propone di correggere eventualmente il verso 8 metricamente difettoso dal *Ac equidem nostris aequiperanda avis* nel *Est equidem nostria aequiperanda et avis*.

12

Ad Ostrorogum regis Poloniae maximum oratorem

*Orator, quem grande decus, quem maxima virtus
Ornat, et in [!] procures fulges ceu sidus ad astra,
Polonus merito rex [te] invictissimus amplam
Pontificis summi legatum mittit ad urbem.
Te centum comitantur equi centumque ministri
Crinibus oblongis humeros tangentibus altos,
Argento atque opibus multis auroque superbi.
Palladis hic nostrae fueras studii quoque rector
Magnificus, potui iamiam neminisse per annos.
Hic mihi nata soror, placuit quam forte levare
Baptismi unda, fuit nobis haec filia fortis,
Compater es, nostri genitoris maximus haeres.
Nunc modo iam missum facimus laetique precamur:
In patriam rebus redeas ad vota peractis.*

(Humanizm i Reformacja w Polsce, op. cit., p. 60).

13

[Ad Italicum poetam]

*Si nos in Getica natos regione fateris,
Quamvis Vandalium credimus esse genus,
Romanos olim victos fatearis oportet
Ac Romam nostra procubuisse manu.
Nam quae res Italas vexarunt Getica quondam
Bella, pharetrati bella fuere Getae.
Notum, qui reges, quae natio dura ruinam
Romani quondam fecerit imperii.
Quod in [re] est, nescis, indoctus et ipse poeta,*

*Verbaque iam tantum versificata canis.
Quae vero imprudens in nos tu iurgia iactans,
Versibus et fabula garrulitate canis,
Conveniant Scythicis Visgothis, vandala sed nunc,
Seu vis, Ostrogotha terra beata mea est.
Natio laudanda est et pace et fortibus armis
Evinci nulla quae potuerit manu.*

Ibidem, p. 60; verso 5 *Nam quae* – emendamento di J. Domański (op. cit., pp. 130–131), invece di *Namque*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 113.

¹⁵ Cfr.: J. Warszawski TJ, „Dramat rzymski” Macieja Kazimiera Sarbiewskiego TJ (1622–1625). *Studium literacko-biograficzne*, Rzym 1984; Red., *Sarbiewski (Sarbievius) Maciej Kazimierz* (in:) *Polski słownik biograficzny*. Vol. XXXV, Warszawa 1994, pp. 179–184.

¹⁶ J. Warszawski, op. cit., pp. 8–13, 205–249, 306–311, passim.

¹⁷ Cfr.: R. Tirindelli Sfera Carini, *Dai „Commentaria” inediti di Tommaso Campanella* (in:) AA. VV., *Letteratura e critica. Studi in onore di Natalino Sapegno*. Vol. III, Roma 1976, pp. 287–316; L. Bolzoni, *Un modo di commentare alla fine dell’Umanesimo: i „Commentaria” del Campanella ai „Poëmata” di Urbano VIII*, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, s. III, 19, 1989, 1, pp. 289–312.

¹⁸ Per strano decreto della sorte, esiste anche evidente consonanza fra i cognomi: B a r b e - rini / S a r b i e wski.

¹⁹ Cfr. H. Barycz, *Polacy na studiach w Rzymie w epoce Odrodzenia (1440–1600)*, Kraków 1938, passim.

²⁰ Cfr. W. Müller, *Radziwiłł Jerzy* (in:) *Polski słownik biograficzny*. Vol. XXX, Wrocław 1987, pp. 229–234.

²¹ „Alli 13 di decembre fu concistoro, ove all'improvviso e con ingiuria del sacro collegio furono creati dicinnoventi cardinali, tra quali furono i signori cardinali di Radzivil lituano et di Vandomo, ai quali io m'opposi, per non esser ancora asciuttato l'inchostro nei i processi fabricati contra i padri loro: l'uno figlio del duca d'Oliva, capo e promotore dell'heresia in quella provintia, e l'altro figlio del principe di Condè, autore di tutti i mali in Francia. Benchè poi questi dui signori riuscissero cardinali molto zelanti, religiosi e di buon esempio, ma in quella mattina hinc inde si fè un gran sbattimento; asserendo io, che per l'officio mio non posseva far di manco di non oppormi a quei signori (...).” G. A. Santori, *Autobiografia* (II), ed. G. Cugnoni. *Archivio della R. Società Romana di Storia Patria*, 13, 1890, p. 153.

²² Cfr.: T. Glemma, *Batory Andrzej* (in:) *Polski słownik biograficzny*. Vol. I, Kraków 1935, pp. 351–353; H. Barycz, op. cit., pp. 215–218.

²³ Cfr.: W. Urban, *Hozjusz Stanisław* (in:) *Polski słownik biograficzny*. Vol. X, Wrocław 1962–1964, pp. 42–46; H. D. Wojtyńska CP, *Cardinal Hosius, Legate to the Council of Trent*, Roma 1967.

²⁴ *Z dworu Stanisława Hozjusza. Listy Stanisława Reszki do Marcina Kromera 1568–1582*, wstęp, przekład i komentarze J. A. Kalinowska, Olsztyn 1992.

²⁵ *Ibidem*, pp. 149, 176, 216, 233.

²⁶ *Ibidem*, pp. 233, 236–242, 247–248.

²⁷ Cfr.: A. J. Kalinowska, *Reszka (Rescius, Reski) Stanisław* (in:) *Polski słownik biograficzny*. Vol. XXXI, Wrocław 1988–1989, pp. 129–133; H. Barycz, op. cit., passim; *Z dworu Stanisława Hozjusza*, op. cit., passim.

²⁸ H. Barycz, op. cit., pp. 183–191.

²⁹ *Ibidem*, pp. 191–205; *Z dworu Stanisława Hozjusza*, op. cit., pp. 249–250.

³⁰ Cfr. N. Vian, *Bordini Giovanni Francesco* (in:) *Dizionario biografico degli italiani*. Vol. XII, Roma 1970, pp. 507-508.

³¹ *Nasi Polacy – myślę – że się jakoś umieszczą: Marcin [Kołacki] i Jan [Worciński] z pralatem Reszką; Kasper tylko co uczyni nie wiemy. I w ten sposób zrobimy koniec z Polakami (e così porremo fine alla pollacheria)* (H. Barycz; *op. cit.*, p. 204). Barycz traduce questo frammento dal manoscritto attinto dall'Archivio Oratoriano a Napoli (coll. 504).

KWIRYNA ZIEMBA

Università di Torino

Clemens Janicius – Joannes Cochanovius: due concetti di elegia

Desidero innanzi tutto esprimere la mia gioia e la mia gratitudine sia nei confronti degli organizzatori di questo simposio, sia verso il destino e la storia, per aver concesso a me, „adiunkt” dell'Università di Danzica e lettrice di scambio a Torino, di essere presente e di prendere la parola in questa sede, a questo *sejmik* dei polonisti. Trovandomi qui ho la consapevolezza di essere nella capitale, ossia nel capo o sul capo del mondo, *caput mundi*, rimanendo al tempo stesso in Polonia, poiché la Polonia simbolica si estende da Roma alla Siberia, come ritenevano i maggiori poeti del Romanticismo polacco, e la loro autorità nel campo della nostra geografia fantasmagorica permane fino a oggi. Reso omaggio *al genius loci*, passo *in medias res*.

I

Nello studio *Polski i łaciński Kochanowski: dwa oblicza poety*, che è tutt'ora la migliore e più concisa introduzione alla poetica di Jan di Czarnolas sul suo versante latino, Wiktor Weintraub giunge alla conclusione che le elegie di Kochanowski, che pur ci insegna ad amare e comprendere, sono riconducibili ad una stilizzazione, tipica per il tardo Rinascimento. Al Kochanowski latino contrappone come eccellente poeta, per freschezza e immediatezza espressiva, Janicius a lui antecedente. Al tempo stesso ritiene l'opera in latino di Kochanowski artisticamente inferiore a quella in polacco, se non addirittura debole:

„E' sufficiente confrontare la produzione latina di Kochanowski con la poesia di Janicius per rendersi conto dell'elevato prezzo che si è dovuto pagare per la stilizzazione, della distanza che separa queste dotte prove dalla freschezza e dall'immediatezza espressiva di quella. La difficoltà maggiore con questa poesia consiste peraltro nel fatto che essa fa ampio uso di allusioni ad una data tradizione, comunica tramite il riferimento agli antichi maestri. Oggi più che in passato siamo coscienti delle possibilità di una simile poesia e impariamo, talvolta con fatica, a decifrarla. Il problema però consiste in qualcos'altro. Anche se, dopo aver consultato qualche dizionario e qualche testo classico, ricostruiamo lo sfondo di questa o quella composizione latina di Kochanowski, ciò non ci svela un qualche secondo fondo di tale poesia.

Kochanowski era un poeta eccellente solo nei versi in lingua madre.”¹

La quantità e la sicurezza dei giudizi espressi in questo breve passo del grande Weintraub hanno sempre destato in me una certa inquietudine. Già dopo l'uscita dello studio di Weintraub Zofia Glombiowska ha analizzato in due libri² l'evoluzione di Kochanowski in quanto poeta elegiaco e la relazione che intercorre tra la sua produzione latina e quella polacca, sottolineando il significato e l'alto livello artistico anche della seconda. Resta tutt'ora aperta però la contrapposizione tra Kochanowski e Janicius, che unisce in sé, almeno così mi pare, qualcosa di vero e qualcosa di errato; soprattutto se si confronta il ciclo elegiaco sull'amore per Lidia con il *Tristium Liber*, che costituiscono in certo qual modo il cuore latino di entrambi i poeti. Ciò che mi preme non è tanto una diversa valutazione – *de gustibus non disputandum* – quanto piuttosto il modo di leggere la poesia latina rinascimentale e la sua comprensione, ossia come cogliere i suoi significati. Ho sempre provato riconoscenza nei confronti del prof. Weintraub per aver espresso in maniera così chiara nella sua brillante lezione di lettura del Kochanowski latino in cosa consiste la „difficoltà maggiore” con la poesia umanistica latina: il fatto che pur comprendendo le allusioni antiche e le citazioni in essa contenute, continuiamo a non comprenderla, poiché la rete dei riferimenti antichi „non svela il secondo fondo di questa poesia”, sembrando vuota imitazione.

Nonostante le illuminanti e istruttive introduzioni alla natura della poesia rinascimentale latina, pubblicate da studiosi del calibro di Benedetto Croce e Leo Spitzer³, il lettore spesso pare sorpreso dalla sua poetica. Rischia sempre o di cogliere in essa esclusivamente l'imitazione dell'antico e di ritenerla come risultato di un esercizio estremamente artificioso e complicato – o di leggerla come se non si inserisse, in modo anche fin troppo cosciente, nella storia della poesia latina. La tratta allora come un'arte quasi autonoma, concentrandosi esclusivamente su ciò che in essa non è ripetizione. Tra lo Scilla e il Cariddi di questi due approcci talvolta non riesce a passare felicemente neppure il navigatore esperto, e come effetto alle „dotte prove” di Kochanowski si contrappongono „la freschezza e l'immediatezza” di Janicius.

Oggetto della nostra riflessione sarà il *Tristium Liber Unus* di Clemens Janicius e il ciclo di elegie erotiche di Jan Kochanowski nella loro stesura finale, che costituisce i primi due libri delle *Elegiarum Libri Quattuor*.

E' vero che le elegie di Janicius sono completamente diverse dalle elegie di Kochanowski e che tale differenza non è riconducibile alla differenza dei modelli latini, costituiti da una parte dai *Tristia* di Ovidio e dall'altra dall'elegia erotica latina. Essa risulta piuttosto da una diversa concezione del nesso del testo con il contesto antico e con la situazione moderna, cosa che per altro suggerisce, senza esaminare, lo stesso Weintraub. E' vero che Janicius si colloca nel proprio tempo storico e in uno spazio reale, mentre Kochanowski volentieri stilizza la dimensione spazio-temporale e la realtà, per cui se il primo parla di polacchi e di tartari, il secondo di solito di sarmati e di sciti. Eppure il testo di Janicius costituisce una stilizzazione in misura non minore di quello di Kochanowski. Distico dopo distico reca citazioni, criptocitazioni, parafrasi, e ciò è addirittura più facilmente percepibile che in Kochanowski, dato che, a differenza del Kochanowski latino, Janicius ha avuto un'edizione critica⁴. Entrambi i poeti si muovono nella stessa grande dimensione culturale del Rinascimento rappresentata dall'imitazione. Per entrambi l'imitazione è funzionale, seppure ognuno di essi

la funzionalizza diversamente. Per entrambi la riproduzione non ha carattere tautologico, ma è generatrice di significato e indica inoltre il quadro di lettura del proprio testo.

Per comprendere il senso autonomo delle poesie rinascimentali latine le si deve vedere nel loro nesso sistemico con la poesia latina. Abbiamo a che fare con un'opera *par excellence* ermeneutica, in cui ogni nuovo testo nasce come trasposizione consapevole di testi già esistenti, e ancora più che competenza filologica richiede da parte del lettore capacità ermeneutica. Effettivamente questa poesia non possiede un secondo fondo, poiché per principio non è concepita come allegoria. Ma con l'ausilio della forma latina i poeti rinascimentali dicono qualcosa di diverso da quello che dicevano i latini. E viceversa: per esprimere se stessi, assumono la forma latina, che è per essi semplicemente una forma, ossia ciò che rende possibile e regge il discorso. Così quindi – ed è ciò che desidero mostrare – le elegie di Janicius acquisiscono significato proprio e possono esprimere il *novum*, che realmente contengono, nel contesto di un profondo nesso con Ovidio, con i *Tristia* di questi scelti come modello, senza i quali i *Tristia* di Janicius non sono pensabili. Mentre Kochanowski tramite una stilizzazione latina spinta fino alla pedanteria ricrea e sfrutta a fini propri la provocazione esistenziale e culturale racchiusa nell'elegia erotica latina, che egli ritiene, non senza ragione, essere l'essenza del genere elegiaco e l'applica a sé ed alla propria nazione.

II

Composto da dieci elegie, pubblicato nel 1542 a Cracovia insieme a varie altre elegie ed epigrammi, il *Tristium Liber I* di Clemens Janicius è un volumetto sottile, per ampiezza confrontabile con appena uno dei cinque libri dei *Tristia* di Ovidio (o con quattro *Epistole dal Ponto*). Quest'unico, modesto libro costituisce tuttavia tutti i nuovi *Tristia* di un poeta appassionato di Publio Nasone, ma che scrive di se stesso.

Diverse volte Janicius indica chiaramente la propria fonte. Lo fa evidentemente già nel titolo, lo stesso di Ovidio, il cui nome compare inoltre al termine della prima elegia, rendendo così manifesta la dipendenza, ma al tempo stesso sottolineando la specificità artistica di un'opera scritta con la morte davanti.

... quia, dum scribo haec, quae ferre iuberis,
Et cano flebilibus qualiacumque modis,
Non mihi Pieridas, sed Mortem astare videbam,
Prensantem nigra me calamumque manu.
Quod si quid lector Nasoni ignoscit, in atro
Tempore quod plectri languidioris erat,
Nec mihi durus erit, qui, dum scribo ista querorque,
Non exsul, sed iam nil nisi funus eram.

(Elegia I, vv. 83-90)

Tutta quest'elegia, in cui il poeta invia alla corte del vescovo Maciejowski il libello personificato in un giovane servitore, che per miseria, giovane età e funerea veste ricorda l'autore stesso, costituisce una libera parafrasi della prima elegia del primo libro

dei *Tristia* di Ovidio, nei quali il libello reso persona compare peraltro più volte. La settima elegia di Janicius, *De se ipso ad posteritatem*, è un'autobiografia poetica ad immagine dell'elegia che conclude il quarto libro dei *Tristia* di Ovidio.

Questi riferimenti essenziali, rafforzati da un reticolo di parole, metafore e nessi fraseologici di ascendenza ovidiana, servono a porre delle analogie tra i due testi, alla luce delle quali devono essere letti i *Tristia* di Janicius. Il poeta non è costretto ad esplicitare molti elementi, in quanto essi risultano dal principio stesso di analogia e scorrono per il permanere nella nostra memoria del testo di Ovidio (i *Tristia* di Janicius postulano ovviamente una tale memoria da parte dei lettori). Connesso da un'analogia strutturale con il testo antico, il testo moderno manifesta un versatile parallelismo nei confronti dell'opera che lo precede.

Se Ovidio pose come uno dei punti di cristallizzazione dei *Tristia* il paragone dell'esilio con la morte, per Janicius sono la malattia e la morte a tramutarsi in esilio. L'Ovidio-protagonista dei *Tristia* e il Janicjusz-protagonista della sua raccolta viaggiano costretti dalle circostanze (l'esilio e la malattia) e descrivono i loro lunghi e gravosi viaggi. Entrambi si muovono costantemente in uno spazio doppio. In Ovidio lo spazio reale dell'esilio, Tomi e le coste ghiacciate di un mare straniero, si fonde con Roma, presente nei ricordi e nei sogni; Janicius a Padova pensa alla Polonia, a Cracovia ricorda Padova e sogna il villaggio natale: il mescolarsi e la valorizzazione emozionale dello spazio sono qui ancora più pregnanti che in Ovidio. Consolano Ovidio nella solitudine e nell'orrore dell'esilio solo le lettere dagli amici, a cui rivolge le proprie elegie, caratterizzate da un'intensa aura emozionale. Malato ed isolato, a causa della malattia, dal mondo, Janicius in misura ancor maggiore di Ovidio vive in virtù dell'amicizia – e della medicina – rivolgendo nelle elegie calde parole agli amici e ai medici.

Talvolta l'analogia strutturale agisce in modo molto dinamico, permettendo di cogliere delle consonanze senza di essa impercettibili. L'ultima, decima, elegia di Janicius, una delle poesie latine di autore polacco più originali e immediate, può esser letta e compresa senza l'ausilio di Ovidio, ma se collocata all'interno della nostra memoria assieme ai *Tristia* di questi, svela un nesso sottile con l'ultimo anello della raccolta antica, il che permette di vedere l'intero ciclo di Janicius, iniziato con una parafrasi ovidiana e concluso con una poesia apparentemente quasi immemore di Ovidio, come un ciclo non solo intitolato in modo ovidiano ma anche chiuso in una cornice ovidiana, con la settima elegia, chiaramente riferita al poeta latino, in posizione chiave. L'ultima elegia dei *Tristia* di Ovidio è rivolta alla moglie, ricordandole in quale misura è diventata l'eroina dei versi del marito-esule. Ed è vero, i *Tristia* sono infatti poesie che esprimono la vita familiare come dimensione perduta. Nell'ultima elegia Janicius sogna di visitare il villaggio natò, di incontrare la madre e il fratello, di porre la lapide funeraria al padre. Il poeta che evocava Padova, Cracovia, Buda, si concentra ora nello spazio intimo del villaggio e della casa e di fronte ai volti degli amici di varie città e nazioni riaffiorano nel ricordo-sogno i volti dei più cari, lasciati lontano e d'improvviso abbracciati con il ricordo dell'amore, che si irradia anche all'amico che si dirige verso le regioni familiari. Si tratta di un accento vicino alla sensibilità ovidiana, ovviamente se pensiamo all'Ovidio del periodo dell'esilio.

Già questa rassegna del parallelismo tra i *Tristia* di Janicius e i *Tristia* antichi indica in quale misura la formula di Ovidio si dimostra portante per il poeta polacco, offrendogli semplicemente una forma in cui può lavorare e in cui può iscrivere la sua immaginazione poetica e la sua coscienza. Questa piccola raccolta, che tanto ha ereditato, possiede infatti inoltre proprie tematiche esistenziali e una propria problematica intellettuale come pure politica.

Janicius è quindi prima di tutto il poeta della malattia e della morte. Queste tendenze si erano manifestate in lui già nell'elegia giovanile dedicata alla malattia di Krzycki, e sono sviluppate nei *Tristia*. Nei *Tristia*, accanto alle descrizioni della distruzione fisica, confrontabili con alcune liriche di Michelangelo e con le ultime liriche di Ronsard, compare, accennata quasi di sfuggita, un'insolita visione della vita dopo la morte: il poeta immagina la propria ombra accolta nel novero delle anime benedette (tutto ciò è espresso in una lingua molto classica) e le sorprende per l'ampiezza dei sintomi della malattia. Un'anima – o meglio uno spettro – con il fegato e la milza malati, gonfio per l'idropisia, e nel contempo elogiante il proprio medico:

*...ad manes cum venero, meque piorum
In numerum accipient agmina laeta suum,
Te loquar et, si quae me forte rogaverit umbra
Corporis aspiciens ad simulacra mei,
Qui tam corrupto splenis iecorisque vigore
Tamque venenatis membra repletus aquis
Protraxi vitam ulterius, quam ferre soleret
Istius rabies exitiosa mali,
Esse homines inter medicum narrabo potentem,
Quod potuit Lycii filius ante dei.
Ille tamen semel Hippolytum revocavit ab Orco,
Me tumulo toties extulit iste meo
Imperiumque diu Parcarum elusit et iras,
Distulit in longam nostraque fata diem.
Nam mihi quod nequii primam instaurare salutem,
Est factum invicti condicione mali.
Morborum vincunt homines genus illud et illud;
Hydropis victor quis nisi Christus erat?*

(Elegia VII, vv. 150-166)

Il poeta continuerà a cantare le lodi del proprio medico anche nell'aldilà. Il tono intenso, caldo, addirittura estatico di gratitudine e di amicizia è anch'esso un tratto caratteristico dei *Tristia*, lo si vede in molte elegie, forse in modo particolare nella sesta, diretta al medico Bonamico. Nella poesia di Janicius è espressa in tutta la sua potenza la così raramente espressa aura emotiva che unisce i malati cronici e i morenti con i prossimi che li assistono, un legame la cui forza ed esclusività è qualcosa di irripetibile. Rivolgendosi ai medici ed agli amici, il poeta utilizza volentieri espressioni che troviamo più spesso nella poesia erotica latina: li chiama luce e vita sua. I poeti in genere metaforizzano la realtà, Janicius invece concretizza la metafora. I *Tristia* hanno

un proprio tempo, è il tempo di una lunga, pericolosa malattia, di una lunga permanenza ai confini della vita con la morte, di un essere *quasi morto*. Gli sforzi dei medici e l'affetto degli amici letteralmente trascinano il malato dalla parte della vita, la cui fiamma può in ogni momento spegnersi.

Il tempo della incerta sospensione tra la vita e la morte, lo sforzo di rimanere o di essere mantenuto in vita e i tentativi di accettare una morte prematura: sono questi i temi esistenziali della poesia di Janicius. Gli interi *Tristia* sono intrisi della contrapposizione luce e tenebre, intesa come vita e morte. Nato di domenica a mezzogiorno e come consolazione per il padre addolorato dalla morte dei figli maggiori, Janicius si sente in tutto dalla parte della vita e dedito al sole. Ma il suo natale è memore in certo qual modo del concepimento da parte di genitori addolorati, il gioioso giorno della nascita, in cui il sovrano abbandonò il lutto per la consorte, ricorda la di lei morte; venticinquenne, capisce che con ogni probabilità morirà tra breve, il suo libello porta vesti scure e ha il volto cupo. Janicius, creatura solare data alle tenebre, rimane per sempre il poeta del sole che tramonta, che riluce ancora per l'ultima volta con i raggi dei *Tristia*.

Il tratto più sorprendente di questo libriccino, che pure rappresenta un giovanile „żegnanie ze światem" (addio al mondo), per usare il titolo di un verso tardo di Mikołaj Rej, è che il poeta, che scrive da malato e si avvicina alla morte e tale situazione e il modo diventano un tema importante delle poesie, rimane per tutto il tempo dalla parte della vita, pur accettando la morte prematura. I *Tristia* diventano un peculiare manuale rinascimentale dell'*ars moriendi*, e al tempo stesso sono aperti ad una problematica di tipo sapienziale. Il poeta malato si mostra maestro di vita, come lo era l'esule Ovidio. Troviamo nei *Tristia* la problematica della teodicea: il poeta supplica la Madre di Dio di aiutarlo affinché nella sua sofferenza non consideri Dio impietoso e cerca di vedere nella sua malattia un castigo per i peccati. Troviamo però anche le lodi della medicina e una grande preghiera rivolta alla sapienza, a Sofia, dagli antichi detta Pallade. Si tratta della sapienza umana, attiva e razionale, il cui simbolo è l'astuto e costante Ulisse, che fu sempre capace di trovare una qualche via d'uscita. Tale sapienza, a cui si contrappone la Fortuna, è la dignità umana che si oppone al caso e la sua personificazione per Janicius sono i medici. Quando tutti gli sforzi si dimostrano vani è la stessa sapienza, questa volta con toni stoici, che permette di accettare la sofferenza e la morte. Tutta questa problematica, posta in maniera completamente diversa che nel Kochanowski polacco, più vicino al neostoicismo cinquecentesco, resta in contatto con l'orizzonte intellettuale del Quattrocento e del primo Cinquecento e la si dovrebbe confrontare con il pensiero e con la poesia patavina a cavallo tra i due secoli, forse anche più semplicemente con Palingenio. E infine il giovane poeta, pur trovandosi in una condizione così drammatica, non si chiude egoticamente in se stesso, ma segue con attenzione il corso degli eventi storici e politici, vive con la vita dell'Europa, unito al suo destino. La dimensione generale si fonde con quella personale: la contrazione dello spazio della vita, minata dalla malattia, accompagna la contrazione dell'Europa occupata dai Turchi. La caduta di Buda diventa la base di una visione apocalittica del futuro e faciliterà l'accettazione della morte. Contemporaneamente si fa sentire l'appello – tradizionale per la poesia e per il pensiero polacco – all'unione cristiana ed europea contro la minaccia turca.

Il fatto stesso che non possiamo identificare i contesti per queste tematiche nell'elegia latina, ci rende consapevoli di quanto il *Tristium liber* di Janicius versa nuovo contenuto in un recipiente antico, unendo nella nobile fusione neolatina l'antico e il moderno.

III

Quando, al tempo dei suoi lunghi studi padovani e dei viaggi, un dieci-quindici anni dopo la morte di Janicius, inizierà a scrivere, per ora principalmente in latino, Jan Kochanowski, anch'egli sceglierà l'elegia, ma, a differenza dell'autore dei *Tristia*, comporrà un ciclo di elegie erotiche, nelle quali sono inserite talvolta altre, dedicate a temi occasionali. Composta da due libri, la raccolta giovanile delle elegie amorose per Lidia si è conservata nella *silva rerum* di Osmólski, in cui probabilmente venne inserita verso il 1560.

Sebbene forse le prime versioni dell'inno *Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary* e del canto *Oko śmiertelne Boga nie widziało*, contenute anch'esse in questa *silva*, anticipino meglio la direzione della sua opera successiva, Kochanowski non ha mai abbandonato il genere nel quale si era diletato in gioventù e in cui ha avuto la propria iniziazione poetica. Tale genere era peraltro caro a quasi tutti i poeti latini rinascimentali, cosicché se qualcuno anche non avesse composto degli *Amores*, avrebbe almeno asserito, come Janicius, di averli gettati alle fiamme come frutto giovanile, oppure che li avrebbe ancora composti. Kochanowski limò e cesellò le sue elegie amorose fino a tarda età, per pubblicarle nell'anno della morte. Nelle *Elegiarum Libri Quattuor* del 1584 il ciclo delle elegie a Lidia occupa i primi due libri, in cui i temi principali e le tensioni interiori delle elegie patavine sono stati ulteriormente rafforzati. Solo poche delle elegie giovanili sono entrate nel terzo libro, in cui il tema amoroso viene posto accanto ad altri, ottenendo così una concretizzazione più idillica che elegiaca. Evolve l'amore stesso, da libero e frivolo amore elegiaco muta in amore coniugale. Attualmente ci interessano i due libri di elegie dell'amore per Lidia nella loro redazione finale, che mantiene del resto un chiaro nesso con la versione giovanile, nonostante il notevole ampliamento della raccolta, gli importanti spostamenti di accento e, soprattutto, la sottolineatura dell'autotematismo del ciclo, che è ora sia poesia sull'amore, sia sulla poesia, principalmente amorosa.

Nelle elegie amorose Kochanowski si mostra abile allievo degli elegiaci latini, com'è stato peraltro più volte dimostrato e analizzato da A. Fei, W. Weintraub, J. Pelc e soprattutto da Z. Glombiowska⁵. Grazie alle loro ricerche le nostre considerazioni possono assumere subito carattere interpretativo. Leggendo le elegie di Kochanowski sullo sfondo delle elegie latine, vediamo come il poeta assorbe ed assimila tutti i caratteri del genere e le proprietà di ognuno degli elegiaci, la tenerezza di Tibullo, l'erudizione di Propertio, il senso dell'ironia di Ovidio, collocandosi rispetto a loro come un insolito elegiaco latino sarmata, latino poiché non solo la stilistica e le immagini, ma pure i *realia* dei suoi versi erotici sono latini, o comunque ben più latini che italiani o padovani. Ciò che è maggiormente interessante nelle elegie amorose di Kochanowski è appunto la forza con cui resuscita in esse il genere con tutta la sua

inquietante e ambivalente energia. Questa poesia di una certa gioventù romana era in effetti una sfida alla tradizione latina e alla *gravitas romana*, recava in sé le famose elegie del rifiuto: del combattere, del denaro e del servizio nei ranghi dello Stato. L'*eros* nell'elegia raggiungeva una libertà e un'essenzialità inusuale, e la vita elegiaca, ossia la vita in cui tanto rilievo ha l'amore e che è assorbita dall'esperienza erotica, fu riconosciuta quale componente importante della vita artistica dedicata alla produzione poetica. Ed è appunto una simile concezione dell'elegicità che viene fatta propria da Kochanowski con vigore poetico e con freschezza, e posta in un nuovo contesto: perché sebbene i riferimenti reali dell'elegia siano latini, il mondo a cui tale elegia è diretta e contrapposta è la Sarmazia. Così come in Janicius si parla prevalentemente dell'Italia e della Polonia, come pure, e non poco, dell'Ungheria, e i suoi *Tristia* sono popolati principalmente da italiani, polacchi, ungheresi, tartari e turchi, in Kochanowski lo spazio elegiaco in sostanza non è menzionato, costituendo una fusione della Roma degli elegiaci con l'Italia di Kochanowski stesso, mentre il suo spazio natale a cui si contrappone è quasi sempre chiamato Sarmazia e i suoi abitanti, i sarmati, lottano il più delle volte contro gli sciti, ossia contro i tartari. Al lettore della poesia latina questi nomi fanno subito venire in mente i *Tristia* e le *Epistole dal Ponto* e la grande contrapposizione tra il civilizzato, caldo orizzonte meridionale di Roma e il barbaro, freddo orizzonte nordico dell'esilio di Ovidio in quella terra dei sarmati, dei goti e degli sciti.

Il ciclo di Kochanowski ritrae il poeta elegiaco come un pio profeta fedele a dio, che ha appreso la poesia da dio stesso, che rimane sotto la protezione divina, che ha delle visioni e che riceve in sogno dei messaggi dagli inviati divini. Si noti però che non stiamo parlando di un autore medioevale di poesia liturgica. Le espressioni di religiosità elegiaca sono rivolte infatti agli dei dell'amore, a Venere ed Amore:

*Non me, si modo sum, Musae fecere poëtam,
Nec memini Aoniae rupis adisse specus.
Solus amor docuit blandos me fingere versus,*

(Elegia I₁, vv. 1-3)

*Cura pii vates divum sumus; aurea visa est
Adstare in somnis hac mihi nocte Venus.
Talem si Phrygia spectavit pastor in Ida,
Nescio quid Juno, quidve Minerva fremant.
Ambrosium crinem radians astrinxerat aurum,
Certabant geminis lumina sideribus.
Purpureusque color niveo permistus in ore
Aurorae facies exorientis erat.
Aut cum flos roseus lacti puro innatat, aut cum
Sidonio sparsum murice fulget ebur.
Talis erat, talemque mihi visa edere vocem est,
Incumbens lecto nocte silente meo:*

(Elegia II₄, vv. 1-12)

Dal culto dell'amore espresso in simili termini il poeta passa rapidamente all'eroticismo, moltiplicando le scene degli incontri amorosi esposti con delicatezza, delle attese, dei desideri, circondando per tutto il tempo la sua amata dall'aura della luce ultraterrena di Venere stessa. La poesia dovrebbe facilitargli l'accesso alla fanciulla e incantarla, così come la poesia di Orfeo incantava i boschi e gli animali. L'elegiaco è un novello Orfeo. Ciò è spiegato scherzosamente, sebbene sia difficile dimenticare che Orfeo simbolizza il poeta dell'amore più forte della morte, tanto più che l'elegia di Kochanowski, affondando nel sogno dell'amore, talvolta sogna anche la morte, oppure proclama la vita elegiaca e amorosa, lo stolto amore, quale unica saggezza di fronte alla tragica brevità della vita. Rivolto contro le virtù militari e sociali, l'elegiaco loda la pace, in cui fiorisce la vita dell'amore e della poesia amorosa. E' un Orfeo sarmata, che reca la poesia alla terra della guerra e della serietà morale, maestro di una nuova vita e della poesia, che egli stesso ha appreso da Amore (ecco il motivo per cui si viaggiava per studiare in Italia...):

*Ergo cum vitiis hominum genus omne laboret,
Nobis insipiens objicietur amor.
Hic me Sauromatam durum, gelidaque sub Arcto
Eductum ad ripas, Vistula flave, tuas,
A studiis belli avertit patria que tuenda,
Unica quae priscos cura tenebat avos,
Pacificasque artes, dulcemque ante omnia Musam
Perdocuit, quae vis fertur inesse deo,
Frigida ne tantum Thrace, sed dicere vatem
Quondam etiam posset Sarmatis ora suum.
At mihi nec silvas deducere montibus altis,
Nec trahere insuetas carmine cura feras;
Cura mihi est cantu teneram placare puellam,
Et duro affixas posti aperire fores.*

(Elegia I₁₂, vv. 7-20)

Rivolgendosi agli amici, stilizzati da giovani guerrieri, il poeta li diseduca dall'eccessiva severità, dall'eccessiva semplicità, dal loro singolare „fondamentalismo” sarmata. Presenta la vita elegiaca come determinata dal piacere, e non dal dovere, dalla raffinatezza e non dalla semplicità e dall'eroticismo che gli dona gusto e moto interiore.

E' un erotismo dai molteplici significati, poliforme e spesso trasgressivo: l'amata prende talvolta tratti ermafroditi, in alcune elegie compaiono allusioni omosessuali, gli *exempla* mitologici sanno talora di travestitismo, e tutto il tempo si canta un amore che non mira al matrimonio ed alla famiglia. Tutto ciò è rivolto in modo particolare ai polacchi, è una lezione intesa a complicare una volta per tutte la loro visione della vita e rendere possibile tra di loro la presenza del loro pio vate. Nel proporre la lettura delle sue elegie all'etmano Jan Tarnowski, il poeta aggiunge che l'etmano dovrebbe leggerle senza provar vergogna, poiché si tratta di vera poesia. Per l'epica ci sarà ancora tempo... Infine l'Orfeo sarmata è com'è, appunto perché è Orfeo. Inoltre nella

storia della sua fredda, nordica patria trova episodi che si collocano nell'universo dell'elegia. E così nel mezzo del suo ciclo erotico pone la vicenda di Wanda. Narra il drammatico rifiuto dell'amore della regina, simile alle Amazzoni, con una passione simile a quella con cui in precedenza aveva narrato la storia di Fedra e di Ippolito. Wanda appartiene alla stirpe delle eroine e la luce delle eroine elegiache la circonda, ma il suo gesto è antielegiaco e spiega la natura antielegiaca della Sarmazia, pur recando elementi antielegiaci alla stessa passione elegiaca.

Ovviamente si può sostenere che tutti i temi finora menzionati si trovano nell'elegia latina e rinascimentale. Tuttavia la scelta e la configurazione sono originali e servono non solo all'autodefinizione di Kochanowski in quanto poeta, ma ad un più ampio progetto culturale, comprendente la sua patria. Sullo sfondo di molte altre elegie rinascimentali latine, spesso eroticamente più ardite, quelle di Kochanowski sono singolari, in quanto affrontano non tanto la sensualità, quanto la problematica del genere. Il poeta ha fatto propri l'aspetto provocatorio e l'arditezza esistenziale dell'elegia erotica latina, ciò che in essa vi era di profondamente scandaloso, ciò per cui fu condannato Ovidio.

Nei *Tristia* Ovidio chiarisce più volte in che misura la sua poesia fosse realmente scandalosa e in che misura scandalosa è la vita, l'umanità e i poeti che vedono la realtà e non gli schemi. L'elegia amorosa e l'*Ars amandi* che rende più densa la sua poeticità tocca semplicemente, anche se è vero che forse in maniera troppo ardita, uno dei campi reali della vita. Infreddolito e malato di nostalgia per la complessa, tumultuosa cultura di Roma, detestando la primitività dei barbari tra cui gli è toccato di vivere, il Nasone poeta spiega che l'*Ars amandi* non era stata composta per le matrone, che potrebbe in effetti scandalizzare, per passare poi dalla difesa all'attacco, ad una ennesima, profondamente ovidiana, provocazione: se le matrone dovessero però restare scandalizzate dalla loro lettura ed abbandonare la strada della virtù a causa dei libri, allora non dovrebbero leggere nulla! Perché tutta la realtà umana e divina descritta – e naturalmente ad Ovidio gli esempi non mancano – contiene elementi immorali⁶.

Jan Kochanowski, considerato sempre e del tutto a ragione un poeta-moralista, l'autore della versione dei *Salmi* che ha inciso su tutto il linguaggio polacco dell'esperienza religiosa, è come se volesse al tempo stesso proteggere se stesso, la sua nazione e la letteratura patria dal vedere la realtà in modo troppo semplice. E poté far ciò come Joannes Cochranovius. Il passaggio attraverso la scuola dell'elegia erotica latina gli ha aggiunto coraggio per diventare un vero artista, che vede la realtà in tutta la sua complessa verità, come ha dimostrato nella sua opera in polacco, e in particolare nei *Lamenti*.

IV

Desidero concludere queste considerazioni con alcune osservazioni sulla periodizzazione, che formulo per altro a titolo di ipotesi.

Quando Janicius, e ancor più Kochanowski, iniziano a scrivere le loro elegie a Padova, la grande poesia elegiaca rinascimentale latina è in ampia misura già stata

scritta, e comunque non nascono, né neppure siedono più sui banchi universitari, coloro i quali la resero famosa. Nella generazione di Janicius e di Kochanowski si trovano più facilmente dei grandi poeti latini tra i francesi, come pure tra gli olandesi, gli inglesi, gli scozzesi⁷. Basti menzionare anche solo tre nomi: Joannes Secundus (1511-1536), Teodor de Bèze (1519-1605) e Joachim du Bellay (1522-1560). La loro produzione ha carattere più cinquecentesco che quattrocentesco, ma i primi due si formarono fuori d'Italia, mentre du Bellay era uno dei portavoce della scuola nazionale prima ancora di essere l'autore dei versi latini composti a Roma. Su tutti e tre in modo minore che su Janicius e su Kochanowski influì la tradizione poetica del Quattrocento latino.

Verso l'anno 1542, quando a Cracovia comparvero le elegie e gli epigrammi di Janicius, in Europa escono ancora molte novità poetiche in latino, ma verso il 1584, anno della tardiva edizione delle poesie latine di Kochanowski, le opere rinascimentali di un certo rilievo che escono sono ristampe o edizioni postume: anche, perché il Rinascimento quasi in tutta Europa era già terminato o stava appunto volgendo al termine. Nel periodo barocco la poesia latina sarà praticata con il massimo successo dai gesuiti, almeno sul continente, poiché in Inghilterra le sarà dato di fiorire sotto la penna dei poeti metafisici.

Resta aperta la questione in che misura il *Tristium liber* di Janicius e le elegie erotiche di Kochanowski appartengono alla tradizione del Quattrocento, che costituisce la vera casa della poesia neolatina, e con la quale il nesso di entrambi i poeti polacchi pare evidente, e in che misura recano in sé il segno del Cinquecento latino, la cui lirica, al contrario dei poemi, dei dialoghi e dei trattati, pare meno nota.

Le elegie erotiche di Kochanowski, così stilizzate, consapevoli di sé e tarde, sono forse più prossime al manierismo che al Quattrocento nel loro complesso e concettuoso rapportarsi al genere prediletto del Quattrocento e che era in certo qual modo l'essenza della neolatinità. Janicius è prossimo al Quattrocento quando con tale naturalezza non considera la distanza temporale e culturale tra se stesso e Ovidio, ma quello che vuole dire, è forse più vicino alla sensibilità del Rinascimento cinquecentesco, così difficile da cogliere, se si considera l'estensione delle penetrazioni manieriste e barocche dentro il Cinquecento.

Se invece desideriamo renderci conto del filo d'oro che lega entrambi i poeti con il Quattrocento latino è chiaro che è difficile non pensare a Callimaco. La sua inquietante e complessa personalità ispiratrice, la memoria di lui rimasta a Cracovia, le sue poesie che circolavano in trascrizione, tutto ciò sta alle soglie della poesia polono-latina, costituendo l'elemento più ovvio e naturale della tradizione latino-italiana per Janicius e per Kochanowski e orientandoli verso questa tradizione che più tardi, a Padova, conosceranno pienamente. Nella sua opera troviamo sia elegie amorose sia poesie sull'esilio scritte in distico elegiaco. Egli stesso ci osserva dalla stupenda lapide funeraria eseguita su progetto di Wit Stwoszcz nella chiesa dei domenicani a Cracovia. Vi è seduto davanti al pulpito, nel suo studio di umanista rinascimentale, il suo mantello italiano è drappeggiato come quello di un angelo dell'Annunciazione. Callimaco un attimo fa leggeva e pare correre a grandi passi, così tranquillamente leggendo e scrivendo immobile al tavolo: cosicché incontrandolo dai domenicani di

Cracovia è facile sentire quanto sia difficile stargli dietro. Soprattutto visto che anche i tempi corrono con il volgere ininterrotto delle stagioni. Ma Janicius e Kochanowski sapevano tenere il passo.

Mi sia concesso terminare con questa immagine. Filippo Buonaccorsi morì il 1 novembre del 1496 a Cracovia. Cinquecento anni fa. Era membro dell'Accademia romana di Pomponio Leto. Qualcuno di noi avrebbe pur dovuto ricordarlo qui oggi.

[trad. di Krystyna Jaworska]

Note

¹ W. Weintraub, *Rzecz czarnolesska*, Kraków 1977, pp. 227-228.

² Z. Glombiowska, *Elegie Jana Kochanowskiego. Dwie wersje*, Warszawa 1981 e *Łacińska i polska muza Jana Kochanowskiego*, Warszawa 1988.

³ Come introduzioni generali alla poesia rinascimentale latina si possono utilizzare i seguenti studi: B. Croce, *La poesia latina*, in *Poesia popolare e poesia d'arte. Studi sulla poesia italiana dal Tre al Cinquecento*, Bari 1933 (e ed. succ.); L. Spitzer, *The Problem of Latin Renaissance Poetry*, in *Italian Renaissance Studies*, II, ed. by M. A. Schaaber, New York 1955; J. Sparrow, *Latin Verse of the High Renaissance*, in *Studies in the Renaissance*, ed. by E. F. Jacob, London. 1960. Vedi anche P. Van Tieghem, *La littérature latine de la Renaissance. Étude d'histoire littéraire européenne*, Paris 1944 e le introduzioni alle antologie citate in nota.

⁴ *Carmina*, wyd. L. Ćwikliński, Kraków 1930, *Corpus Antiquissimorum Poetarum Poloniae Latinorum*, t. 6, e in particolare *Carmina. Opera omnia*, a c. di J. Krokowski e J. Mozdorf, Warszawa 1966, BPP B14 (cito secondo questa edizione). Vedi anche L. Ćwikliński, *Klemens Janicki, poeta uwieczniony*, Kraków 1893 e l'introduzione di Z. Kubiak alla sua traduzione del volumetto di Janicjusz *Poezje wybrane*, Warszawa 1975. Nonostante l'interessamento maggiore degli studiosi verso il Kochanowski latino che verso Janicius, l'ultima edizione delle sue opere latine rimane quella edita nel 1886 del III volume del *Wydanie Pomnikowe* (t. I-IV, Warszawa 1884 [1897]). Cito da questa edizione. L'edizione critica (e al tempo stesso prima edizione) dei *Elegiarum libri due* dalla *silva* di Osmólski è stata curata da Z. Glombiowska («Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies», vol. XXVII-1978).

⁵ Oltre ai già menzionati lavori di W. Weintraub e Z. Glombiowska si veda: P. Parylak, *O elegiach i odach łacińskich J. Kochanowskiego z uwzględnieniem poetów klasycznych*, «Sprawozdania Gimnazjum w Stanisławowie» (1880); J. M. Pawlikowski, *Elegie łacińskie Jana Kochanowskiego w stosunku do rzymskich wzorów*, Rozprawy AU, Wyd. Filol., t. 12, 1887; A. Fei, *Kochanowski polski i łaciński*, «Pamiętnik Literacki» XXXII, 1935; Z. Kubiak, *Pamięci Lidii Padewskiej*, in J. Kochanowski. *Z łacińska śpiewa Słowian Muza. Elegie, foricoenia, liryki*, Warszawa 1982; R. Fieguth, *Vates Janus Cochranovius. Bemerkungen zum „literarischen Autobiographismus“ in Kochanowskis polnischen und lateinischen Gedichten*, in: *Jan Kochanowski – Joannes Cochranovius (1530-1584). Materialien des Freiburger Symposiums 1984*, Freiburg 1987; J. Glomski, *The Role of imitatio in Jan Kochanowski's Elegiae, Lyricorum libellus and Pieśni*, «Oxford Slavonic Papers», New Series, Volume XX-1987. Tra i monografisti del poeta hanno dedicato maggiore spazio alla sua produzione latina J. Langlade (in *Jean Kochanowski. L'homme – le penseur – le poète lyrique*, Paris 1932) e J. Pelc (in *Jan Kochanowski. Szczyt renesansu w literaturze polskiej*, Warszawa 1980 e succ. ed.). Cfr. anche il cap. I *Solus Amor. Wokół późnej wersji elegii o miłości Do Lidii* del volume di K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta egzystencji*.

Prolegomena do interpretacji Trenów, Warszawa 1994 (trad. tedesca di questo capitolo in «Russian Literature», XXVII, 1990).

⁶ Cfr. i *Tristia* di Ovidio, II 251–256 (e sgg.):

*ecquid ab hac omnes rigide summovimus Arte,
quas stola contingi vittaque sumpta vetat?
„at matrona potest alienis artibus uti
quoque trabat, quamvis non doceatur, habet”.
nil igitur matrona legat, quia carmine ab omni
ad delinquendum doctior esse potest.*

Sul secondo libro dei *Tristia* cfr. G. Focardi, *Difesa, preghiera, ironia nel II libro dei Tristia di Ovidio*, «Studi Italiani di Filologia Classica», XLVII, 1975. Quasi interamente i *Tristia* e le *Epistole dal Ponto* costituiscono la difesa di Ovidio, condannato anche, non solo, a causa della poesia. La riflessione sulla natura e il senso dell'arte e sul progetto elegiaco, condotta dal poeta esiliato era di certo importante per Kochanowski le cui elegie hanno peraltro, ad iniziare dall'ironia, più nessi con Ovidio di quanto si sia soliti ritenere, e questo non solo con gli *Amores*.

⁷ Un orientamento preliminare sull'estensione geografica e temporale della poesia rinascimentale latina è fornito dalle antologie. Quelle di una certa ampiezza risalgono ai secoli XVII e XVIII, qui desidero solo menzionare alcune antologie contemporanee: *Poeti latini del Quattrocento*, a cura di F. Arnaldi, L. Gualdo Rosa, L. Monti Sabia, Milano-Napoli 1964; *Musae reduces. Anthologie de poésie latine dans l'Europe de la Renaissance*, a c. di P. Laurens e C. Balavoine, E. J. Brill, Leiden, 1975, 2 voll.; *An Anthology of Neo-Latin Poetry*, ed. J. Nichols, New Haven, 1979; *Renaissance Latin Verse. An Anthology*, ed. A. Perosa, J. Sparrow, London, 1979.

ANDRZEJ LITWORNIA

Università degli Studi di Udine

Note sulle tradizioni translatorie dell'epigramma di Vitalis in Polonia

Il mio intervento in questa sede non è altro che una specie di sintesi di quelle poche novità che si aggiungono ai fondamentali studi di Sante Graciotti sull'argomento, svolti tra il 1960 e il 1990¹. E, dal momento che tali testi riguardano il concettualismo dell'età barocca, si può scherzosamente dire che il mio testo è nato come nota agli arcinoti studi sul notissimo epigramma.

Su Giano Vitale, umanista palermitano², abbiamo oggi una serie di brevi notizie e di analisi, a cominciare da Antonio Mongitore, ai primi del Settecento³, passando per il sempre attuale studio di Tuminiello⁴, fino ad arrivare al Mortier⁵, Smith⁶, Tucker⁷ e De Caprio⁸. Oltre a questi, è più che opportuno ricordare alcune pagine del libro di Ellinger sull'Italia e l'Umanesimo tedesco⁹; un articolo di Weintraub su Sęp Szarzyński¹⁰; il brillante studio del compianto Biliński¹¹ sulla quarta elegia del terzo libro di Jan Kochanowski nonché il lunghissimo elenco di studi, lavori e analisi della fortuna di quell'epigramma nelle letterature francese, inglese e spagnola¹². Esistono anche numerose varianti latine del tema ad opera di De Badif (1577), di Jaquemot (1601, 1609), di Jacopo Balde (1636) e di altri gesuiti¹³.

La fama dell'epigramma di Vitale ben presto varcherà i confini dell'Urbe e per rendersene conto basta ricordare che già nel 1586 Estienne Pasquier, in una lettera, ne fa l'elogio¹⁴. Nel 1939-1941 Paweł Hostowiec, dopo aver letto il testo in un rifugio durante la guerra, rimase incantato soprattutto dall'arguzia degli ultimi due versi, dichiarando alcuni anni dopo: „Se fossi vanitoso, vorrei passare alla storia come autore di un tale distico”¹⁵. Ma anche per Czesław Miłosz era del tutto eccezionale l'enorme fortuna del componimento del Vitale, come attesta la nostalgica frase: „A cavallo tra il XVI e il XVII secolo, un francese poteva leggere una poesia sulle rovine di Roma firmata col nome di Joachim du Bellay, un polacco la conosceva come componimento di Sęp Szarzyński, uno spagnolo come poesia di Francisco de Quevedo, mentre il vero autore, ripreso e adattato senza alcuno scrupolo, era un umanista italiano poco noto, Giano Vitale di Palermo”¹⁶.

Sappiamo oggi, per esempio, che la presunta prima edizione (forse bolognese) del 1552 (o degli inizi del '53), della quale parla Tuminiello, risulta o introvabile o inesistente¹⁷; che la prima conservatasi fino ai nostri giorni è quella romana del 1553,

intitolata *Sacrosanctae Romanae Ecclesiae elogium*¹⁸; che il testo, ripubblicato un anno dopo a Venezia (chiamato *Incerti de Roma antiqua*), non derivava dall'*editio princeps*, dato che gli editori non conoscevano il nome dell'autore¹⁹. Infatti, già Mortier, sulla sua scia perfino Weintraub e, ultimamente, anche Sokolski, accettando come veneziane le due prime edizioni, non riescono a spiegarsi tale fatto²⁰.

Nel Cinquecento il testo *Roma prisca* apparve ancora almeno tre volte: nel 1565 a Wittenberg²¹, quindi, nel 1569 a Parigi²² e, sette anni dopo, nella stessa città²³. Possiamo dire oggi che negli anni 1608–1609 fu stampato a Francoforte²⁴, che nel 1610 apparve nell'opera di Wargocki a Cracovia (la seconda edizione uscirà nel 1648)²⁵; che nel 1618 lo troveremo nella guida latina di Roma, però, privo del distico finale²⁶. A Francoforte sarà ristampato nel 1618 e nel 1625²⁷, mentre lo ritroveremo nel 1625, nel 1638 e 1641 nella raccolta di epigrammi di padre Mariano, pubblicata a Bologna²⁸.

Sappiamo che il testo non sparì nel Settecento, come dimostra l'edizione di Colonia del 1725²⁹, quella fiorentina dell'anno dopo³⁰, quella di Amburgo del 1760³¹, nonché quella parigina nel *Thesaurus* del 1766³². La raccolta più completa di opere di Giano Vitale sarà stampata a Palermo una sola volta, nel 1816, a cura di Gregorio Speciale³³, edizione, questa, che già Tuminiello giudicava di poco valore. Allora ci sarebbero già condizioni filologiche sufficienti per la preparazione di un'edizione critica del famoso epigramma, già parzialmente preceduta dagli accertamenti di Smith e di Tucker³⁴.

...

Tra le cose polacche, per primo possiamo aggiungere al lungo elenco di traduzioni e adattamenti altri due testi. Cominciamo dal sonetto di Mieczysław Jastrun (1903–1983), pubblicato nel primo volume della *Antologia poezji francuskiej*, curata da Jerzy Lisowski:

*Przybyszu, który szukasz Rzymu w Rzymie .
I nic już w Rzymie nie znajdujesz z dawnej Romy,
Te stare hiki, gruzy pałaców i złomy,
Te stare mury, wszystko to ma Rzym na imię.*

*Patrz, jaka pycha, jaka ruina, pielgrzymie,
Ten, co świata narzucił kształt swych praw widomy,
Stał się, gdy zdławił wszystko, przez siebie zdławiony,
Łupem czasu, co wszystko do strawienia przyjmie.*

*I Rzym jest Rzymu jedynym pomnikiem,
Rzym Rzym zwyciężył, który nie padł w proch przed nikim.
Jedynie Tybr, co wody swe ku morzu toczy,*

*Pozostał z Rzymu. O, niestałości istnienia!...
To, co jest stałe, czas niszczący stoczy,
Co płynne w czasie, w stałość oporną się zmienia*³⁵.

Il testo è una semplice e fedele traduzione del sonetto di du Bellay, riportato del resto a fronte, sfuggita purtroppo all'attenzione degli studiosi.

L'altro è la traduzione di una delle variazioni latine dell'epigramma di Vitale che troviamo all'interno del volumetto *Droga rzymska* di Kazimierz Kognowicki (1746–1825), pubblicato a Varsavia nel 1783³⁶. Kognowicki scrive a mo' di introduzione alcune frasi che vale la pena di citare:

„Pod inszą Rzym był niegdyś figurą, scena świata inaczej go teraz pokazuje.

*Kto okropne starego Rzymu ślady baczy
Rzym był, może powiedzieć, widząc go inaczy
(Qui miseranda videt veteris vestigia Romae
Ille potest merito dicere: Roma fuit).*

Pyszne kolosy, groby, mauzolea rzymskie znaczą, że Rzym stary stał się istną mogiłą i nie zostaje już więcej, tylko na odjezdnym z Rzymu przeczytać nagrobek, który staremu Rzymowi nieboszczykowi napisał Andrzej Fruzius³⁷, towarzysz w Sycylii Hieronima Natalisa S. J.³⁸, jeden z nieboszczyków jezuitów, jakim ma być i tłumacz jego po śmierci.

*Zmordowany krok nieco stanów tu podróżny,
Czytaj wiersz na marmurze wryty niepróżny:
Rzym ja to, com był niegdyś świata, jak wiesz, panem,
Sławny mocą, nauką i wolności stanem.*

*Jam prawa świata dawał, jak zwycięzca wszakże,
Mych rozkazów słuchała ziemia, morze także.
Na wierzchołkach gór siedmiu, siedm stało zamczysków,
Tyle bram, cieplic, bożyszczy, placów do igrzysków.*

*Te, co widzisz ruiny, rozwalin ostatki,
Są to dawnej piękności pozostałe szmatki.
Zgolać byłem szczęśliwy i byłbym w ostatku,
Bym z mego nie był został złupiony dostatku.*

*Jam nie jest Rzym, upadłem i leżę tu sobie
Pod mojemiz gruzami, w jednym z niemi grobie.
Darmo więc Rzymu w Rzymie szukasz, sam się trudzisz,
Rzym pogrzebiony w Rzymie, z grobu go nie wzbudzisz.*

*Nie zaprzataj się koło gmachów budowiska,
Roztropności się naucz z tego widowiska.
Ołóż w tym ostrzeć ciebie chciałem, idźże sobie,
Pomni tylko, co dziś mnie, jutro będzie tobie.*

Il suo testo, come Kognowicki dichiara *expressis verbis*, non è altro che la traduzione (diciamo pure, piuttosto debole) di una poesia latina del gesuita Andreas Frusius. In realtà quel poeta si chiamava André Des Freux, era di Chartres e nel 1541, già sacerdote, entrò a Roma nella Compagnia di Gesù. Presto divenne segretario

personale di Ignazio di Loyola. Qui basta ricordare che nel 1548 la *versio vulgata* degli esercizi spirituali del fondatore della Compagnia sarà opera sua. Noto teologo, autore anche di fortunatissimi *Epigrammata in hereticos*, divenne gloria poetica della Compagnia con l'edizione di *Poemata*, stampata a Colonia nel 1588. Nei territori della Rzeczpospolita i suoi scritti venivano tradotti da Stanisław Witkowski³⁹ o ristampati da Jan Dymitr Solikowski⁴⁰. Tuttavia i dieci distici elegiaci intitolati *In Urbem Romam* saranno pubblicati col suo nome solo nel 1725, all'inizio del volume *Roma vetus ac recens* di Alessandro Donati, professore di topografia dell'Urbe al Collegio Romano. Citiamolo:

*Languentem gressum paulisper siste viator,
Et lege marmoreis carmina sculpta notis.
Roma fui, quondam toto celeberrima mundo,
Marte, situ, ingeniis, nobilitate potens.
Quippe triumphalis fraenavi legibus orbem:
Paruit imperio terra, fretumque meo.
Impositae septem nituerunt collibus arces,
Totque arcus, thermae, templa, theatra, viae.
Prorsus eram felix, si non peritura fuisset;
Et nisi tam multas sors rapuisset opes.
Roma, ego iam non sum: perii, propriisque ruinis
Obruta sum: gremio condor et ipsa meo.
Reliquias quascumque vides, quae diruta cernis
Moenia, splendoris sunt monumenta mei.
Frustra igitur Romam Romae tu quaeris: abire
Iam potes: hinc Romae Roma sepulta iacet.
Interea temere perituras ne strue moles:
Cautior exemplo cum potes esse meo.
Carpe viam, volui scires haec pauca: memento
Ut meminisse mei, sic meminisse tui⁴¹.*

Lo stesso testo, invece, già nel 1619, viene stampato a Roma, su un foglio volante, con titolo e nome d'un autore diverso: *Carmen laudatissimum Fulvii Carduli Narniensis. Roma viatorem sisit et alloquitur*⁴². Sommervogel data quel foglio al 1619, mentre lo si trova aggiunto in fondo all'edizione *Antiquitates Almae Urbis Romae ab Andrea Palladio ex variis auctoribus collecta*, data alla luce un anno prima, sempre a Roma. Qui è degno di nota il fatto che a tergo dello stesso foglio troviamo il testo di Vitale *De Roma veteri* privo, però, di ben sei versi, cioè soprattutto del concetto finale⁴³.

Fulvio Cardulo, nato a Narni verso il 1526, entrò nella Compagnia ventenne e per tutta la vita insegnò poetica e retorica al Collegio Romano. Morì a Roma nel 1591⁴⁴. L'attribuzione del testo all'uno o all'altro padre gesuita cambia col passare del tempo e secondo la loro importanza nella Compagnia. A dire il vero, Graciotti di Cardulo sapeva, visto che cita due versi del suo testo: il sedicesimo e il diciassettesimo, riprendendoli, però, da Jacob Burckhardt tramite citazione di Juliusz Nowak-Dłużewski⁴⁵.

In sostanza la manipolazione del motivo del Vitalis, avvenuta nell'ambiente del Collegio Romano prima del 1591 (Frusius morì a Roma nel 1556), consisteva soprattutto nell'eliminazione del paradosso finale e del concetto di fortuna, al posto dei quali veniva introdotta l'idea della *vanitas* cristiana (se *omnia tempus edit*, oppure *tempus edax rerum*, allora *hodie mihi, cras tibi*).

Nella letteratura polacca antica, infatti, il nome di Vitale appare raramente: non lo cita, nel 1601, l'editore delle poesie di Sęp Szarzyński⁴⁶. L'ex gesuita Andrzej Wargocki, nel 1610, chiamandolo *Włoch jeden*, rivela la sua identità solo a margine del testo⁴⁷. Benedykt Chmielowski, nel 1746, lo chiama *poeta* lub *wierszopis*⁴⁸. Kognowicki lo ignora del tutto. Ma guardando indietro, troviamo, tra i rifacimenti in polacco di quel componimento di Vitale, un'altra quasi perfetta traduzione dell'epigramma in versione gesuitica, forse più di Cardulo, che di Frusio. Si tratta dell'*Epitaphium Rzymowi* di Jan Smolik, edito da Pollak solo nel 1935, sulla base di un manoscritto:

Postoj mało a przeczci te wiersze, pielgrzymie,
Wyciosane na twardym marmorze o Rzymie:
„Byłem Rzym za onych lat świata naznaczniejszy,
Męstwem, wymową, rządem, dostatkami przedniejszy,
Tryumfem świat objeżdżał i ouzdał prawy,
Ziemia i morze moje dzierżały ustawy.
Gdzież na siedmi gór zamki, kościoły budowane?
Gdzie bramy, gdzie cieplice, teatra kosztowne?
Nie masz ich i mnie nie masz! Byłbym dziś szczęśliwy,
Gdybym trwał, a niezgubion przez czas zazdrościwy.
Już nie jestem Rzym Rzymem; memi przywalony
Rumy leżę, a w sobie jestem pogrzebiony.
Te ostatki, co widzisz, tych murów stłuczonych
Kupy, jakie są, znaki ozdób mych zniżonych.
Próżno tedy szukać chcesz Rzymu w Rzymie, ale
Już idź, bo w Rzymie leży Rzym mało nie całe,
A mną się karz, gdyż baczysz, czas wszystko popsuje.
Cóż po tym, że tu kosztem kto zbyt niemię buduje⁴⁹.

...

L'ultima considerazione riguarda alcune notizie su Nikodem Czechel⁵⁰, che nel 1758, come felicemente ha dimostrato nella terza stesura del suo studio Graciotti⁵¹, tradusse il sonetto di Girolamo Preti, noto marinista bolognese⁵². La famiglia Czechel proveniva dal voivodato di Bracław e usava lo stesso stemma degli Zamoyski, cioè „Jelita *alias* Koźlarogi”⁵³. Nikodem era il figlio primogenito di Piotr Antoni e di Franciszka Anna Szaszkiewicz. Nel 1755, alla morte del padre, ancora minorenne, si ritrovò coi fratelli Roch e Mikołaj sotto la tutela giuridica della madre. Allievo dei gesuiti, morirà prematuramente nel 1768 o nei primi mesi dell'anno successivo, quando nelle fonti si parlerà di lui come ormai defunto. Nella raccolta poetica, curata da Bohomolec, troviamo il suo epigramma⁵⁴. Un anno dopo, invece, nell'analoga raccolta di prose, troviamo una sua orazione⁵⁵. La sua morte in giovane età spiega

perché si perdono di lui notizie all'interno del mondo letterario polacco del periodo illuminista.

...

Concludendo, è facile capire come nella lunga storia dei *topoi* della grandezza dell'Urbe di oraziana memoria (*Alme Sol, possis nihil urbe Roma visere maius*), di Roma che parla al visitatore (dalla quarta elegia di Properzio: *Hoc quodcumque vides, hospes, quam maxima Roma est*), passando per *Roma quanta fuit ipsa ruina docet* (inserita del resto nel frontespizio del V libro di Sebastiano Serlio), si arriva alla convinzione di Vitale e dei suoi imitatori che *baczyć nie możesz w samym Rzymie Rzymie*. È facile seguire il topos delle grandezze delle rovine di Roma fino ad arrivare alla fredda convinzione di Stanisław Kostka Potocki, secondo il quale *Rzym dzisiaj nie jest starożytnym Rzymem* ed a quel romantico e drammatico rimprovero di Juliusz Słowacki *O Rzymie! nie jesteś ty już dawnym Rzymem*, per giungere alla domanda, forse perfino troppo sobria, che si pone Miłosz nel 1986: *W Rzymie, czy naprawdę warto szukać Rzymu?* Il poeta, figlio della nostra epoca politica dà immediatamente una risposta: *Imperia upadają i chwala im za to*⁵⁶.

Ma, se è vero quello che dice Sarbiewski nel *Dii gentium*, cioè che l'epigramma di Giano Vitale, giudicato anche da lui divino, verso il 1620 era scolpito *in scripto columne cuidam Tiberim inter et Romam*⁵⁷, forse non bisogna cercare Roma in Roma, ma solo questa lapide, caso mai seppellita nel tratto finale della via Flaminia, tra ponte Milvio e le mura Aurelie, magari nelle vicinanze della vigna di papa Giulio, non lontano dalla villa Flaminia dei Borromeo, accanto alla chiesa di Sant'Andrea. Era l'ultimo miglio dell'*iter* che dal Nord d'Europa portava i pellegrini verso l'Urbe. E da lì poi il testo di Vitale e dei suoi manipolatori ritornava con loro in patria, come testimonia Kognowicki. In fondo l'idea della grandezza di Roma eterna oggi non è nient'altro che un reperto archeologico del pensiero europeo.

Note

¹ S. Graciotti, *La fortuna di una elegia di Giano Vitale, o le rovine di Roma, nella poesia polacca*, «Aevum» a. XXXIV (1960), n. 1-2, pp. 122-136; Id., *Ancora sulle rovine di Roma nell'antica letteratura polacca*, «Rocznik Komisji Historycznoliterackiej», t. XXIV (1987), pp. 165-176; Id., *Losy jednej z elegii Giana Vitalego, czyli ruiny Rzymu w poezji polskiej* (trad. J. Ślaski), in Id., *Od Renesansu do Oświecenia*, Warszawa 1991, pp. 139-158. Cfr. inoltre nota 12 dell'articolo di Graciotti *Il doppio volto del Barocco* [in:] *Venezia e Ungheria nel contesto del Barocco Europeo* a cura di V. Branca e S. Graciotti, Firenze, Olschki, 1979, p. 188, che nella versione polacca diventa nota 13: S. Graciotti, *Podwójne oblicze Baroku* (trad. W. Jekiel), «Barok. Historia-Literatura-Szuka», a. II (1995), n. 2, p. 17.

² Gianfrancesco Vitale, ossia Janus Vitalis, di famiglia nobile, nato a Palermo, 1485 ca., dal 1510 visse a Roma, attorno al 1515 alla corte del papa Leone X; nominato conte palatino e membro dell'Accademia Romana, strinse legami con Francisco d'Avalos, marchese di Pescara, e più tardi anche una certa collaborazione letteraria con Paolo Giovio, per cui scrisse alcuni epigrammi. Legato alla cerchia dei poeti di Johannes Goeritz Lucemburgensis, chiamato Corycius. Debuttò probabilmente attorno al 1524.

³ A. Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, v. I, 1707, pp. 305–306. Cfr. anche: G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, v. VII, lib. 3, p. 179; J. A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, v. III, Florentiae 1858, p. 317.

⁴ G. Tuminiello, *Giano Vitale, umanista del secolo XVI*, «Archivio Storico Siciliano». Nuova serie. T. VIII, Palermo 1883, pp. 1–94.

⁵ R. Mortier, *La poétique des ruines en France. Ses origines, ses variations de la Renaissance à Victor Hugo*, Genève, 1974, pp. 46–56. Cfr. anche R. Negri, *Gusto e poesia delle rovine in Italia fra Sette e Ottocento*, Milano 1985; G. Marchi, *Il mito di Roma in Francia*, Roma, Bulzoni, 1978; G. Królikiewicz, *Terytorium ruin. Ruina jako obraz i temat romantyczny*, Kraków, Universitas, 1993.

⁶ M. C. Smith, *Looking for Rome in Rome: Janus Vitalis and his disciples*, «Revue de Littérature Comparée», a. LI (1977), n. 4, pp. 510–527.

⁷ G. H. Tucker, *Sur les „Elogia” (1553) de Janus Vitalis et „Les antiquités de Rome” de Joachim Du Bellay*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», a. XLVII (1985), n. 1, pp. 103–112; Id., *Le portrait de Rome chez Pannonius et Vitalis: une mise au point*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», a. XLVIII (1986), n. 3, pp. 751–756; cfr. anche R. Skyrme, «Buscas en Roma a Roma»: *Quevedo, Vitalis and Janus Pannonius*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», a. XLIV (1982) n. 2, pp. 363–367.

⁸ V. De Caprio, «Sub tanta diruta mole»: il fascino delle rovine di Roma nel Quattro e Cinquecento, in *Poesia e poetica delle rovine di Roma. Momenti e problemi*, Roma 1987, pp. 21–52.

⁹ G. Ellinger, *Italien und der deutsche Humanismus in der neulateinischen Lyrik*, Berlin-Leipzig, 1929, pp. 236–239.

¹⁰ W. Weintraub, *Do charakterystyki stylu Sępa Szarzyńskiego* in Id., *Od Reja do Boya*, Warszawa 1977, pp. 47–53.

¹¹ B. Biliński, *Le meditazioni di Jan Kochanowski sopra le rovine di Roma (Eleg. III, 4)*, «Strenna dei Romanisti», v. XLIII (1982), pp. 61–82.

¹² Oltre ai citati Mortier, Smith, Tucker e Marchi, vedi anche: B. Baczyńska, *Dwa epitafia Rzymowi: polski epigramat Mikołaja Sępa Szarzyńskiego i hiszpański sonet Francisca De Quevedo*, in: *Między oryginałem a przekładem. I. Czy istnieje teoria przekładu*, a cura di J. Konieczna-Twardzikowa e U. Kropiwek, Kraków, Universitas 1995, pp. 43–57.

¹³ C. M. Smith, *op. cit.*, pp. 515–520. Di Balde basta ricordare alcuni passi del *De vanitate mundi poema*, stampato almeno otto volte tra 1636 e 1717 e tradotto in tedesco, perfino, da Herder.

¹⁴ E. Pasquier, *Les lettres*, Paris, 1586, f. 278v.: «Parce qu'il y a bien difference entre bien faire un epigramme ou un livre: et toutefois il peut avenir qu'un epigramme bien fait tel que celui de Vitalis pour la ville de Rome, se paragonnera à un livre».

¹⁵ [J. Stępowski], P. Hostowiec, *Księgozbiór przemysłników*, «Wiadomości», del 16 maggio 1948, n. 111. Vedi anche Id., *Od Berdyczowa do Rzymu*, Paryż 1971, pp. 90–99.

¹⁶ Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwości naszego wieku*, Paryż, 1983, p. 15.

¹⁷ Cfr. G. A. Tucker, *Sur les „Elogia”* ..., cit., p. 105.

¹⁸ *Romae apud Valerium Doricum et Aloysium Fratres Brixien[sis]*. Il testo intitolato *Roma prisca* si trova alla p. 8.

¹⁹ *Antonii Termini Contursini Lucani, Iulii Albini Termini senioris Molsae, Bernardini Rotae, equitis neapolitani, et aliorum illustrium poetarum carmina, Venetiis apud Gabrielem Iulium de Ferraris, et fratres*, 1554, f. 64.

²⁰ W. Weintraub, *op. cit.*, p. 48; J. Sokolski, «Epitafium Rzymowi» Mikołaja Sępa Szarzyńskiego-

go i zbiorek łacińskich sentencji Bartłomieja Schönborna, «Pamiętnik Literacki», a. LXXXVI (1995), n. 3, pp. 83–86.

²¹ B. Schönborn, *Versus sententiosi et eximii, iuxta literarum ordinem e veteribus poetis consignati*, Wittenbergae 1565, k. I_g. Cfr. J. Sokolski, *op. cit.*

²² Theodori Bezae Poematum editio secunda, ab eo recognita. Item, ex Georgio Buchanano aliisque variis insignibus poetis excerpta carmina, praesertimque epigrammata, Lutetiae Parisiorum, 1569, pp. 191–192.

²³ *Carmina illustrium poetarum italorum*. T. I, Lutetiae, 1576, f. 283v.

²⁴ Per la prima volta a cura di Janus Gruterus, *Delitiae CC. italorum poetarum, huius superiorisque aevi illustrium*. Collectore Ranutio Ghero, pp. 1433. Un'altra nella raccolta di Philippus Camerarius, *Operae horarum subcisivarum, sive meditationes historicae (...)*. Centuria tertia, pp. 240–241.

²⁵ A. Wargocki, *O Rzymie pogańskim i chrześcijańskim ksiąg dwoje*, Kraków 1610, pp. 56–57; *ibid.*, Kraków 1648, pp. 50–51.

²⁶ A. Palladio, *Antiquitates almae urbis Romae. Ab ... ex variis auctoribus collectae et ab ipsomet dimensae. Addito discursu super struendis focus antiquorum*, Romae, 1618, pp. 59–59v.

²⁷ Si tratta di altre due edizioni di Camerarius, vedi nota 24.

²⁸ A. Marianus Bononiensis, *Ruinarum Romae epigrammata quibus miranda Urbis agnoscuntur, sacra visitantur, nova et vetera elogiis recensentur*, Bononiae, f. A₆v.

²⁹ F. Sweetius, *Selectae christianae orbis deliciae ex urbibus, templis, bibliothecis, et aliunde*, Coloniae Agrippinae, p. 14.

³⁰ *Carmina illustrium poetarum Italorum*. T. XI, p. 375.

³¹ I. A. Fabricii, *Bibliographia antiquaria sive introductio in notitiam scriptorum*, Hamburgi, 1660, p. 214.

³² P. Labbé, *Thesaurus epitaphiorum veterum ac recentium*, p. 467.

³³ Iani Francisci Vitalis Rubimontii Panormitani opera. Cura, studio et magnis sumptibus ex antiquis editionibus undisque conquisitis accuratissime descripta, Panormi 1816.

³⁴ Sokolski, *op. cit.*, non conoscendo gli studi dei due ultimi autori, dimostra quanto è ormai urgente un tale procedimento.

³⁵ J. Lisowski, *Antologia poezji francuskiej*. T. I, Warszawa 1966, p. 387. Prima nella rivista „Twórczość”, 1962, n. 1, p. 79.

³⁶ K. Kognowski, *Droga rzymska z naurotom do swojej ojczyzny, nie bez gościnka nazad powróconego*, Warszawa 1783, pp. 191–192. Su Kognowski vedi l'articolo di B. Natoński, in *Polski Słownik Biograficzny*, T. XIII (1968), p. 260–261.

³⁷ Cfr. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, T. III, Bruxelles-Paris, 1892, pp. 1046–1049.

³⁸ Jeronimo Nadal (1507–1580), cfr. C. Sommervogel, *op. cit.*, T. V, pp. 1517–1520.

³⁹ S. Witkowski (1580 ca. – dopo 1626), pubblicò a Jarosław nel 1626 la propria traduzione del *De caerea illa et sacra imagine quae Agnus Dei nominatur carmen*, intitolata *Wiersz o obrazku Baranka Bożego*.

⁴⁰ *De Martini Lutheri vita et morte elegia*, venne ripresa dall'arcivescovo di Leopoli nel suo *Versus Ecclesiae Catholicae triumphus*, Cracoviae 1604.

⁴¹ A. Donati S. J., *Roma vetus ac recens utriusque aedificiis ad eruditam cognitionem expositis. Tertio edita ac multis in locis nedum aucta et castigatior reddita, verum etiam figuris aeneis veterum aedificiorum integritatem et eorundem reliqua vestigia fideliter exprimentibus illustrata*, Romae Anno Jubilei MDCCXXV. Il testo di Frusius, posto all'inizio del volume, verrà ristampato anche nell'edizione del 1732.

⁴² Sommervogel, *op. cit.*, t. II, p. 745.

⁴³ Infatti macano gli ultimi sei versi, costruiti attorno all'idea della variabile fortuna ed al paradosso finale della incostante costanza del Tevere.

⁴⁴ Cfr. Sommervogel, *op. cit.*, t. II, p. 744. Cardulus scrisse, tra l'altro, *Carmina de obelisco Vaticano*, stampate in P. Bargaesus, *Commentarius de obelisco*, Roma 1586.

⁴⁵ S. Graciotti, *Ancora sulle rovine...*, cit., p. 166, nota 5. J. Burckardt, nel secondo capitolo del *Die Kultur der Renaissance in Italien* cita sia Vitale che Cardulo. J. Nowak-Dłużewski, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce. Czasy zygmunto-wskie*, Warszawa, Pax, 1966, p. 78, riprende dallo svizzero.

⁴⁶ *Mikołaja Sępa Szarzyńskiego Rytmy albo wiersze polskie. Po jego śmierci zebrane i wydane*, f. D2v. L'edizione voluta da Jakub Szarzyński, fratello del poeta, è stata probabilmente curata dal confessore del defunto Mikołaj, padre Antonin da Przemyśl.

⁴⁷ A. Wargocki, *op. cit.*, p. 50: „Cudny zaprawdę wiersz o Rzymie Włoch jeden napisał, który, acz łaciński jest, przecież dla jego piękności, tudzież że też tu przynależy, a rzadko się znajduje, niesłuszna opuścić”. Al margine: „*Janus Vitalis*”.

⁴⁸ B. Chmielowski, *Nowe Ateny, albo Akademia wszelkiej scjencji pełna. Część wtóra*, Lwów 1746, p. 103: „O dzisiejszym Rzymie, znacznie umniejszonym w starożytnej magnificencji i granicach, napisał Poeta: «Qui Romam in media quaeris novus advena Roma, / Et Romae in Roma, nil reperis media». Konceptuje dalej tenże sam Wierszopis, że Rzym, żeby mógł się zwać zwycięzcą wszystkiego na świecie, powinien był i siebie zwyciężyć, jakoż sam sobie był okazją do znacznej ruiny, tak tedy mówi namieniony Poeta: «Vicit ut haec mundum, nixa est se vincere, vicit, / A se non victum, ne quid in orbe foret».

⁴⁹ J. Smolik, *Wiersze różne*, a cura di R. Pollak, Warszawa 1935, pp. 19–20. Il manoscritto, conservato nella Biblioteca dei Raczyński a Poznań, è datato 1613.

⁵⁰ Il suo epigramma *O Rzymie terażniejszym*, è stato ripescato dall'oblio da J. Kot, *Poezja polskiego Oświecenia. Antologia*, Warszawa 1956, p. 49.

⁵¹ S. Graciotti, *Losy jednej z elegii ...*, cit., pp. 150–151.

⁵² G. Preti (1582 ca. – 1626). La raccolta delle sue Poesie venne pubblicata postuma a Perugia nel 1632.

⁵³ K. Niesiecki, *Herbarz polski*, v. III, Lipsk 1839, pp. 240–243; A. Boniecki, *Herbarz polski*, v. III, Warszawa 1900, pp. 347.

⁵⁴ *Zabawki poetyckie niektórych kawalerów Akademii Szlacheckiej Warszawskiej Soc. Jesu w krasomowskiej sztuce ćwiczących się, zebrane przez Franciszka Bohomolca Soc. Jesu, profesora retoryki w tejże Akademii*, Warszawa 1758.

⁵⁵ *Zabawki oratorskie niektórych kawalerów Akademii Szlacheckiej Warszawskiej Soc. Jesu w krasomowskiej sztuce ćwiczących się, zebrane przez Franciszka Bohomolca Soc. Jesu, profesora retoryki w tejże Akademii*, Warszawa 1759.

⁵⁶ Cz. Miłosz, *Epitafium*, in Id., *Kroniki*, Paryż 1987, p. 24. Altri testi, citati prima, sono stati già menzionati da Graciotti.

⁵⁷ M. K. Sarbiewski, *Dii Gentium. Bogowie pogan*, a cura di K. Stawecka, S. Skimina, M. Skiminowa, Wrocław 1972, p. 462. Il più famoso poeta – gesuita polacco cita l'epigramma di Vitale anche nel *De acuto et arguto liber unicus sive Seneca et Martialis*, cfr. Id., *Wykłady poetyki*, a cura di S. Skimina, Wrocław-Kraków 1958, p. 28.

JANINA JANAS
Istituto Universitario Orientale, Napoli

Jan Andrzej Morsztyn sommelier barocco

Nella sua dimensione così variegata di forme la poesia di Jan Andrzej Morsztyn annovera tra le sue espressioni più insolite ed originali una lettera in versi (tratta dalla sua raccolta *Lutnia*), intitolata *Do Stanisława Morsztyna rotmistrza Jego Królewskiej Mości*¹. Già in precedenza, non molto spesso e per di più senza approfondimento e con non pochi errori di commento, a questo particolare catalogo di bevande, al cui centro per importanza e numero di esempi riportati si pone il vino, è stato dedicato minor spazio. Alcuni l'hanno considerato un esempio evidente di una tendenza consona all'arte barocca di virtuosa esplorazione della lingua², altri uno scherzoso esemplare di ditirambo dalle ambizioni letterarie contenute, ma dalla complessità ritmica e versificatoria³, e mai, in maniera dettagliata, come tentativo di ripercorrere un itinerario di viaggio e di rimembranze, in grado di riproporre un tema da cui sono scaturiti testi come diari, lettere o documenti d'altro genere. Una poesia in cui l'idea del viaggio in Europa utilizza come pretesto altri elementi propri della tradizione e della cultura stessa.

Tra incertezze e malintesi si è svolta la lettura di questi versi, che possono considerarsi una sintesi, al di fuori di un codificato modulo di rappresentazione di un itinerario di viaggio, che rappresenta la successione delle tappe di un lungo vagabondare dei due Morsztyn, tutte impostate sul filo conduttore delle bevande o delle bevute, compiute in diverse località, che sono descritte proprio in virtù del tipo di alcolici che in esse si produce. Si tratta dunque di un tipo di memoriale di un gran tour dagli accentuati aspetti goliardici.

Questa poesia si può dire che apporta anche un contributo particolare alla letteratura di viaggio, accanto alle testimonianze di altri viaggiatori, improntate sull'arte della descrizione e della redazione di opere dal preminente carattere diaristico.

Le peregrinazioni culturali in Italia, ma anche in altri paesi europei divenuti meta nel corso dei secoli di itinerari di viaggio, in quanto fondamentali tappe di formazione intellettuale ed esistenziale, di viaggiatori provenienti non solo dalla Polonia, sono attestate da numerose testimonianze, parte di un *corpus* di scritti su cui si è largamente dibattuto, rilevandone gli aspetti e i contenuti più caratteristici⁴. La peculiarità più saliente di tale insieme di testi, il più delle volte, come abbiamo già sottolineato, redatti sotto forma di diari o dal carattere epistolografico, è il soffermarsi sulle descrizioni del paesaggio o dei monumenti, soprattutto quelli risalenti all'antichità classica, che per suggestione e complessità di evocazioni sembrano maggiormente colpire il viaggiatore

straniero, realizzando una sorta di cronaca del viaggio attraverso le varie località toccate e le soste di rilievo. Talvolta in essi può predominare l'aspetto della raccolta di memorie biografiche e pensieri suggeriti dalle esperienze ottenute con il viaggio stesso.

La poesia di Morsztyn riafferma, pur in tono scherzoso, una tradizione, servendosi di una chiave tematica inconsueta per delineare e descrivere le sue peregrinazioni, stilandone un resoconto sì odeporico, spinto non da necessità pratiche o istruttive, ma solo per diletto. Il poeta stesso nell'esordio della sua poesia utilizza in modo molto significativo il verbo *zwiedzieć* nella sua doppia accezione di 1) *conoscere, provare o fare esperienza* e di 2) *visitare, viaggiare*, a dimostrazione del suo intento di carattere cronachistico, ma anche di trasmissione. La sua periegesi si risolve in una descrizione letteraria di cose assaporate o bevute, contrassegnate da brevi digressioni antiquarie o paesaggistiche. Sua funzione accessoria è di costituirsi in una sorta di guida turistica, basata sui dati di provenienza diretta, dall'osservazione o meglio degustazione personale, data la materia trattata.

La struttura dell'odeporico (οδοιπορικόν) occupa il corpo centrale della poesia che consiste nella descrizione poetica del viaggio, le cui mete sono rese attraverso molteplici variazioni del tema di fondo⁵. Ovviamente mancano nei versi le formule di saluto del *propemptikon* nell'intraprendere il viaggio, che costituivano un prologo alle future peregrinazioni e ai resoconti cronachistici delle più varie esperienze di viaggio, come assente risulta di conseguenza la formula di congedo dell'*apopemptikon* all'atto di abbandonare i paesi visitati dai due Morsztyn.

L'utilizzo di una struttura che riproponga i caratteri della descrizione periegetica prende l'avvio con la visita alle regioni francesi, prima sosta del particolare itinerario di cui vengono posti in risalto soprattutto i vini più nobili e famosi, come il rinomato rosso di Burdigala (Bordeaux), di cui aveva tessuto già le lodi nell'antichità Plinio e che Luigi XIV definiva il nettare degli Dei, e il vino di Bona (Beaune), dai vigneti della Borgogna. La descrizione si snoda in seguito tra le colline dell'Anjou e della Loira, per poi soffermarsi sul moscato di Frontignan, dolce vino bianco denso e corposo dalla regione della Linguadoca presso Montpellier, come sempre del sud della Francia sono nominati i vini di Provenza, terra di ottimi bianchi e rossi, a cui il sole ha donato forza e calore. Scrive infatti Morsztyn, ricordando al cugino:

*Pileś wraz ze mną te, co Francuz daje,
Przyrumienione tylko wina d'Aye,
Pileś burgundzkiej prasy potok z Bony,
I anżuł biały i burdo czerwony,
I niefrancuskiej jakoby jagody
Słodki frontynjak nie cierpiący wody,
I co nie gardzi taką mieszaniną
Orleans, bitną pamiętny dziewczyną,
I prowinciego marsylijskie tłoku,
I od Narbony wina z Languedoku;*

Seguono, come tappe del viaggio, le soste in Germania, di cui il poeta ricorda al compagno i vini della Renania, soprattutto quelli bianchi della regione di Bacharach,

prodotti dalle uve di qualità Riesling, e successivamente quelli conosciuti in Austria e Moravia, ma ricordati come ben poca cosa dal punto di vista del gusto e dell'aroma, se paragonati al moscato dall'odore e dal sapore di muschio:

*Umiesz w niemieckich winach zażyć braku,
Wiesz, że najlepsze reńskie z Bacharaku.
Dobre nekerskie, lepsze od mozele,
W rakuskich smaku mało, wapna wiele;
Na morawskie-się zmarszczył w pierwszej probie,
Ale gdy muszkał przymknął ku sobie;*

Il soggiorno spagnolo viene ricordato attraverso vini oltremodo famosi come l'Alicante della regione di Valencia, e i vini tratti dalle uva Pedro Ximenez, che crescono nelle regioni di Jerez de la Frontera e di Malaga e il vino delle isole Canarie che, secondo le parole del poeta, nessun altro polacco ha mai bevuto:

*Znasz trunki, które przemierze wyniosły
Hiszpan śle, co nad Alikantem rosty,
Pedrosymony, drugich win fałszerze,
I mocnym sektom dałeś gęby szczerze;
Piłeś, czego Lach i nie słychał stary,
Wina z tej wyspy, co warzy kanary,
I co ochrzczono niesłusznie bękartem⁶,
Czy szuszenie – słodko syna mieć tym żartem.*

Il viaggio continua alla volta dell'Italia, su cui Morsztyn si sofferma più a lungo elencandone i vini delle diverse regioni, dal settentrione alle isole, abbozzando anche delle descrizioni di paesaggio attraverso accenni a dei particolari⁷. I vini italiani presentati da Morsztyn non sono senz'altro equivalenti al numero che il medico fiorentino Francesco Redi aveva raccolto nel suo ditirambo *Bacco in Toscana* (cominciato nel 1673 e compiuto nel 1685), che corrisponde a 561 tra i migliori, tutti lodati, se pur preminenza maggiore la si concede al toscano Montepulciano⁸.

Tra le due opere vi sono delle corrispondenze, che oltre alla comune elencazione di vini, riguardano l'interesse per altri tipi di bevande, dall'acqua che diverrà oggetto di un successivo poemetto del Redi, sempre a carattere di ditirambo, dal titolo *l'Arianna inferma*, alla cioccolata, il tè o il caffè, che però il poeta italiano disprezza quasi fossero dei medicinali e delle infernali invenzioni. Lo stesso Morsztyn non gradisce per nulla il caffè, bevanda assaggiata per la prima volta a Malta e considerata un veleno repellente che insozza il gusto cristiano, quasi come una profanazione dei Turchi infedeli che lo preferiscono più di ogni altro:

*W Malcieśmy, pomnię, kosztowali kawy,
Trunku dla baszów, Murata, Mustafy
I co jest Turków, ale tak szkarady
Napój, tak brzydka trucizna i jady,
Co żadnej śliny nie puszcza za zęby,
Niech chrześcijańskiej nie plugawia gęby.*

L'arrivo in Italia attraverso la frontiera di Villach è contrassegnato dalle soste nel Triveneto, dove come lui stesso dice: „Siekleś na pował, co się do nas tuli / W lagach⁹, z Trydentu wino i z Fryjuli”, senza una più dettagliata descrizione del tipo di vino, mentre di Venezia e Vicenza ricorda quelli schietti e le ottime vinacciole¹⁰.

L'*itinerarium* morsztyńiano non sembra trovare nulla di particolare da indicare in seguito sulla Romagna, ricordata per due suoi vini di entrambi i colori, antesignani dell'odierno Sangiovese: „Jednego smaku dwóch farb romanije”, e sull'Umbria il cui vino d'Orvieto Morsztyn definisce *mdle* in contraddizione con le valutazioni dell'epoca che lo consideravano molto robusto e dal sapore vinoso, d'ottimo colore e profumo, sia nella sua versione giallo-dorata splendente come l'oro che rosso brillante.

L'attenzione del poeta è stata infatti catturata maggiormente dalle molteplici soste e libagioni nel Granducato di Toscana, di cui riporta per primi i vini della provincia senese¹¹:

*I tę, która się rady moje Muzy
W znój zakrapiały, muszkatele z Seny,
Między trunkami pierwszej u mnie ceny;*

E' da ipotizzare una possibile concordanza tra il *muszkatel* di Morsztyn e il Vin Santo, tipico prodotto dei vitigni toscani, o con un vino di San Gimignano, località molto famosa nel senese sin dai tempi più antichi per i suoi vini robusti di sostanza, di colore dorato e di odore gradevole¹². Della tappa a Montepulciano il poeta ricorda il vino, da lui definito aspro, sebbene molto lodato all'epoca, per le sue sceltissime caratteristiche, particolarmente nella sua qualità rossa, vivace e robusta¹³.

Invece sono per lui gustosi i Trebbiani, le cui varianti migliori, secondo le testimonianze di allora, erano di San Giovanni e Figline Valdarno¹⁴, e il vino di Acquapendente¹⁵: „Wiesz dobrze, co są smaczne trebijany, / Akwapendenty, cierpkie monpolcjany”¹⁶. La descrizione di Firenze e la sua fama presso i viaggiatori è attestata dalla lode al vino di Arcetri, detto verdea: „Oblizujesz się na słodsze patoki / Niż lipiec i na zielonawe soki / Florenckiej sławnej werdei”, dalla tonalità bianca che tende un po' al gialloverde, ricordato anche da Redi nei versi del suo ditirambo e definito soavissimo.

Le seguenti tappe del viaggio sono ricordate dai vini del circondario di Viterbo, come quello di Bagnaia e di Ronciglione¹⁷, e non manca il riferimento al moscatello di Montefiascone: „Znasz i tę drugą, która Niemca swoim / Dla trzech „jest, jest, jest” zalała napojem”. Era gradevole e celeberrimo, come attesta un aneddoto medioevale, che racconta la storia del prelato tedesco Fugger, che in procinto di mettersi in viaggio per Roma, invia il suo servo a verificare i luoghi dove migliore è il vino. Il servo doveva porre sulla porta delle taverne, fonte di vini buoni, il verbo *est*. A Montefiascone gli *est* furono tre, posti sulla porta della taverna in cui il prelato si fermò e bevve sino alla morte. Il sepolcro che ancora oggi si può ammirare nella chiesa di San Flaviano sulla Cassia a Montefiascone fu appunto destinato a raccogliere le spoglie del Fugger, come ricorda anche l'iscrizione sulla pietra tombale. Anche nella cronaca di viaggio di Jakub Sobieski¹⁸ questo vino e la leggenda da esso ispirata vengono ricordati.

Della *Cudna Kaprarola* dei Farnese, sosta di passaggio sulla strada per Roma, vengono ricordati i vini tenuti in alta considerazione dagli stessi principi di Parma, padroni del luogo, nipoti di papa Paolo III¹⁹.

Della Roma pontificia, meta fondamentale nei *tours* dei viaggiatori polacchi in Italia, per le sue rimembranze classiche e quale centro della cristianità, Morsztyn ovviamente non si sogna nemmeno di elencare, come di solito accadeva, i monumenti e le impressioni da essi evocate, ma, in accordo con il tema prescelto, tra i vini dei Castelli Romani elogia il vino di Albano²⁰, meritevole di lodi, tale da comparire sulla tavola dei papi nel loro palazzo di Monte Cavallo²¹ al Quirinale, sede della corte papale e luogo di ricevimento degli ambasciatori, o ad un convito degli Dei:

*Pomniesz i alban, godzien swego rymu,
Godzien i poić ojce święte z Rzymu,
I bogi, kiedy nektaru dopiją
I nieśmiertelną strawią ambrozyją
(Jeśli go Monte Caval nie ustrzeże
I głupi bogom ustąpią papieżu).*

Sulla strada da Roma verso Napoli la periegesi poetica di Morsztyn scorre velocemente tra il ricordo di Sermoneta dei Caetani, dove morì nel 1632 Krzysztof Tęczyński, ucciso da un contadino che lo credeva depredatore della sua vigna²², quasi il poeta avesse fretta di raggiungere Napoli, la città che sembra essere il luogo maggiormente rivestito di suggestioni per Morsztyn che la descriverà con i suoi dintorni con dovizia di particolari e con riferimenti sia ai vini che ai luoghi:

*Więc i tam byłeś gdzie słodkimi łzami
Zbawiciel płakał i kędy gronami
Pauzyliś zmarłej zdobi grób Syreny:
Wiesz jakiej folwark nasz ma wina ceny
Castel al Mare, kędy Polak orze²³,
Choć ma napolskie stąd mury, stąd morze;
Pijałeś i te, chociaż ich niewiele,
Co się rodziły na szczerym popiele
Piekielnej Somy, gdzie dla gruntu żmudnie
Ziemie skopanej wiadrzem ciągną studnie;
Piłeś, w Grecyjej nie stawiawszy stopy,
Potężne greki w szynkach Partenopy;*

In principio e in maniera allegorica pone il Lacryma Christi del Vesuvio, di cui esistevano ed esistono varie qualità e in epoca antica veniva anche indicato con il nome di Lacrima di Somma²⁴. La stessa collina di Posillipo, e i luoghi dove sorge la presunta tomba della sirena Partenope, sono associati al vino. In molti altri diari si riporta, infatti, che la zona era interamente ricoperta di vigneti. Morsztyn afferma anche che a Napoli ha bevuto tanti tipi di vino greco, riferendosi forse alle varie qualità di vino che riportavano nella propria dicitura il nome greco, all'epoca innumerevoli, dal Greco del Vesuvio, al Greco d'Ischia, dal Greco di Posillipo, al Greco di Somma e di

Torre²⁵. I vini ci sono descritti con tutte le loro caratteristiche, che ci presentano il Greco di Somma come un vino ricco di calore, secco e molto potente, dallo splendido colore dorato, nato dalle ceneri del Vesuvio e coltivato con grande fatica, o il Greco di Torre, proveniente da una terra così nominata e non troppo distante da Napoli (l'odierna Torre del Greco) come un tipo di vino non buono e non paragonabile al Greco di Somma, variabile nella qualità secondo l'annata²⁶.

Il viaggio italiano per Jan Andrzej Morsztyn si conclude a Napoli, mentre Stanisław ha proseguito con delle soste in Calabria e in Sicilia, altre terre di cui apprezzare il vino:

*Aleś sam zjeździł kalabryjskie brzegi
I na tamteczne sypał wina śniegi
W nieznośnym słońcu; widziałeś obfite
Sykułskie góry, macicą przykryte,
Piłeś z Mesyny, z Palermu i z Etny,
Dała-ć kieliszek Katana niemętny.*

Dalle fonti rileviamo che all'epoca vini calabresi rinomati erano il Centula, che non ha pari bevanda durante i grandi caldi, dal sapore incline meno al dolce che al secco e dal soave profumo²⁷. Poi il Chiarello, da una terra denominata Chiarella distante dal mare tre miglia, vino molto buono come afferma il Lancerio²⁸. Inoltre il Ciragio, vino rosso dal colore non molto carico²⁹ e per finire il Pavola, proveniente da una terra così nominata e da una villa detta di San Noceto, vino buono fumoso e grande, sempre stando alle parole del Sante Lancerio³⁰.

Dalla Sicilia provengono invece vini robusti o amabili dal colore di fiamma o, se di vigore medio, più sottili e bianchi come testimonia il Bacci³¹, che ci parla anche di un vino detto Palermitano limpidissimo, bianco, delicato e di sapore gradevole³².

Nel contesto dei vini italiani Morsztyn inserisce due vini celeberrimi nell'Europa del Seicento, già diffusi ampiamente in Polonia; il Rivoglio, vino croato dolce, originario della città di Rivoglio, che oggi ha assunto in Croazia il nome di Vodica, e la Malvasia, vino greco di Candia e dell'isola di Creta tutta, dolce e molto apprezzato sin dal XV secolo. Il suo nome deriverebbe da una località del Peloponneso o della Morea, Malvasia, detta anche Monembasia, ed era principalmente importato a Leopoli, centro di deposito e distribuzione, ma anche a Cracovia, come testimoniano i traffici di un medico udinese del '500. Il termine polacco *matmazja* è una trasformazione della parola *matwazja*.

Il viaggio in Europa, dopo l'Italia, sulla via del ritorno, prosegue con rapide tappe in cui si ricordano i vini d'Ungheria e Moldavia, soprattutto il Tokai³³, molto apprezzato dalla nobiltà polacca. Poi cambia totalmente il tipo di bevanda man mano che si avvicina alla patria, passando alla birra, di cui si ricordano quella inglese, tedesca e naturalmente polacca:

*Pijaleś z wodą przewarzone słody,
Angielskie ele, co jak cukier szczery,
I w ziemnych dzbankach burzne butelbiery,
Mumy brunszwickie i wrocławskie szezpsy,*

*Godne w korycie poić świnię ze psy,
I zerbiskie klary, i te gdańskie smoły,*

*...
Piłeś zaś potem, bliżej swej dziedziny,
Potężny łowicz, wolne garwoliny,
Wystąpił warzę, co Warszawę żywi,
Piwo drzewickie, które gębę krzywi,*

Di seguito si passa alla vodka e all'acquavite preparata in casa: „I głód przymusił, żeś zadnieprską brachę / I rozbeblaną pijał sałamaczę”, che lo Stanisław a cui è indirizzata l'intera composizione, ufficiale di cavalleria, beveva quando non aveva altro di più pregiato.

Il finale della poesia va elencando una disparata serie di bevande di ogni genere, dall'idromele all'acqua, consumata nei secoli XVI e XVII dalle classi sociali meno agiate, con dei riferimenti ai risvolti biografici associati alla vita di Stanisław, alle sue peregrinazioni dovute anche alla partecipazione a campagne militari, come la difesa di Zbaraż dall'assedio cosacco e tataro del 1649, a cui prese parte attiva nei reparti di Koniecpolski:

*Piłeś i wodę, kiedy w Dzikie Pola
Wziął cię był z sobą dziedzic z Koniecpola,
Kędyś ty krymskie przejmując bieguny,
Dniepr przez Kuczkasów i wąskie Burhuny
Przebył i piłeś tam jego strumienie,
Gdzie w Euksyn wpada przy Aslam Kirmenie;
Piłeś go wyżej przy pierwszym porożu
Kodackim, piłeś czarną wodę z Bobu,
Wiesz, jaki mają smak Piszczane Brody
I że nie Sine, jak je zowią, Wody
Ani Mołoczne płyną mlekiem rzeki;
Piłeś Ingulce i czarne Taszłyki,*

Non mancano all'elenco particolari decotti e infusi medicinali a base di erbe e sostanze speziato, che curavano malanni molto diffusi all'epoca come la sifilide e la malaria:

*Bo się i z tym znasz, i co boży rok ty
Trudnisz doktory i pijesz dekokty;
Powiedz, co salsa i jakiego smaku,
Gdzie też święcono to drzewo gwajaku
I po czym poznać przedni korzeń chinu,
Czym sasafrasu pachną ostrużyny
I skąd to miejsce prostej lakrycyjej
Przy cynamonie i drzewach z Indyjej,*

La poesia va concludendosi quindi con un progressivo mutamento di scenari, che dalle allegre libagioni che hanno caratterizzato i versi iniziali, ricordo delle goliardate

giovanili, passano a raffigurare, sempre attraverso il riferimento a delle bevande, situazioni diverse, il cui elemento costitutivo è l'elenco di svariate avventure o di disgrazie e spiacevoli problemi di salute. Sembra che si verifichi nella periegesi di Morsztyn, divenuta a questo punto una sorta di itinerario attraverso gli avvenimenti e le esperienze di un'intera vita, una frattura, una vera e propria antitesi che termina la lunga elegia dagli aspetti fortemente parodistici, che per la stessa struttura di *odeporicon* che ha assunto, nega la sua appartenenza al genere elegiaco.

Note

¹ J. A. Morsztyn, *Utwory zebrane*, a cura di L. Kukulski, Warszawa 1971; J. A. Morsztyn, *Wybór poezji*, a cura di Jan Dürr-Durski, Warszawa 1949; J. A. Morsztyn, *Wybór poezji*, a cura di W. Weintraub, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1988.

² J. A. Morsztyn, *Wybór poezji*, a cura di W. Weintraub, *op. cit.*, p. LXIII.

³ M. Brahmer, *Z Morsztynowej piwniczki*, in: «Prace Filologiczne», t. XVIII, parte I, pp. XXVII-XXX.

⁴ Vedasi per le informazioni basilari e più aggiornate sui viaggi in Europa nel XVI-XVII sec. il testo di A. Mączak, *Viaggi e viaggiatori nell'Europa moderna*, a cura di R. Panzone e A. Litwornia, Bari-Roma 1994.

⁵ M. Cytońska, *Hodoeponicon w literaturze polsko-lacińskiej*, in: «Meander», nr. 4, 1966, pp. 127-138; J. Schnayder, *De itinerariis poematis Romanorum*, Łódź 1953; Id., *Iter*, in: «Zagadnienia Rodzajów Literackich», t. I, pp. 208-210.

⁶ Dal francese *vin batard*, tipo di vino risultante dalla commistione di differenti qualità d'uva. *Bastardo* è anche la denominazione di un tipo di uva nera portoghese, un tempo utilizzata spesso per la produzione dei vini Porto e Madera.

⁷ Risalire al tipo di vini prodotto e bevuto nelle regioni italiane nel Seicento non è stato, per alcuni di essi, impresa facile e ci siamo avvalsi dell'aiuto dell'elenco dei vini storici fornitoci dalle seguenti opere: R. Di Corato, *I vini degli italiani*, Milano 1994; A. Bacci, *De naturali vinorum Historia de vinis italiae et de Convivijs Antiquorum Libri septem*, Roma 1596; P. Rendella, *Tractatus de vinea, vindemia, et vino*, Venezia 1629; S. Lancerio, *Notizie di diversi vini*, Ms. Branc. IV. A. 15, Miscellanea, Bibl. Naz. V. Emanuele III di Napoli, cartaceo dei sec. XVI e XVII, h. 200 mm., l. 130, di carte 126 con legatura in pergamena. L'opera del Lancerio inizia alla carta 86 e conclude la miscellanea.

⁸ F. Redi, *Bacco in Toscana Arianna inferma*, a cura di A. Castaldo, Roma 1910.

⁹ *Lagena* dal lat. *lagoena*, 'antico vaso di stretto collo e largo ventre e con anse, per lo più di terra cotta, ma anche di vetro, intrecciato di rami di salice, per vino ed altri liquidi'. Errata è l'interpretazione di J. Dürr-Durski, *op. cit.*, p. 32, che definisce tale termine come corrispondente a *cantina*, luogo dove il vino è posto a fermentare, facendolo derivare dal tedesco *lagier*.

¹⁰ A. Bacci, *op. cit.*, pp. 324-325: *Nempe qui per totum lenibus ad solem exponitur colliculis, in quibus vina gignuntur syncera, et eiusmodi vinaciolae optimae*.

¹¹ Ivi, p. 301.

¹² Ivi, p. 304: *Substantia quidem valida, colore aureo, grato odore*.

¹³ Ivi, p. 301: *Eodem quasi tractu collium, sed aprica magis coeli temperie, exposita videntur Montis Politiani nobilis oppidi vineta cum vinis electissimis; Quoniam ut illud aureum, e suave hoc vero iucunde rubens, ac validum*; S. Lancerio, *op. cit.*, p. 41: «Lo vino di Montepulciano è un perfetissimo vino tanto l'inverno, quanto l'estate... Et è la più gran parte rosso, et sono certo che l'estate è meglio il rosso che il bianco. Tali vini hanno odore, colore et sapore...».

¹⁴ A. Bacci, *op. cit.*, p. 306; S. Lancerio, *op. cit.*, p. 3: „...ma li meglio son quelli di San Giovanni et Figline Valdarno... La sua perfetta bontà non vuole essere di colore acceso, ma dorato, di odore non troppo acuto, amabile, non dolce, non agrestino, anzi habbi del cotognito...”.

¹⁵ A. Bacci, *op. cit.*, p. 301: *Porro vicina buic oppida, tùm Proeni, tùm Aquaependentis valde nobile, pro editis, ac opricis collibus, validiora obtinent vinà, quae modica adhibita, coctione, Vulsinij ac Sancti Laurentij praedicta aemulantur vina*. J. Dürr-Durski, *op. cit.*, p. 33, la definisce *Aqua pendentis* dal lat. *aqua pendentis* con il significato di ‘impregnato d’acqua’.

¹⁶ Erronea l’interpretazione di J. Dürr-Durski, *op. cit.*, p. 33, che associa *monpoliany* ai vini franc. di Montpellier.

¹⁷ S. Lancerio, *op. cit.*, p. 45: „Lo vino di Bagnala è buono ce ne sono delli bianchi et delli rossi...”.

¹⁸ J. Sobieski, *Peregrynacja po Europie 1607–1613 i Droga do Baden. 1638*, a cura di J. Długosz, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991.

¹⁹ S. Lancerio, *op. cit.*, p. 44: „Lo vino di Caprarola è buono... Ce ne sono delli bianchi et delli rossi, ma meglio sono li rossi delli bianchi...”.

²⁰ Ivi, p. 30: „Lo vino Albano è un ottimo e perfetto vino, tanto il bianco quanto il rosso, ma meglio secondo il mio giudizio è il rosso che il bianco, et è buono tanto l’estate quanto l’inverno se si mantiene in luogo fresco”. J. Dürr-Durski *op. cit.*, p. 34, confonde la città di Albano presso Roma con quella di Alba in Abruzzo.

²¹ Monte Cavallo è stato interpretato da L. Kukulski, *op. cit.*, p. 773, come Monte Cavo, la cima più alta dei Colli Albani vicino Roma, così come anche da W. Weintraub, *op. cit.*, p. 94; J. Dürr-Durski, *op. cit.*, p. 43, invece lo collega alla somma cima delle Alpi Venete (h. 2248).

²² A. Sajkowski, *Włoskie przygody Polaków. Wiek XVI-XVIII*, Warszawa 1973, p. 49; H. Barycz, *Spójrzania w przeszłość polsko-włoską*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1965, pp. 107–108.

²³ Tale passo risulta alterato in J. Dürr-Durski, *op. cit.*, p. 35: *Więc jakieć folwark wiesz ma winà ceny /Castel al Mare, kędy rolak orze, /Choć ma napolskie stąd mury, stąd morze*. La versione riportata invece da L. Kukulski, *op. cit.*, p. 53, e da W. Weintraub, *op. cit.*, p. 95, troverebbe una sua spiegazione nell’analogia presente tra il termine *Polak* e l’aggettivo *napolski*, coniato da Morsztyn sulla base del nome della città di Napoli (pol. *Neapol*), utilizzato anche nella poesia *Do Jana Grotkowskiego, internuncjusza Jego Królewskiej Mości w Neapolim*.

²⁴ A. Bacci, *op. cit.*, pag. 218: *Calidum inquam, ac siccum toto genere est, ac valdè potens, colore splendido auri, tenuis substantiae nec tam odore, quàm tota ipsa substantia, ac sapore validum...*; S. Lancerio, *op. cit.*, p. 38: „... et questo dimandano lagrima perchè l’uva nel vendemiare quando è ben matura, sempre geme...”.

²⁵ A. Bacci, *op. cit.*, p. 219: *Graecum Pausilypum, quod erat Aminaeum antiquis. A praedicto vini graeci exemplo, sicut ab uno genere variae in differentiis suis derivant species, hinc disce omnes. Quas inter primum locum Pausilypo (parcant qui aliter senserint) post graecum meritò videor tribuisse: quoniam id inter caetera antiquorum generosa vina, si quod aliud probatum invenimus, remansit meo iudicio integrum, Aminaeum olim nomine*.

²⁶ S. Lancerio, *op. cit.*, p. 4: „... dalla montagna di Suma distante da Napoli XII miglia... bisogna siano non fumosi, et vogliono avere colore dorato, stornachevole et odorifero...”; p. 7: „Lo greco della torre viene da una terra così nominata la torre non troppo distante da Napoli, et vicino la marina. Di tale vino non è manco la grandezza di quello di Suma. Ma sono quivi i vini secondo l’annata, et quando non è buona, mutano di colore e si fan neri...”; A. Bacci, *op. cit.*, p. 221: *Quod sub Vesuvio à Turre, quae Tabia antiquis nobile evasit oppidum, graecum cognominatur ad mare, minus validum in omnibus, quam quod de Summa dictum est. Vinetis minus editis, quae in bumiliore solo luxuriant, quamquam pro variabili armorum constitutione, non*

euandem quotannis, habent proventum. La denominazione greco, molto comune per i vini dell'epoca, non è da confondersi con la provenienza geografica, come risulta dalle interpretazioni di L. Kukulski, J. Dürr-Durski e W. Weintraub.

²⁷ Ivi, p. 228: *Centula vinum eligendum idcirco à Vinopolijs, quod minus inclinet in dulcem, quàm crudum saporem, e quod suavi non etiam gustatum sit odore*; S. Lancerio, *op. cit.*, p. 11: „Lo vino di Centula viene da una villa nominata così nella provincia di Calabria... E' vino delicato da bere l'estate alli gran caldi, e non ha pari bevanda dal primo di maggio a tutto agosto...”.

²⁸ Ivi, p. 10: „Lo vino chiarello viene da una terra così nominata Chiarella, nella provincia di Calabria, distante dal mare tre miglia. Questo è un vino molto buono et stimato...”.

²⁹ Ivi, p. 24: „Lo vino del Ciragio viene da una villa così nominata nella provincia di Calabria, distante dalla marina molte miglia, in luogo montuoso et sassoso. Tal vino è rosso et molto perfetto, et grande ma è molto scarico di colore...”.

³⁰ Ivi, p. 22: „Lo vino di Pavola viene da una terra così nominata e da una villa vicina chiamata San Noceto nella provincia di Calabria. Tale vino è molto buono et è fumoso et grande”.

³¹ A. Bacci, *op. cit.*, pp. 233-234: *Venum nostro tempore, amplificatis ubique vineis, ac cultu aucto, illis omissis differentijs complura, ac maiori copia ex universa insula aduehuntur, alia robusta, ac generosa quae Calabrensibus, ut dictum est, non cedunt: flava, aut fulvo colore igneo; alia mediocris roboris, austera aliqua, admodum tenuia e alba, perrarò rubra*.

³² Ivi, p. 236: *Vinum panbormitanum clarissimum, album, leve; ac gustum gratum, Pictano simillimum*.

³³ Vedi le relazioni del Convegno sui Tokai friulani e i Tokai ungheresi, Corno di Rosazzo 7 XI 1993, in: «Rivista di studi ungheresi», 8, Roma 1993.

GIOVANNA BROGI BERCOFF

Università Statale di Milano

Sulla presenza (o non presenza) nella manualistica polacca della letteratura in polacco delle terre rutene (XVII–XVIII secolo)

Per quanto ad un primo sguardo il titolo dell'argomento trattato possa sembrare chiaro, vedremo che anche un tema limitato come questo presenta vari aspetti che a volte si intrecciano o si sovrappongono. Il materiale che intendo esaminare riguarda quella fascia di scritti che per tematica, ideologia, autocoscienza degli autori e dei destinatari delle opere, spirito di corpo o di confessione, appartengono alla cultura delle terre rutene, ma sono espressi in forme linguistiche e in categorie letterarie polacche. Per lo più questi autori scrissero anche in altre lingue, slavo-rutenò o slavo-russo, spesso in latino. Quella che prenderemo in considerazione sembra quindi una fetta di letteratura abbastanza ben delimitata. Va subito rilevato, tuttavia, che un primo dubbio sorge riguardo a quegli scrittori che furono di origine *kresowa*, ma scrissero solo in polacco e vengono generalmente considerati come scrittori solo polacchi. Il caso più semplice è quello di J. B. Zimorowic (su cui ritorneremo qui sotto), ma vi sono interpretazioni contrastanti per altri scrittori, anche famosi e di grande levatura, come Paweł z Krosna e, soprattutto, St. Orzechowski che, generalmente considerato come uno dei massimi rappresentanti dell'Umanesimo polacco, viene nondimeno „rivendicato” come scrittore ucraino o, quanto meno, appartenente alla letteratura ucraina. Altri dubbi, uguali e contrari, possono sorgere per scrittori che ebbero una formazione di tipo occidentale e polacco (come Galatowski o Dymytry Tuptalo), ma scrissero praticamente solo in slavo-rutenò o slavo-russo. Per questi casi il problema si pone su due versanti: quello dell'autocoscienza degli scrittori stessi (spesso difficile da definire perché intimamente connessa ai valori confessionali) e quello della percezione che ne ebbero storici e critici letterari polacchi, in particolare per la loro disposizione o meno a considerarli come appartenenti o meno alla cultura polacca (ampiamente intesa, in quanto cultura di una Rzeczpospolita, appunto, pluriculturale).

Accanto a tali questioni di carattere, diciamo, „nazionale”, non mancheranno dubbi sulla classificazione del materiale bibliografico e critico, di cui qui ci occuperemo più specificatamente. Nelle opere critiche che esamineremo, infatti, problemi che sono distinti vengono affrontati a volte tutti insieme, creando sovrapposizioni. Così è per la maggior parte degli studi sulla diffusione della lingua e della cultura polacca, che in

generale affrontano il problema da noi qui studiato, ma nella realtà si soffermano di più sull'influenza della cultura polacca in Ucraina e in Russia e sulla sua funzione mediatrice, che sulla natura e i valori intrinseci delle opere stesse. Con questo, non vogliamo in alcun modo negare l'importanza di quegli studi, di cui sottolineiamo fin da ora il valore fondamentale e la sostanziale validità fino ad oggi (anche di quelli più antichi, ossia scritti all'inizio del nostro secolo). Vorremmo solo invitare ad una rimeditazione sull'argomento per cercare di capire meglio, servendoci di mezzi euristici un po' più articolati, i fenomeni in questione e le metodologie da usare per studiarli. L'esame della critica letteraria otto e novecentesca sull'argomento svelerà anche alcuni aspetti rilevanti della cultura polacca moderna e contemporanea.

Tengo a precisare che non mi occuperò qui degli studi prettamente linguistici. Negli ultimi anni l'interesse per questo settore si sta per fortuna sviluppando, sia in senso diacronico che sincronico, e potrà in futuro essere preso in considerazione dagli specialisti anche dal punto di vista della storia della critica, punto di vista di cui ci occupiamo in questa sede per il settore letterario. Il momento in cui l'aspetto linguistico e quello letterario potranno essere integrati in uno studio filologico completo appare piuttosto lontano, anche per la presenza nell'area rutena di una situazione generale di trilinguismo di cui non si potrà non tener conto. Ritengo tuttavia che sia nostro dovere esaminare da vari punti di vista i vari aspetti parziali, per poter in seguito giungere a delle valutazioni più ampie, prima „inter-slave” e poi „inter-europee”, se ci si permettono questi termini (diciamo, „di lavoro”). Vorrei infine precisare che non intendo fare qui una rassegna bibliografica completa, ma piuttosto valutare criticamente alcune posizioni importanti, dalle quali è poi facile risalire alla bibliografia completa: essa è certamente ampia, ma non sterminata. Fatte queste premesse passiamo all'esame del materiale.

• • • •

Sarebbe errato, ed anche ingiusto, affermare che la critica letteraria e la manualistica polacca hanno trascurato la cultura e la letteratura delle terre rutene, anche se non di rado chi si interessa di questo settore umanistico viene spiacevolmente colpito dalla mancanza di informazioni su molti personaggi nei più noti repertori bio-bibliografici riguardanti la „Rzeczpospolita Obojga Narodów”. Basterà portare qualche esempio, anche scelto un po' a caso: chi cercasse notizie di Symeon Polocki o di Stefan Jaworski non le troverebbe né nel *Nowy Korbut*, né nello *Słownik Pisarzy Polskich* (SPP). Lo stesso vale per J. Galatowski, I. Gizel, per Barlaam Jasiński, e per personaggi minori, ad es. Filip e Teodozy Bajewski, Aleksander Tyszkiewicz, ed altri che si potranno aggiungere. Ignorati dal SPP, sono invece segnalati nel *Nowy Korbut* con una bibliografia non indifferente Sylwester Kossów, Kasjan Sakowicz, Melecjusz Smotrycki, e vari altri scrittori noti per le opere legate alle dispute religiose riguardanti l'Unione di Brześć e le sue conseguenze¹. In qualsiasi repertorio e in molte storie della letteratura si trova invece citato Łazarz Baranowicz, per lo più con una dovizia di notizie ignota agli altri (anche se quasi sempre ripetute da un manuale all'altro senza innovazioni e senza controlli). Significativa è in questo caso la differenza fra lo spazio ampio e ricco di particolari dedicato a lui dall'Orgelbrand, mentre di S. Jaworski si accenna in questa enciclopedia solo ad una non meglio precisata attività letteraria ucraina e a quella in

slavo ecclesiastico svolta in Russia. Allo stesso Estreicher, del resto, rimasero sconosciute 3 delle 4 opere polacche di Jaworski (per non parlare delle sue lettere), forse anche per essersi esse conservate solo in 2-3 esemplari sparsi in pochissime biblioteche russe e polacche.

Da queste osservazioni preliminari sembrano delinearsi già due prime differenziazioni. Una dovuta all'interesse per il problema religioso, che ha polarizzato la critica fin dal secolo scorso e continua a suscitare l'interesse di storici, teologi e letterati. Grazie a questo interesse, le opere dei maggiori polemisti sia ortodossi, che uniati e cattolici-latini sono per lo più note e reperibili nei compendi e nei repertori di ogni biblioteca. In parte sono anche stati ristampati dallo Harvard Ukrainian Research Institute o (più raramente) da altre istituzioni. L'altra tendenza della critica sembrerebbe invece denotare, accanto ad un atteggiamento generalmente negativo nei confronti della poesia panegirica e di occasione in genere, una sua parabola decrescente in senso diacronico. Anche se è stata citata in modo del tutto approssimativo e casuale (tanto che di un suo studio non mi pare proprio che si possa parlare), e non è stata stampata che frammentariamente dopo le prime edizioni seicentesche (sorte che questo poeta condivide con autori ben più illustri, com'è noto), la poesia di Baranowicz viene comunque ricordata nella maggioranza dei manuali o repertori. Non così per Stefan Jaworski (le cui opere in polacco, tutte panegiriche, risalgono all'ultimo decennio del XVII secolo, e che viene menzionato di rado, per lo più solo per le cariche ecclesiastiche e le opere teologiche), e per altri ruteni che hanno scritto in polacco fra fine Seicento e Primo Settecento.

Questa situazione riflette in parte la generale tendenza della critica polacca sul barocco, almeno fino a una decina d'anni fa: un forte interesse manifestato a partire dagli anni '60 per la prima metà del XVII secolo, una valutazione spesso ispirata a motivazioni ideologiche e/o religiose, il disinteresse o addirittura la valutazione negativa della fine del XVII secolo, visto come culmine degli aspetti negativi del seicentismo: eccesso ornamentalistico, noioso panegirismo, maccheronismo e corruzione della lingua, decadenza civile, vuota scolastica, e via dicendo.

Accanto a queste caratteristiche dovute in parte a scelte che a volte sembrano casuali, in parte alle generali tendenze della critica polacca, si possono però individuare altri atteggiamenti critici. Cercheremo di illustrare quali sono stati i fattori che hanno di volta in volta favorito o rallentato l'interesse per la letteratura in polacco delle terre rutene, e quale sia stato il valore ad essa attribuito in manuali e repertori, in varie circostanze.

Le due prime storie della letteratura polacca danno uno spazio notevole alla prosa polacca rutena, ma per ragioni diverse. Ispirato dal desiderio di valorizzare la lingua polacca, ma anche dalle tendenze ancora illuministiche della difesa della libertà di coscienza e dell'educazione 'nazionale', F. Bentkowski (*Historia literatury polskiej*, Warszawa-Wilno 1814) non poteva avere in grande stima la poesia seicentesca, ma dette notevole spazio alla prosa polemica e agli scritti ascetici della prima metà del secolo, in armonia con la valutazione politica degli errori commessi dai Polacchi nel passato: non avendo riconosciuto il ruolo che la chiesa uniata avrebbe potuto svolgere ed avendo rinnegato la parità dei diritti che la *Komisja Hadziacka* si era impegnata ad

offrire agli Ucraini, i Polacchi erano responsabili del passaggio dei Cosacchi alla Russia e della rovina della patria.

La *Historia literatury polskiej* di M. Wiszniewski è ancora oggi la più citata da coloro che si soffermano sulla letteratura *kresowa*, sia in polacco che in ucraino o in slavo ecclesiastico. In effetti essa dedica buona parte del tomo VIII (1857) a quella parte della cultura della Rzeczpospolita (ma solo fino al 1650; i volumi posteriori sono stati scritti e pubblicati dopo la morte dell'autore), soffermandosi soprattutto sulla letteratura polemica (pp. 270-405). L'impostazione metodologica del Wiszniewski, basata sul principio romantico dell'originalità e della poesia popolare come portatrice dei valori della nazione, nonché la sua ideologia rendono poco digeribile quest'opera pur monumentale: ispirata ad un panslavismo che aveva i suoi precedenti in Jungman e Šafařík, essa doveva scontrarsi col patriottismo polacco per le sue tendenze filorusse. Nonostante tutto, questo tomo segnala una grande quantità di opere note oggi spesso solo dalla Bibliografia di Estreicher².

Una svolta è rappresentata certamente dal Brückner. Il suo rigore scientifico e i suoi interessi slavistici (senza parlare, ovviamente, del suo geniale enciclopedismo) gli permisero di dare il giusto valore anche a quella parte della letteratura polacca che qui c'interessa. I suoi *Dzieje literatury polskiej w zarysie*³, evidenziano i fatti essenziali della diffusione del polacco anche al di fuori dei confini della Rzeczpospolita proprio nel momento in cui iniziava la parabola discendente dei suoi valori politici e civili. Nella constatazione che non solo Mohyla e tutta la Rus' di Kiev modellavano la loro letteratura seicentesca sui canoni polacchi, ma che anche a Mosca si intonavano i *Kanty* polacchi e in polacco il maggior poeta moldavo (Miron Kostyn - G.B.B.) scriveva i suoi versi epici, è naturalmente palese la convinzione della superiorità dei valori culturali tramitati dal polacco rispetto alla *cerkiewszczyzna* che precedentemente dominava quelle aree (p. 205-206). Per quanto mi è stato dato di vedere (ma sarò grata a chi mi vorrà eventualmente correggere), tuttavia, Brückner è l'unico che in un compendio neppure voluminosissimo (due tomi rispetto agli otto di Wiszniewski, che poi arrivava solo alla metà del '600), riesce a ricordare i principali rappresentanti della cultura rutena non solo scrittori in polacco, ma anche in slavo-ruteno. Assieme a Baranowicz, ai *Kanty* e a Mohyla egli ricorda molti altri scrittori e polemisti sia ortodossi che uniati, da Zyzani a Pocij, Rymsza, Smotrycki e Sakowicz, fino a Lew Kiszka e ai tardi panegiristi e versificatori basiliani di Vilna „che non li distingueresti dai fratelli di Parnaso” polacchi, egli afferma (p. 214)⁴.

Fra gli storici della letteratura *sensu stricto* egli sembra essere stato anche l'unico a porsi il problema dell'appartenenza di questa produzione delle terre rutene in polacco (ma anche in slavo-russo) alla letteratura polacca. Per gli scrittori della prima metà del Seicento (Zyzani, Smotrycki, Baranowicz, ecc.) egli ha infatti esplicitamente dichiarato che essi fanno parte a pieno titolo della letteratura polacca (p. 214), e v'è da ritenere, anche se questo non lo scrive esplicitamente, che quest'appartenenza sia indipendente da aspetti confessionali (tanto che ricorda scrittori come Galatowski e Gizel, che rappresentano una cultura più prettamente slavo-ucraina). Mi sembra invece di scorgere, nella trattazione brückneriana, un discrimine di carattere statuale: nella parte dedicata all'ultimo trentennio del '600 sembrano scomparire dalla sua *Storia della*

letteratura gli scrittori ruteni, ad eccezione dei citati basiliani di Vilna. Questa scelta risponde a mio avviso ad una logica non confessionale, ma politico-statale, cioè al passaggio dell'Ucraina della riva sinistra e di Kiev alla Russia e, dopo il 1686, alla giurisdizione del patriarcato di Mosca. Considerata fino alla metà del '600 „nostra”, ossia parte integrante di una cultura e di un'entità politica plurilingue, pluriethnica e pluriconfessionale qual'era la Rzeczpospolita, la letteratura rutena, anche in polacco, sembra diventare meno „nostra” (ossia polacco-lituana nel senso statale del termine), e più „loro” (ossia: russa), nella seconda metà del secolo, e poi sempre di più „loro” nel Settecento. La scelta di Brückner può essere discussa, ma ha una sua logica e delle motivazioni molto serie. E questo sia per il valore statale che la *narodowość* aveva in epoca cinque e seicentesca, sia perché una tale interpretazione sembra confermata dalla percezione soggettiva dei Polacchi nel Novecento, che hanno passato sotto un silenzio pressoché totale questo argomento nelle altre storie della letteratura polacca, fino ai giorni nostri.

Non mi consta, infatti, che una qualunque considerazione venga data a nessun autore ruteno-polacco dopo quelle fin qui citate. Resta l'eccezione dei *Dzieje literatury pięknej w Polsce* (Kraków 1918), in cui J. Tretiak dedica una sezione alla „Dawna poezja ruska”, quindi al folclore. Invece, la *Historia literatury polskiej* di St. Tarnowski (Kraków 1903), la *Historia literatury polskiej od czasów najdawniejszych do końca wieku XIX* di Piotr Chmielowski (I ediz. Warszawa 1899-1900; II ediz. Lwów-Warszawa 1914), il *Zarys literatury polskiej* di J. Kleiner (I ediz. 1932), e fino alla *Historia literatury polskiej* di J. Krzyżanowski (I ediz. Warszawa 1963) e alla pur straordinaria sintesi di Cz. Hernas (*Barok*, Warszawa 1973) non prendono in considerazione nessuno degli autori summenzionati e neppure il problema metodologico ad essi connesso. Ancora all'inizio del secolo si era posto il problema R. Pilat (*Historia literatury polskiej*, III, Kraków 1914), ma relativamente all'opera di J. B. Zimorowic, che egli ritiene appartenente alla cultura polacca e fortemente radicata nella tradizione della szlachta. T. Grabowski (*Historia literatury polskiej od początków do dni dzisiejszych. 1000-1930*, Poznań 1936), che partiva da una posizione fenomenologica e sottolineava l'autonomia dei processi evolutivi della letteratura e la necessità di una sua valutazione anche areale, si soffermò su alcuni autori ruteni e sottolineò le connessioni polacco-ucraine (ad es. fra S. Goszczyński e T. Ševčenko, II, p. 147-148), ma segnalò per l'epoca del barocco solo quelli legati alle dispute religiose fra i *Pisarze religijni*, (I, p. 242, 246-248). Cz. Miłosz (cito dall'edizione italiana *Storia della letteratura polacca*, Roma 1983, p. 105-106) ricorda frettolosamente, come espressione di letteratura in lingue diverse dal polacco, e con un commento povero e superficiale, le traduzioni di Mažvidas e Skaryna, la Bibbia di Ostróg, e l'opera di Rymsza, Jewłaszewski, Pocij e Vyšens'kyj (laddove quella di Vyšens'kyj mi sembra veramente la più lontana dalla cultura polacca in tutti i sensi!). Significativo mi pare anche il fatto che la pur utilissima ed intelligente bibliografia di Hernas, nella sezione dedicata alle letterature regionali, tenga conto di titoli riguardanti solo Slesia, Warmia e Mazury; la letteratura rutena viene da lui presa in considerazione come una manifestazione „eso-polacca” nella sezione bibliografica dedicata ai „Rapporti con le letterature slavo-orientali”. Il dizionario enciclopedico *Literatura polska* in due volumi (Warszawa 1984, e poi varie

riedizioni), appartiene invece ad una nuova èra: vi compaiono molti dei protagonisti della letteratura rutena in polacco (Baranowicz, Jaworski, Kossów, Galatowski, Smotrycki, Prokopowicz) con le più recenti informazioni bibliografiche.

Penso che valga la pena chiedersi perché, al di là della presenza universalmente accettata di Baranowicz (ricordato da tutti, come si è detto, per la sua abbondante poesia polacca), questa fetta di cultura della Rzeczpospolita e il problema della sua collocazione al di dentro o al di fuori della letteratura polacca, sia stato esaminato in maniera ondeggiante e sporadica, o sia stato mal formulato da tanti letterati illustri. La risposta viene da due ordini di idee, uno oggettivo, l'altro soggettivo.

Per lealtà verso la cultura polacca è doveroso riconoscere che esiste un motivo obiettivo che in parte spiega il silenzio delle storie della letteratura su quest'argomento: si tratta del fatto che, in realtà, nessuno degli scrittori di area rutena e di lingua polacca può definirsi veramente grande e geniale. Se si parte da una valutazione funzionale dell'importanza che essi hanno avuto nel quadro generale della cultura ideologica (penso soprattutto alla letteratura legata all'Unione) della Repubblica Nobiliare e in particolare delle sue aree orientali, e poi del ruolo di intermediazione fra tradizione occidentale e cultura ucraina e russa, il loro ruolo è ovviamente grandissimo. Se però si parte da una loro valutazione come fatto letterario e come oggetto di stima anche estetica (valutazione che mi pare altrettanto doverosa e ineludibile), evidentemente il loro peso specifico sarà ridotto di fronte ai vari Morsztyn, Sarbiewski, Szymonowicz, Potocki, Klonowicz, Kochowski, S. H. Lubomirski, Twardowski, per non ricordare che i maggiori: nessun Baranowicz, Smotrycki, Jaworski o Prokopowicz (anche qui parlo solo dei maggiori) potrà competere con loro né per la qualità né per la quantità della produzione letteraria in polacco (e non solo in polacco). D'altro canto, resta responsabilità della critica polacca l'aver fino a poco fa ignorato o addirittura disprezzato non solo il barocco „fiorito” degli scrittori ruteno-polacchi, ma anche quello dei propri migliori poeti barocchi indipendentemente dall'origine etnica o regionale. Sui giudizi finora espressi su scrittori quali Baranowicz⁵ e Jaworski pesa quindi non tanto, e non solo il problema dell'appartenenza areale, ossia della loro perifericità rutena, quanto, e forse più, il generale disinteresse per molte manifestazioni del barocco, solo nell'ultimo decennio rivalutato anche nei suoi aspetti concettistici, panegirici ed epigonali (si pensi a Baka). Ciò parzialmente spiega, ma naturalmente non diminuisce la portata della lacuna che la critica letteraria polacca conosce in questo settore. Baranowicz e lo stesso Jaworski meritano di essere pubblicati e studiati in maniera approfondita, ed allora si riveleranno come versificatori abili e molto meno superficiali di quanto sembri adesso, forse a volte come veri poeti. La prosa di molti polemisti ruteni non è inferiore a quella dei colleghi delle altre regioni della Repubblica Nobiliare, ed ultimamente già si è riconosciuto che M. Smotrycki è stato scrittore in prosa fra i migliori in lingua polacca del Seicento.

Il secondo fattore responsabile del lungo silenzio sulla cultura ruteno-polacca è invece decisamente da ricercare in una reticenza, a volte un rifiuto più o meno inconscio, dei Polacchi ad occuparsi di questo problema per motivi diciamo ideologici o „patriottici”. Anche qui il problema è pluridimensionale. Il fardello della funzione civile e „nazionale” affidata alla letteratura polacca, comprensibile fino al 1918, ma

certamente meno giustificabile dopo quella data, ha da una parte favorito l'interesse per la diffusione della lingua (e quindi della cultura) polacca, percepita quindi come valore che i Polacchi privi di stato potevano mettere sotto gli occhi degli occupanti tedeschi, austriaci e soprattutto russi (trattandosi appunto delle terre ex-polacche in mano moscovita). In altri casi – soprattutto, sembra, nel ventennio dell'indipendenza novecentesca – il fardello dei valori patriottici ha invece reso tutti sordi e ciechi di fronte ad un patrimonio che era prezioso nello stato plurietnico e pluriconfessionale degli Jagelloni, ma che poi si è andato perdendo coll'avanzare del Seicento e nel Settecento (per non parlare, appunto, della comprensibile concentrazione sul patrimonio linguistico e culturale „nazionale” nell'epoca delle spartizioni). Nel quarantennio sovietico, poi, sembra esserci stata in molti casi, almeno fino ai primi anni '60, un'esplosiva combinazione di rifiuto di tutto ciò che „puzzasse” di slavo orientale con un'accettazione a volte abbastanza passiva degli indirizzi di ricerca dominanti in Russia, ostili al barocco e volti a trovare gli aspetti „patriottici” e „progressisti” della cultura del passato⁶: per la Polonia ciò significava da una parte l'esaltazione della Riforma e dello „Odrodzenie” (non Rinascimento, che era progressista ma aveva pur sempre sapore di cosmopolitismo), il conseguente rifiuto del barocco controriformista, la ricerca degli aspetti folclorici e popolari, ivi compresa una sopravvalutazione del sarmatismo, che era bensì nobiliare, ma comunque soddisfaceva le coscienze nazionali frustrate dall'internazionalismo comunista.

Nel frastagliato e spesso contraddittorio panorama dei rapporti dei Polacchi col proprio ricchissimo (perché multiforme) passato, va preso d'altro canto in considerazione il fatto che le ondate di interesse per la cultura delle terre rutene coincidono, com'è facile aspettarsi, con le vicende politiche di sottomissione o indipendenza rispetto ai Russi.

Anche se il caso del filorussismo di Wiszniewski appare abbastanza isolato, le storie letterarie dell'Ottocento erano per lo più coscienti del problema dei Ruteni che scrivevano in polacco. Il periodo a cavallo dei due secoli appare particolarmente fecondo di studi sulla cultura rutena della Rzeczpospolita (ricorderemo alcuni titoli fra poco). La tradizione sembra invece interrompersi dopo il 1925. D'altra parte, nel secondo dopoguerra, al rifiuto di occuparsi di barocco e di prendere in considerazione le manifestazioni del *pogranicze* (rifiuto che nell'URSS aveva il suo triste e ben più pericoloso parallelo nell'oppressione esercitata nei confronti della cultura ucraina), fa riscontro – soprattutto a partire dagli anni '60 – il sorgere dell'interesse e degli investimenti dello stato per lo studio della cultura russa, interesse e investimenti che, grazie alla bravura e alla sostanziale onestà scientifica degli studiosi polacchi, hanno avuto importanti ricadute anche nei confronti della cultura rutena e del ruolo mediatore della Polonia fra Occidente e Oriente europeo. Gli studi di Ryszard Łużny e di Paulina Lewin sono troppo noti e numerosi per poterli descrivere. Essi partivano da un serio, sincero ed onesto interesse culturale e scientifico, che per lo più prendeva l'avvio dai centri di ricerca russistici, ma poteva contare su una solida preparazione polonistica di base degli studiosi in questione. Accanto a Łużny e alla sua scuola cracoviana e poi anche lubliniana⁷, ricordiamo il centro formatosi a Wrocław attorno a Sielicki e quello (certamente meno influente) di Varsavia, tutti imperniati sugli istituti

di russistica o slavo-orientalistica (il recente centro di Lublino è invece molto orientato verso studi storico-filosofico-teologici). Ed è ovvio che questi centri fiorissero soprattutto grazie alle vicende politiche che dal 1948 al 1989 hanno legato la Polonia alla Russia sovietica (laddove il fiorire dei recenti studi storico-filosofici ha per ovvio riferimento la cultura cattolica dell'epoca di papa Wojtyła). Inutile dire che i meriti di questi studiosi sono stati e sono ancora grandissimi, a cominciare dal fatto che Łużny è stato il primo a pubblicare, oltre a molti fondamentali articoli, una monografia moderna sulla cultura mohylana e post-mohylana e a rendere note alcune poesie di Baranowicz e qualche frammento di Jaworski e Prokopowicz.

Da un punto di partenza polonistico, e in un'epoca ormai nuova, appare particolarmente meritorio in questo contesto l'inserimento di numerose opere emblematiche sorte nelle terre rutene nell'utilissimo catalogo ragionato di questo genere letterario fatto da P. Buchwald-Pelcowa (*Emblematy w drukach polskich i Polski dotyczących XVI-XVIII wieku. Dzieje i bibliografia*, Wrocław 1981), la quale ha dedicato all'argomento anche un bell'articolo presentato al X Congresso internazionale degli slavisti a Sofia (*Emblematyka na Rusi kijowskiej w okresie baroku*, in: *Z polskich studiów slawistycznych*, Serie VI, Warszawa 1983, p. 45-51). Lo zelo di questi specialisti non è rimasto del tutto isolato, anche se i lavori in qualche modo concernenti l'argomento che qui ci interessa vengono pubblicati sporadicamente da studiosi che lavorano in centri ed istituti di varia specializzazione (istituti di storia, di letteratura, di ricerca interdisciplinare, biblioteche, archivi), e che a volte sembrano solitari. Se A. De Vinzenz ha inserito solo una piccola scelta di poesie di Baranowicz nell'antologia *Helikon sarmacki* (BN, Ossolineum 1989)⁸, ricorderemo l'articolo di A. Nowicka-Jezowa sui basiliani (*Bazylianie na Kresach – pośrednicy między kulturą oficjalną a ludową*, in: *Literatura i Instytucje w Dawnej Polsce*, a cura di H. Dziechcińska, Warszawa 1994, p. 58-79) che opportunamente prende in esame l'aspetto verticale della letteratura in prospettiva socio-culturale. Non sono ancora riuscita a vedere l'ultimo libro di A. Naumow, ma sarà una posizione importante per chi s'interessa di problemi di „pluriculturalismo”. Sono comparsi nuovi periodici focalizzati su queste aree culturali (ricordiamo qui *Warszawskie zeszyty ukraioznawcze* e *Krasno-gruda*)⁹, mentre quelli già famosi offrono volentieri il loro spazio alle stesse problematiche (accanto alla ormai classica *Slavia orientalis* menzioniamo *Barok*, che già vi ha dedicato un numero monografico). Forse non è un caso che questo tipo di lavori sia stato preceduto, o accompagnato, da pubblicazioni di repertori e bibliografie importanti come quella di M. Pidlypczak-Majerowicz (*Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu*, Wrocław 1986) o quelle più recenti di M. Cubrzyńska-Leonarczyk (*Oficina supraska. 1695-1803, e Katalog druków supraskich*, Warszawa, Biblioteka Narodowa, 1993, 1996). Anche se per la metodologia adottata e per i criteri di valutazione appare oggi già un po' datato, molte informazioni su libri, stamperie, lettori e biblioteche sono contenute nel libro di M. B. Topolska, *Czytelnik i książka w wielkim Księstwie Litewskim w dobie Renesansu i Baroku*, (Ossolineum 1984), caratterizzato da una suddivisione del materiale più per generi letterari e per tematiche riguardanti la storia del libro, che per alfabeto, lingua, confessione o *narodowość*: ciò restituisce con maggiore plasticità la compresenza di tanti aspetti

diversi della cultura delle terre lituane dell'epoca¹⁰. E' evidente, comunque, che questo tipo di pubblicazioni rispecchia l'interesse per la cultura pluriforme dello stato polacco-lituano, ma anche ne favorisce lo studio mettendo a disposizione le informazioni bibliografiche di base.

Se nel paragrafo precedente ho anticipato un po' le conclusioni, vorrei ritornare, anche se brevemente, sul periodo fra fine Ottocento e primo Novecento, visto che erano in parte simili le motivazioni che hanno favorito il sorgere di alcune importanti monografie in quel periodo e poi nella seconda metà del XX secolo. Nell'uno e nell'altro caso, infatti, l'interesse per la cultura rutena, sia di lingua polacca che slavo-rutena, è stato favorito anche dalla presenza russa su una parte del territorio storicamente polacco (militare ed amministrativa fino alla fine della I Guerra Mondiale, politica nel periodo sovietico), presenza che comunque, nel bene e nel male, ha creato una notevole familiarità con la cultura slava orientale ed insieme ha provocato il desiderio di dimostrare (a se stessi non meno che agli altri) la grandezza e la dignità della cultura polacca. Probabilmente, all'inizio del secolo, un'influenza politica più diretta può essere vista anche nella pressione (e nella censura) esercitata dall'amministrazione austriaca e tedesca, visto che molti lavori dell'epoca erano pubblicati a Cracovia o Berlino (sintomatiche sono nell'Ottocento le vicende censorie dell'opera di M. Wiszniewski). Questo però sarebbe uno studio a parte. Vediamo alcuni di questi lavori di stampo ancora positivistico.

Nell'ambito di una serie di monografie dedicate alle accademie in Polonia, comparve l'opera *Akademia kijowsko-mohilańska. Zarys historyczny*, Kraków 1899-1900, di Aleksander Jablonowski. Si tratta di un'opera che somma la ricerca positivistica con una capacità di valutazione anche letteraria non indifferente per l'epoca. L'autore, che scrisse anche altri libri sull'argomento, persegue l'evidente finalità di dimostrare l'ampiezza e l'importanza della diffusione del polacco come lingua di cultura fra i popoli confinanti e in qualche modo legati alla Polonia. Il fatto stesso che l'Accademia mohyljana venisse inserita in un programma di studi sulle scuole superiori dello stato polacco-lituano, significa che essa veniva percepita come parte integrante della cultura di quello stato. Per la prima volta vennero delineati con precisione e ampiezza di vedute i profili degli scrittori e dei personaggi legati all'Accademia mohyljana. E non solo di quelli importanti, ma anche di quelli che per decenni, ancora a Settecento inoltrato, uscirono da quella scuola per ricoprire incarichi più o meno elevati in Ucraina e, soprattutto, in Russia. I punti salienti di alcuni di questi „profili” vennero poi ripetuti di manuale in manuale per tutto il nostro secolo. Fu merito di Jablonowski l'aver concepito la personalità e l'opera di quegli scrittori in tutta la complessità della loro cultura polacca, della loro appartenenza etnica e confessionale, del loro plurilinguismo. Egli si pose in più punti dell'opera il problema della coscienza *narodowa* di quei personaggi, ed anche dell'appartenenza delle loro opere in polacco e in slavo-ruteno alla cultura polacca o a quella ucraina. Lingua era per Jablonowski concetto che implicava cultura e civiltà. Egli considera pertanto Baranowicz e Jaworski, ed anche Galatowski, come appartenenti più alla letteratura polacca che a quella ucraina (pur avendo essi scritto molto o per lo più in lingua slava orientale), per il ruolo profondamente civilizzatore che attribuiscono alla cultura e alla

lingua polacca (p. 152). In altro luogo egli riconosce però la forte componente ucraina di quella cultura e manifesta la difficoltà ad attribuire una coscienza puramente religiosa, confessionale, alla volontà di rinnovamento culturale e spirituale dell'Ucraina post-mohylana: pur non essendoci una vera *pobudka narodowo-patriotyczna* ed essendo l'educazione finalizzata alla conservazione del *blahoczeście*, egli riconosce la vivacità del fermento che univa almeno i rappresentanti più coscienti di quelle terre, soprattutto gli ortodossi che presero alla fine le redini del rinnovamento culturale con l'avanzare del XVII secolo (pp. 28-30, 43 e ss.). Per Stefan Jaworski ebbe parole dure: lo giudicò (seguendo Solov'ev!) un carrierista senza principi. Tuttavia gli riconobbe un forte attaccamento alla sua Kiev e alla terra d'origine (p. 191-192).

Fra le altre opere che si occuparono di questo settore della cultura polacco-ucraina ricorderemo quella di T. Grabowski, *Z dziejów literatury unicko-prawosławnej w Polsce 1630-1700*, Poznań 1922: segnata (anche se a volte, si direbbe, in modo subconscio) da un atteggiamento troppo cattolico e filouniate, essa offre una visione d'insieme triste, ma accattivante del processo storico ed ideologico che ha portato i ruteni e le loro polemiche religiose da un'appartenenza culturale all'ampia comunità multiforme della Rzeczpospolita Obojga Narodów e dalla incondizionata lealtà civile nei confronti dello Stato e della Corona, verso la sudditanza politica ed ecclesiastica moscovita dopo il 1663 e il 1686. Come già da Brückner, anche da Grabowski questo processo venne sentito come un progressivo estraniamento della cultura rutena da quella polacca, anche se gli scritti da lui esaminati continuano ad essere in polacco fino all'esaurirsi del Seicento. Egli non nasconde che considera come un regresso il riavvicinamento ruteno alla tradizione bizantina e il rinforzarsi delle correnti vicine allo spirito pre-mohylano, rappresentato dalla tradizione derivata da Maksim Grek e continuata da Vyšens'kij, Kopystenski e Galatowski: se la cultura kieviana legata alla tradizione polacca avesse potuto consolidarsi ed affermarsi in più ampi strati sociali, essa avrebbe forse favorito una diversa evoluzione della storia e della cultura ucraina. Secondo Grabowski, infatti, non è stata la cultura polacca a distruggere quella *narodowa*, ed essa aveva invece un effetto positivo sulla cultura colta ucraina, in quanto la rafforzava mantenendone intatta la specificità *duchowa* sia nei confronti di Mosca che della Polonia. Nell'ultimo capitolo, dedicato a Galatowski e Baranowicz, la forza e la maturità della cultura polacco-rutena viene considerata anche dal punto di vista della sua capacità di penetrazione (e di scardinamento) della tradizione slavo-bizantina della Russia. Con sottile intuito Grabowski riesce comunque sempre ad analizzare con precisione, nei polemisti ruteni e nei vari strati della società ucraina, il rapporto spesso incerto e instabile fra autocoscienza etnica ed appartenenza confessionale, fra libertà di coscienza e lealtà statale, tra fedeltà alle tradizioni e spinte ecumeniche.

Il problema della *świadomość narodowa* degli scrittori ucraini di lingua sia polacca che slavo-rutena o slavo-russa è stato ripreso in un'ottica slavo-orientalistica, a volte prettamente ucrainistica, in epoca molto recente. Vorrei ricordare qui soprattutto i lavori di T. Chynczewska-Hennel, in particolare il lucidissimo *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej*, (Warszawa 1985) che costituisce una voce importante di equilibrio fra un'interpretazione puramente confessionale del senso „patriottico” degli

Ucraini ed una visione forse troppo „nazionale”. Il libro affronta il problema in un'ottica puramente storico-sociale, restando ai margini di un campo d'interesse più prettamente letterario, ma è uno strumento indispensabile di conoscenza per chi di argomenti letterari voglia occuparsi. Gli studi della Chynczewska-Hennel si inseriscono nel nuovo clima culturale cui si accennava sopra, che si è delineato con una certa lentezza nell'ultimo quindicennio (l'autrice lamentava che il suo libro è stato giudicato addirittura dannoso quando uscì! – comunicazione orale), ma si sta sviluppando vivacemente in questi anni, sicuramente anche in concomitanza con lo sviluppo della cultura e della critica letteraria ucraina, sia nella madrepatria che nella diaspora, e con la recentissima affermazione dell'Ucraina stessa come stato sovrano e come nazione cosciente e autonoma. Ritengo che ancora una volta il ruolo degli studiosi polacchi può essere fondamentale come strumento di conoscenza, di moderazione e di penetrazione della cultura ucraina in questo momento delicato ed importante dello sviluppo di una nazione e della sua cultura.

Possiamo solo auspicare che il fiorire degli studi ucrainistici e delle letterature di confine nella Polonia odierna sia anche segno definitivo di una nuova „normalità” intellettuale e nazionale, che permetta finalmente agli studiosi polacchi di affrontare ogni disciplina senza le remore e i fardelli imposti dai doveri civili o dalle presenze estranee. In un suo breve, quanto denso intervento dedicato proprio ai vari fattori che permettono una valutazione dal punto di vista „nazionale” delle manifestazioni letterarie delle terre rutene del passato, A. Hnatiuk auspica per ora di attenersi prudentemente ad una definizione di *kultura pogranicza*¹. Allo stato attuale delle nostre conoscenze questa soluzione è probabilmente ragionevole e sensata. Personalmente ritengo tuttavia che si debba approfondire di molto ed ampliare la conoscenza dei testi e dei personaggi che appartengono a questo *pogranicze* per poterli in futuro inserire più esattamente nel loro contesto, o meglio, al plurale, nei contesti cui appartengono. Niente impedirà probabilmente di vedere un Baranowicz o uno Jaworski come componenti di lingua polacca nella cultura ucraina e/o russa, e insieme come componenti di cultura e mentalità anche ucraina nella letteratura polacca. Senza dimenticare che spesso questi letterati scrissero anche, e a volte molto bene, in latino, ed appartengono quindi anche alla letteratura latino-polacca, ucraino-polacca o a quella latina internazionale. Né dimentichiamo l'esistenza di una cultura latino-russa appartenente alla cultura della Russia petrina quanto a quella latina internazionale (il termine *sloveno-latinskij* è usato nel primissimo '700 a Novgorod proprio con l'accezione di lingua e cultura latina della Russia dell'epoca), i cui contorni sono oggi ancora vaghi, ma che certamente nei prossimi anni dovranno essere meglio definiti!

Note

¹ In questo lavoro mi servo della forma grafica polacca per tutti i nomi propri, in quanto esso è imperniato in un'ottica del tutto polacca. E' ovvio che ciò non implica alcuna presa di posizione ideologica!

² Gli ha dedicato una monografia J. Dybiec, *Michał Wiszniewski. Życie i twórczość*, Wrocław 1970. L'autore descrive e interpreta con precisione le vicende di questo personaggio, ma si

sforza con evidenza di renderlo accetto al lettore polacco degli anni '70 minimizzando gli aspetti slavofili e filorusi!

³ Mi servo della 3a edizione varsaviana del 1924. Vale la pena sottolineare come nella *Przedmowa* del 1921, il Brückner sottolinei la diversità d'impianto della nuova edizione rispetto alla prima berlinese del 1902, in quanto la letteratura, nella Polonia ormai indipendente, non sarebbe più l'unico fattore unificante della nazione. Anche in questa nuova edizione comunque, è rimasta l'eco dello „slavismo” che, diffuso fin dal Cinquecento, era stato di nuovo attualizzato proprio negli anni '20 del nostro secolo da studi fondamentali come quelli di Frank Wollman e R. Btañ, dall'ideologia di N. S. Trubeckoj e di tanti leuerati e linguisti che si impegnarono negli studi slavistici (e che organizzarono nel 1929 a Praga il I Congresso Internazionale degli Slavisti). A p. 202 dell'edizione del 1924 Brückner scrive infatti che, alla fine del sec. XVI, la Polonia realizzava quell'ideale slavo di democrazia, della quale parlavano già gli storici greci del VI secolo come di una caratteristica degli Slavi (e dal quale – aggiungiamo noi – trassero vanto gli storici „patriottici” del Cinque- e Seicento: i vari Pribevo, Strykowski, Sarnicki, Orbini, Hajek, e via dicendo, per non ricordare che i più noti!).

⁴ Parte integrante della letteratura polacca (anche se esteticamente giudicata pessima) vengono considerati dal Brückner il *Nowe niebo duchowne* e la traduzione della *Strage degli Innocenti* del Marino di anonimi monaci basiliani di Vilna, che scrivevano alla fine del secolo, ma all'interno dei nuovi confini della Rzeczpospolita (A. Brückner, *Epika religijna*, in: *Dzieje literatury pięknej w Polsce*, I, Kraków 1935 (II edizione), p. 250).

⁵ Anche A. Brückner si esprime con estremo rigore su Baranowicz, definendolo *niepoprawny wierszokleja niezdamy, naiwnością rozbrajający, na lutni Apolinowej (raczej Marsjaszowej) opiewający Żywoty Świętych... w przedmowie szalenie się przyznawał, że w tem dziele 'nie poetyckim pegazem biegano, Kochanowskiego tym nie dojachano, osłem tu prostym jachano leniwie'*. (*Dzieje literatury pięknej w Polsce*, op. cit., p. 250). Certamente oggi questi giudizi vanno totalmente riveduti.

⁶ Per un abbozzo di storia letteraria, si può vedere ad esempio K. Budzyk, *Szkice i materiały do dziejów literatury staropolskiej*, Warszawa 1955.

⁷ Assieme alle numerose pubblicazioni legate al millenario del battesimo della Rus' celebrato nel 1988, che ha dato risultati notevolissimi, ancor oggi non assimilati per la loro quantità, vorrei ricordare, fra gli altri studi e raccolte di R. Łużny, il volume *Chrześcijański Wschód a Polska*, Lublin 1989. Notevole, inoltre, il libro di M. Bendza, *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674–1686*, Warszawa 1987.

⁸ Di A. De Vinzenz si veda anche l'importante articolo programmatico *O opisie słownictwa polskiej poezji barokowej*, nel vol. *Barok w polskiej kulturze, literaturze i języku*. Materiały z konferencji naukowej 25–29 sierpnia 1987, pod red. M. Stępnia i St. Urbańczyka, Warszawa-Kraków 1992, p. 251–259.

⁹ Quest'ultima pubblicata dallo Ośrodek 'Pogranicze sztuk, kultur, narodów', che ha sede a Sejne.

¹⁰ Anche se d'interesse più prettamente storico e sociologico, vale la pena di ricordare la serie „Urzednicy Dawnej Rzeczypospolitej XII–XVIII wieku”, il cui Tomo III, elaborato da K. Przyboś, è dedicato alle „Ziemie ruskie” (Ossolineum, 1987 e ss.).

¹¹ A. Hnatiuk, *Polsko-ukraińskie pogranicze w literaturze renesansu i baroku*, in: „Warszawskie zeszyty ukraińoznawcze”, 2 (Spotkania polsko-ukraińskie. Studia Ucrainica), Warszawa 1994, p. 137–140.

JOLANTA ŻURAWSKA
Istituto Universitario Orientale, Napoli

Una celebre vicenda e le questioni non poste: l'avventura di Marek Jakimowski

Siamo qui riuniti per rendere omaggio alla memoria di Bronisław Biliński, i cui studi sui rapporti tra Italia e Polonia e sui viaggiatori e letterati polacchi in Italia costituiscono una cospicua messe della quale tutti profitiamo. Tra l'altro non è sfuggito a Bronisław Biliński un episodio singolare che ha fatto molto scalpore in Italia ed ha avuto immediate risonanze nell'Europa cristiana¹.

Si tratta della conquista d'una Galera Capitana turca, impresa ideata e guidata da Marek Jakimowski, nobile polacco della Podolia, che era stato fatto prigioniero nella battaglia di Cecora del 1620. Un episodio marginale nella grande storia delle lotte tra Cristiani e Turchi ma notevole in sé poiché di casi analoghi se ne ricordano pochi e avvenuti più tardi. L'evento perciò ha avuto al momento, non senza ragione, una considerevole eco di cronaca non solo in Italia e in Polonia ma anche in Germania e Spagna.

Della vicenda abbiamo sei fonti di riferimento.

1. Una relazione di Marco Tomeo Marnavizio² uscita in due edizioni che differiscono per poche e insignificanti varianti:

1. Una è stata pubblicata a Roma per i tipi di Lodovico Grignani nell'anno 1628 con il titolo *RELAZIONE DELLA CONQVISTA FATTA DELLA GALERA CAPITANA D'ALESSANDRIA nel porto di Metellino, PER OPERA DEL CAPITANO MARCO JAKIMOSKI, schiauo in detta Galera. Con liberatione di 220 Schiaui Christiani* e porta la data di prefazione 24 febbraio [M1].

2. L'altra è uscita a Roma e Firenze per i tipi di Francesco Onofri (in piena del Ser. Gran Duca incontro alla Dogana, 1628) con il titolo: *RELAZIONE DELLA CONQVISTA FATTA DELLA GALERA CAPITANA d'Alessandria, nel Porto di Metellino, Per opera del Capitano Marco Jakimoski, Schiauo in detta galera, con liberazione di dugento Schiaui Christiani. Doue s'intende, come hanno condotto la Galera a Messina, con i felici successi, e pompa, e come alli 16. di Febraio 1628 giunsero a Roma sopra un Bergantino, S'intende anco la riuerenza, che ha fatto detto Capitan Marco, con i suoi compagni a Sua Santità, le Bandiere, et altro condotte à Roma, le accoglienze fattegli da alcuni Cardinali et i titoli datigli da Sua Beatitudine* [M2].

II. Nello stesso anno 1628 esce a Cracovia una traduzione polacca anonima con il titolo: *Opisanie krotkie zdobycia Galery Przednieyszy ALEXANDRYJSKIEY w Porcie v Metelliny; zá spráwú dzielną y odwagą wielką Kápitana MARKA IAKYMOWSKIEGO, Który był więzniem ná teyże Gálerze, Z oswobodzeniem 220. Więźniów Chrześciań. Z włoskiego ná polskie przełożone.*³ [K].

Essa deriva da [M1].

III. Una traduzione tedesca intitolata: *Verwunderlicher Seehafen Krieg / daß ist: Warhafft Newe Zeitung / Was massen ein gebornier Polack / aber gefangner Sklaf und Ruder knecht / ein Türchische Haupt Galleen / durch sein kühn und tapfferkeit / wunderbarlicher weiß übergwältigt / und dieselb mit grossem Gut und Reichthumb / in die Christenheit gebracht.*

Auß dem Welschen in die Teutsche Sprach übersetzt / und Getruckt im Jahr 1628 [D]⁴.

Anche questa deriva da [M1].

IV. «Morze», 1957, 3, p. 194 ss.⁵, riporta un altro testo di cui dà in illustrazione la prima pagina cartacea, che sembra un manoscritto e non una stampa, e contiene, molto ornato, il titolo in polacco: *Opowiadanie o zdobyciu aleksandryjskiej galery admiralskiej w porcie Metellin, dzięki wysiłkom kapitana Marco Jachimowsky, jednego z niewolników na wspomnianej galerze, i o uwolnieniu 250-ciu chrześcijańskich niewolników w dniu 18 lipca 1628 roku.* In fondo al testo, che è compreso in una sola pagina, si ha l'indicazione bibliografica in corsivo *Wydano w Barcelonie u Stefana Liberos – ulica Santo Domingo, 1628* e, distanziata e in tondo, l'aggiunta *Spolszczył A. S. [B]*.

Non resta chiaro se la notizia sul traduttore provenga dall'originale né si comprende perché un testo, certamente d'interesse per gli spagnoli, sia stato in Spagna pubblicato in polacco. Questo testo non deriva da [M1] né da [M2] poiché nel titolo il numero dei prigionieri cristiani è 250 (ma nel testo figurano 220)⁶, e anche quello dei turchi scesi a terra a Mitilene non corrisponde (60 e non 70). Soprattutto la data degli avvenimenti è diversa: l'inizio è posto al 18 Luglio 1628 invece che al Novembre 1627 e l'arrivo a Roma al 25 Agosto 1628. Pure il nome del Governatore turco di Damietta è Rassimbeg invece che Kassimbegh. L'andamento del testo è diverso: comincia dalla partenza da Costantinopoli, non usa intercalare formule pie e l'alloggio invece che a S. Gerolamo alla Ripetta, ospedale della nazione schiavona, è posto a „Saint-Geromine de Lipera”. Il cardinale Barberino è indicato come Barrino. La sposa di Jakimowski Caterina è detta *piękna i wdzięczna nad podziw*.

V. Gli *Avvisi* [A], pubblicati a Roma, di cui alcuni sono riprodotti da Bronisław Biliński⁷.

Possiamo concludere che lo stemma presenta tre rami:

- [M1] e [M2] e le traduzioni derivate
- [B]
- [A]

VI. Esiste inoltre in Estreicher, *Bibliografia*, XVIII, p. 386, un dato bibliografico: *La conquista della galera di Alessandria nel porto di Meteline coll' sopra corraggio del Capitano Jakimowski Polacco, et quale il prigionero sulla suddetta galera colla liberazione di 221 prigionieri christiani*, Roma 1623 [E]. Questo testo, con il titolo più corretto *La conquista della galera di Alessandria nel porto di Meteline, coll' opra e gran corraggio del Capitano Marco Jakimowski Polacco, il quale fù prigionero sulla suddetta galera. Colla liberazione di 221 prigionieri Christiani* è richiamato da K. Milewski⁸ che lo rielabora in polacco [M].

Nel suo schema la vicenda è semplice: Marek Jakimowski è un nobile polacco fatto prigioniero nella battaglia di Cecora del 19 Settembre 1620. Quando inizia la vicenda si trova come schiavo sulla Galera Capitana di una flottiglia di 4 galere comandata da Kassimbegh e diretta dalle foci del Dniepr a Costantinopoli e Alessandria. Siamo al 12 Novembre nell'isola di Mitilene. La flotta è in rada ma divisa tra due porti: la Capitana in quello dei Caramusciali (cioè per i battelli più grandi), le altre tre nel porto Stretto. Il capitano e circa la metà dei soldati turchi sono a terra. Jakimowski prende l'iniziativa della rivolta alla quale trascina due incerti compagni e poi tutta la ciurma. Riusciti a sortire dal porto e a sfuggire all'inseguimento delle altre galere, grazie anche ad una providenziale burrasca che costringe i turchi a tornare nel porto di Mitilene, e fatto scalo vicino a Zante per rifornimento dell'acqua, riescono in 15 giorni (dunque il 27 Novembre) a raggiungere Messina.

L'impresa suscita grande interesse ed ammirazione in Sicilia. Dopo un mese (dunque fine Dicembre) il Viceré – Francesco Fernandez de la Cueva, Duca d'Albuquerque – fa venire i fuggiaschi a Palermo. Qui essi mostrano grande magnanimità sia col liberare i prigionieri turchi senza riscatto, sia rifiutando il prezzo della galera. Dopo feste ed esaltazione generale e un quintuplo matrimonio tra i 5 principali personaggi della rivolta e 5 schiave cristiane che si trovavano sulla galera, i fuggiaschi partono con un brigantino ed una tartana alla volta di Napoli, poi col solo brigantino a Roma, dove Jakimowski giunge il 16 febbraio con 30 principali compagni e le 5 donne. Jakimowski ha con sé lettere di raccomandazione per il Papa scritte dal Cardinal Doria, Arcivescovo di Palermo, ed è accompagnato da patenti spedite a suo favore dal Duca di Albuquerque, Viceré di Sicilia. A Roma sono ricevuti dalla famiglia Barberini, hanno udienza dal Papa Urbano VIII, cui presentano lo stendardo della Capitana e dal quale Jakimowski, per mano del Cardinale Barberini, è creato Cavaliere dello Sperone d'Oro. Jakimowski e i suoi compagni danno prova di grande devozione poiché il 24 del mese hanno già visitato le 9 chiese e distribuito tra di esse altre bandiere turche.

La traduzione polacca aggiunge che „essi ritornarono” a Cracovia l'8 Maggio. Jerzy Pertek⁹ dice che a Cracovia Tommaso Dolabella¹⁰ eseguì un disegno delle nozze e [M] e le enciclopedie polacche dell'Ottocento e del Novecento affermano che prima a Roma la sposa era stata due volte ritratta perché „bellissima”. Ma tutto questo ha palesemente l'aria d'un ritocco esornativo.

Nonostante la chiarezza del dettato si pongono varie questioni.

La prima riguarda l'anno dell'avvenimento che nelle fonti I, II, III, V, VI concorda mentre nella IV è datato 1623, di conseguenza lo anticipa.

Per l'anno abbiamo cosí due alternative, mentre per i mesi [B] dà un'indicazione diversa. Dei mesi di [B] non si ha spiegazione. L'anno di [E] e [M] ha trovato un'eco nelle enciclopedie polacche. Infatti sulla base di esso molte voci enciclopediche, a cominciare dall'*Encykl.* di Olgerbrandt del 1863, avanzano la possibilità che l'avvenimento sia accaduto nel 1620-1621 e non nel 1627-1628. Della stessa opinione si dimostra J. Pertek sia nel saggio citato sia nella sua voce per il *Ślownik Biograficzny*.

Jakimowski, prigioniero nella battaglia di Cecora del 19 settembre 1620, secondo [E] e [M] avrebbe dovuto trovarsi sulla galera capitana di Kassimbegh nel Novembre 1620 ed essere a Roma il 16 Febbraio 1621 in contrasto col Marnavizio che invece pone la liberazione nel Novembre 1627 e l'arrivo a Roma nel 16 febbraio 1628. La data di [E] e [M] sembra indicare un lasso di tempo troppo breve, quella del Marnavizio farebbe supporre un lungo periodo di prigionia. Rispetto alla prima appare anche curioso che un evento che ha suscitato tanta impressione abbia atteso sette anni per avere altre due edizioni della stessa relazione e un'eco internazionale attestata dalle traduzioni di essa, tutte dello stesso anno, in Polonia, Germania e Spagna.

Va osservato inoltre che tanto la data del 1623 quanto quella del 1628 non sono neutre.

Entrambe sono legate a interessi polacchi. La pubblicazione del 1623 sarebbe preceduta da una relazione su *La grande e meravigliosa Vittoria per mano d'Iddio al Potentissimo e divoto Sigismondo III Re di Polonia contro i Turchi concessa l'anno 1621 nel mese di Settembre in spazio di 14 giorni. In oltre le preparazie che si fanno, per questa guerra, e contro il Rè di Svezia, per tutto il Regno di Polonia. Fedelmente tradotta dalla lingua polacca nella italiana da Sebastiano Farzenoskhi Gentil'huomo Polacco*, pubblicata a Firenze in italiano nel 1622 per i tipi di Bartolomeo Sermartelli¹¹.

Le relazioni del 1628 possono essere collegate con l'impressione del viaggio che nel 1624 ha fatto in Italia il principe ereditario Ladislao, vincitore dei Turchi, accolto specialmente a Firenze con grandi feste e con gli spettacoli *La Regina Sant'Orsola* di Andrea Salvadori e *La liberazione di Ruggiero dall'isola d'Alcina* di Ferdinando Saracinelli, che avranno la loro importanza per la nascita del melodramma in Polonia¹². L'evento aveva rafforzato il perdurare degli interessi per le lotte dei polacchi, delle quali nel 1628 appare, presso lo stesso Grignani, un'altra relazione sulle vittorie di Sigismondo III¹³. Del resto ancora nel 1633 escono in Italia nuove relazioni sulle vittorie di Ladislao IV¹⁴ a celebrare uno spirito crociato che la Santa Sede non aveva cessato di mantenere vivo quando ormai l'Occidente era assorbito da altri e più immediati problemi.

Abbiamo dunque due poli storici egualmente possibili. A risolvere la questione sono ovviamente le lettere del Cardinale Doria, le patenti del Duca D'Albuquerque e la nomina a Cavaliere dello Sperone d'Oro. Tutti documenti che Marnavizio richiama nella sua prefazione alla relazione: „le lettere scritte in raccomandazione del medesimo alla Santità di Nostro Signore, dall'Illustrissimo Signor Cardinal Doria Arcivescovo di Palermo" e „le patenti spedite a favore, et honore del detto Capitano, dall'Eccellenza del Signor Duca d'Albuquerque, Vicere di Sicilia". La patente vicereale¹⁵ è del 1628 né poteva essere altrimenti poiché Francesco Fernandez de la Cueva, Duca d'Albuquerque, è nominato Viceré di Sicilia il 30 Maggio 1627 (Reg. del Prot. dell'anno XI Indiz.

1627-1628, fogl. 12) e, come risulta dalle cronache, giunge a Messina nel Settembre dello stesso anno e a Palermo il 15 Novembre dove è ricevuto dal Cardinal Doria nella cui casa rimane con la moglie fino al 28 Novembre quando si trasferisce nel palazzo vicereale. Anche la data della nomina di Jakimowski a Cavaliere dello Sperone d'Oro¹⁶ è del Febbraio 1628.

Quanto a [E] non abbiamo potuto reperire il testo. Poiché il titolo mostra evidenti corruzioni di lingua è possibile, come osserva Bronisław Biliński, che anche la data presenti un 3 al posto di 8, numeri per altro assai vicini nella forma grafica. Tuttavia nella versione di Milewski, che si schermisce di fare una trattazione romanzesca (*daleki jednak od przeistaczania czynów przodków w niedorzeczne romanse... umieszczam wspomnienie o Jakimowskim, z dzieła wydanego w Rzymie w r. 1623*)¹⁷, figura che l'arrivo a Roma è nel 1621, il che concorda con la data del frontespizio. Poiché non abbiamo il testo italiano non sappiamo se questa data fosse nell'originale oppure non sia una precisazione di Milewski. Tenuto conto d'un'altra incogruenza cronologica della versione che pone l'avvenimento sotto il pontificato di Paolo III (morto nel 1549), si può pensare che la data del frontespizio fosse arbitraria. Il caso si è presentato talvolta per rinviare a un'epoca antica in testi del Quattro e Cinquecento e più tardi specialmente per ragioni di privilegio editoriale; tuttavia qui non si vede il motivo dell'anticipazione. B. Biliński, sulla base della aggiunta in frontespizio di „Polacco”, avanza l'ipotesi che questo testo fosse stato redatto da un polacco. Ciò potrebbe in qualche modo giustificare l'ignoranza sul Papa regnante ma non spiega l'anticipazione della vicenda.

Saremmo allora di fronte a un'altra fonte [E e M] che presenta alcune divergenze:

1) in Frontespizio si legge infatti 221 e non 220 prigionieri. Vuol dire che in questo caso si è inteso calcolare anche Jakimowski oppure se ne dà uno in più? Potrebbe questo numero essere un errore? Al riguardo va osservato che E. Raczyński in *Dziennik podróży do Turcji odbytej w roku 1814*¹⁸ parla di 212, il che potrebbe rinviare a un 221 copiato male secondo una svista che capita spesso anche ai copisti. Questa spiegazione però è indebolita dal fatto che *Wielka Encyklopedia Ilustr.* del 1903 s.v. dà ancora un altro numero (250) ma esso potrebbe spiegarsi con il frontespizio di [B]. Nell'espressione *coll'sopra corraggio* del titolo Biliński trova una corrispondenza in *Zá sprawą dzielną, y odwágą wielką* del titolo di [K]¹⁹. La definizione di *eroica azione* si ha nelle altre relazioni solo nella prefazione.

2) La vicenda accade subito dopo la battaglia di Cecora.

3) Le navi sono tutte nello stesso porto (il Porto Stretto).

4) L'azione ha inizio quando i prigionieri sono scolti dalle catene e a terra per gli approvvigionamenti.

5) A Napoli si recano nella chiesa di San Gennaro.

6) A Roma arrivano il 16 Febbraio 1621 e lì liberano i prigionieri turchi e la moglie del giudice.

7) Il Papa è Paolo III.

8) Il ritorno a Cracovia avviene l'8 Maggio [1621].

9) Alla fine è ricordata la straordinaria bellezza della moglie (per la quale è stato stabilito dai turchi un valore di 1.000 sacchetti d'oro) e il fatto che a Roma sia stata ritratta due volte.

I problemi di data sono dunque risolti, restano però alcune questioni di contenuto che non sono state sufficientemente affrontate né dagli storici della marina né dagli altri studiosi.

Infatti, come è stato notato, non si può non restare perplessi sulla abilità di navigazione marittima di Jakimowski, nobile polacco, combattente di terra, divenuto all'improvviso capitano di mare. Occorreva infatti non poca competenza ed esperienza navigativa per tenersi convenientemente lontano dalle isole custodite dai turchi, evitare le rotte delle navi turche, dirigersi a Messina e arrivarvi in 15 giorni. Quanto agli altri schiavi a bordo, essi avevano certo la capacità di remare e manovrare le vele, però non potevano avere quella di stabilire e mantenere una rotta, specie in mezzo a una tempesta. Leggere la bussola non basta, poiché in mare esiste la deriva che con rotta a bussola costante può portare assai fuori dall'itinerario prefisso. D'altra parte se tra loro ci fosse stato un navigatore, sarebbe stato sicuramente ricordato all'arrivo. Invece non si ha nessuna osservazione al riguardo.

C'è però una notizia che aiuterebbe a chiarire la capacità marinara di Jakimowski. Szymon Starowolski, *Institutorum rei militaris libri VIII*, afferma – senza nessun riferimento di fonti – che alcuni polacchi sotto la guida di Jakimowski, liberatisi dalla schiavitù turca, dopo aver preso vesti e insegne dei barbari uccisi nelle galere, predarono e affondarono altre navi mercantili provenienti dall'Egitto e divennero terribili per l'isola di Rodi²⁰.

La notizia potrebbe anche riempire i sette anni dall'inizio della prigionia all'arrivo a Messina. La pirateria era un fenomeno abbastanza corrente, da parte sia di mussulmani sia di cristiani, e non era allora una cosa infamante, almeno se contro navi nemiche. Essa dunque non andrebbe in totale contraddizione con l'immagine pia che la relazione di Marco Tomeo Marnavizio ci presenta. Ma non concorda con l'abitudine dei pirati la generosità dimostrata nel rifiuto di riscatto dei prigionieri e del prezzo della galera ed è pure in contrasto con il senso e lo spirito della narrazione; né i sette anni possono inserirsi nell'accurato tessuto di date che lega gli avvenimenti nel testo di Marnavizio.

Se dall'informazione che contengono passiamo al carattere dei testi, si nota che le relazioni italiane sottolineano la devozione religiosa, mentre [K] strettamente fedele nel contenuto – a parte una minore precisione nei termini marinari – modifica decisamente il tono poiché introduce un carattere epico.

Il tono epico segna una svolta destinata ad avere i suoi frutti. Infatti è sotto questo aspetto che l'episodio è restato tenace nella memoria polacca in quanto circa due secoli dopo, nell'epoca romantica, due lunghi poemetti con echi formali di Mickiewicz sono costruiti intorno a questo evento.

Il primo di Aleksander Groza, *Marek Jakimowski*. Duma, Wilno 1856, duma storica in quattro canti che narrano brevemente la rivolta e l'amore di Marek per la bella Caterina con la quale poi il Papa, liberandola dal voto di farsi monaca, lo sposa. La vicenda in tono molto romantico, si arricchisce di due lunghi intermezzi, una duma epico-lirica su *Perepiai e Perepiatycha*, e un'altra epica *Ostatnia noc Żółkiewskiego*.

Il secondo di Hipolit Świejkowski, *Marek Jakimowski, Podolanin*, Parigi 1878, in ventun canti narra più distesamente la vicenda. Nei primi otto canti rievoca la vita di

Marek in famiglia e la sua partenza per la guerra. Il nono e il decimo sono dedicati alla battaglia di Cecora. Dall'undicesimo Marek è prigioniero sulla galera e dal dodicesimo comincia la storia della rivolta e della fuga che segue il testo della relazione e occupa altri tre canti. Il sedicesimo è dedicato al matrimonio e ai festeggiamenti in Roma, dal diciassettesimo al ventesimo si descrivono l'arrivo e i festeggiamenti a Cracovia e l'ultimo è dedicato alla partenza per una nuova guerra contro i pagani.

Della avventura di Marek si è voluto anche riconoscere un riferimento in *Pan Wołodyjowski*, in cui Muszalski racconta che lui e il suo antico nemico, fatti prigionieri dai turchi, sono riusciti a impossessarsi della galera dove erano schiavi e fuggire a Venezia. Il rapporto è abbastanza vago ma non è da escludere che Sienkiewicz abbia effettivamente avuto nella memoria la vicenda jakimowskiana nel concepire l'episodio.

Succesivamente il tema passa al patrimonio erudito, specie riguardante la storia della marina, e [K] in occasione del tricentenario è riprodotto da B. Ślaski²¹.

Per quanto l'avvenimento non sia da porre in dubbio, resta il problema se la relazione di Marnavizio, segua un genere letterario oppure no. Nel 1643 esce presso lo stesso Grignani a Roma una *Relatione della presa della Galera Capitana di Costantinopoli sotto il commando del grande Antibassà Marioli. Con la liberazione di 207. Schiaui Christiani Ruteni del Regno di Polonia, e 70. altri Christiani di diuerse Nationi. Con il racconto delle ricchezze contenute in essa. Prigionia di 40. Turchi, e 4. ricchi Mercanti Hebrei. Con l'ammazzamento di detto Antibassà, e di molti altri Turchi. In Roma. Grignani 1643*²². Anche in questo caso la vicenda ha inizio a Novembre, l'organizzatore della rivolta è un polacco della Rutenia e la galera fuggiasca segue analogo itinerario fino a Messina. Uguale è il richiamo alla provvidenza divina e la devota visita a Roma per la benedizione del Papa, lo stesso Urbano VIII, né manca l'offerta delle bandiere conquistate. C'è in più la compiaciuta descrizione delle ricchezze acquisite. Queste somiglianze però dipendono piuttosto dall'argomento che non da un modulo stilistico.

Anche i poemetti ricordati sono indipendenti l'uno dall'altro sia come struttura sia come stile e benché ispirati dalla vicenda entrambi dedicano più spazio alla costruzione romanzesca e all'esaltazione patriottica che non agli avvenimenti della originale narrazione.

La vicenda di Jakimowski è rimasta così a lungo nella memoria polacca da diventare come un mito sospeso tra storia e letteratura.

Note

¹ B. Biliński, *Memorable impresa di Marco Jakimowski*, in «Strenna dei romanisti», 41, 1980, pp. 67-91.

² Come ricorda Biliński, *op. cit.*, Marco Tomeo Marnavizio (Marco Tomko Marnavič) era nipote di Ivano Tomko Marnavič, vescovo di Bosnia (1579-1637).

³ Riprodotto in A. Grabowski, *Starożytności historyczne polskie*, Cracovia 1840, T. I, p. 470 ss. e (con lievi varianti) in B. Ślaski, *Opanowanie w roku 1627 przez Marka Jakimowskiego okrętu tureckiego*, Poznań 1927.

⁴ Estreicher, XXVII, p. 342, dà come titolo *Seehafen (Verwunderlicher) Krieg, das ist:*

warhafftige Neue Zeitung, was massen ein Polack, aber Sclaf und Ruder knecht, eine Türkische Haupt Gallere übergewältigt und mit grossem Gut und Reichthum in die Christenheit gebracht. Aus dem Welschen übersetzt im Jahre 1628. Senza luogo né editore.

⁵ «Morze», aveva già richiamato la vicenda nei numeri 1925, 12 e 1932, 11.

⁶ Analoga discordanza tra titolo e testo in [M2].

⁷ B. Biliński, *op. cit.* p. 84 ss.

⁸ K. Milewski, *Pamiętki historyczne krajowe*, Varsavia 1848, pp. 71–77.

⁹ Jerzy Pertek, *Polacy na szlakach morskich świata*, Wrocław 1957, p. 193, ripubblicato in „Wydawnictwo Poznańskie” 1981, in cui richiama anche la ricostruzione grafica delle nozze apparsa in «Lwówianin», 1840, Fasc. 1.

¹⁰ T. Dolabella [Della Bella] era stato inviato dall'Aliense [Antonio Vassilacchi] in sua vece presso Sigismondo III Vasa tra il 1596 e il maggio 1598.

¹¹ K. Zawadzki, *Gazety ulotne polskie i Polski dotyczące*, Ossolineum 1977, T. I p. 97.

¹² Cfr. il mio *Pod maską Alcyny*, Napoli 1996.

¹³ *Nuova relazione delle vittorie, ottenute da Sigismondo, re di Polonia, contro il principe Gustavo e contro i Cosacchi ribelli, eretici e confederati*. Roma Griganti, 1628. Cfr. K. Zawadzki, *op. cit.*, p. 97.

¹⁴ Vedi: 1. *Nuova e vera relazione delle vittoriose imprese di Ladislao re di Polonia contro il granduca di Masovia e gran khan di Tartaria*, Roma, Paolo Masotti, 1633; 2. *Relazione dei progressi felici di Ladislao, re di Polonia, nelle sue imprese di Masovia*, Ferrara, Gioseffo Girondi, 1633; 3. *Nuova e vera relazione delle vittoriose imprese di Ladislao re di Polonia, contro il granduca di Masovia e principe dei Tartari*, Milano, Giovanni Battista Malatesta, 1633. Cfr. K. Zawadzki, *op. cit.*, p. 120.

¹⁵ Riportata in *Akty Grodzkie*, X, 3514, è stata controllata da B. Biliński, *op. cit.*, pp. 86 ss.

¹⁶ Nello stesso vol. di *Akty Grodzkie*, al N. 3516 è riportata al 25 Febbraio, ma B. Biliński dall'indice dei Brevi di Urbano VIII indica 26 Febbraio.

¹⁷ K. Milewski, *op. cit.*, pp. 71–72.

¹⁸ E. Raczyński, *Dziennik podróży do Turcji odbytej w roku 1814*, Varsavia 1823, p. 216.

¹⁹ B. Biliński, *op. cit.*, pp. 90–91.

²⁰ Szymon Starowolski, *Insitutorum rei militaris libri VIII*, Cracovia 1640, L. V p. 310.

²¹ B. Ślaski, *op. cit.*

²² K. Zawadzki, *op. cit.* p. 120.

JOANNA WĘDRYCHOWSKA-OKOŃ

Università Statale di Milano

L'applicazione del concetto latino alla lingua slava

Non GENERE tantum sed et ORE et RE SCIPIO

L'elaborato si concentra sull'analisi del materiale lessicale e considera il materiale polacco comparato con quello indoeuropeo. Tale confronto ha condotto alla scoperta delle strategie semantiche e stilistiche usate da Maciej Kazimierz Sarbiewski nell'omelia funebre composta in onore del maresciallo Jan Stanisław Sapieha subito dopo la sua scomparsa (1635). Questa omelia è nota come *Laska marszałkowska*, titolo con cui fu pubblicata ed è l'unica opera di Sarbiewski in polacco che sia stata conservata e salvata fino ai nostri tempi¹.

Ritengo che il messaggio e l'importanza anche artistica dell'omelia derivino direttamente dal significato delle parole. Il concetto serve come centro di costruzione, come movente centrale, ma è il materiale lessicale, con il suo significato etimologico, che è all'origine dell'espressività, ma anche del messaggio e delle idee spirituali e religiose.

Maciej Kazimierz Sarbiewski opera come lo scienziato linguista contemporaneo che, conoscendo le lingue europee, sia quelle classiche che quelle moderne, riesce a notare e osservare le radici indoeuropee comuni, si interessa di etimologia, di linguistica teorica e di filosofia del linguaggio. Si nota che Sarbiewski non era il solo a provare questo tipo di interessi; il suo professore, Konstanty Szyrwid, infatti, era solito commentare la Bibbia spiegando parola per parola, applicando il metodo dell'allegoresi e proponendo le varie tipologie delle parole. Entrambi in sostanza si basavano sulle opere dei Padri della Chiesa (non solo latini ma anche greci)².

Per conoscere e seguire il meccanismo della creazione, per far vedere la costruzione della metafora *in stato nascendi*, per osservare la tecnica creativa di Sarbiewski è necessario analizzare gli argomenti e i predicati dal punto di vista del contenuto semantico e della valorizzazione al fine di individuare il carattere essenziale. Si procede quindi all'esame di quanto segue:

1. L'analisi dei sinonimi della parola *LASKA* nella lingua polacca ai tempi di Sarbiewski;
2. L'analisi dei predicati legati al concetto di „appoggio”, pol. „PODPORA” nell'opera;
3. L'analisi dei predicati legati al concetto di „appoggio” e l'analisi dei generi delle contrapposizioni semantiche insieme alla valutazione nell'opera;

4. L'analisi semantica della parola LASKA nel polacco dei secoli XVI – XVII;
5. L'analisi semantica delle parole latine *VIRGO* e *SCIPIO*;
6. L'analisi dell'etimologia e delle radici preindoeuropee.

2.0. LASKA (bastone, verga) diventa la parola-chiave nell'opera ed è importante ricordare che nella realtà storica della Polonia del XVII sec. rappresentava l'attributo della dignità e dell'ufficio, il simbolo del potere di maresciallo. Dopo la morte di un maresciallo, durante la cerimonia funebre, questo bastone veniva distrutto, ma la LASKA serviva soprattutto come appoggio, nella sua destinazione pratica primaria, proprio come una barra, una stanga, un bastone, una mazza per sorreggersi o come quella usata dai pastori per condurre il bestiame e incitarlo, come una bacchetta ecc.

Nel testo vengono usate tante parole sinonimiche, tra cui veri e propri sinonimi: *berło, buława, buzdycan, kij, kostur, oszczep, palcat, palka, pastoral, pieczęć, różdżka, trojzqb*, (rispettivamente: scettro, mazza (clava), bastone, giavellotto, randello, pastorale, sigillo, verga (bacchetta), tridente e nomi (denominazioni) di armi, tra cui *rapier, szabla* (rispettivamente: spadone, sciabola).

„PODPORA” (appoggio) rappresenta il concetto più importante dell'opera e attraverso il campo semantico che ricopre attrae non solo i sinonimi della parola LASKA e le parole che vengono da LASKA, ma anche parole che hanno collegamento meno diretto con LASKA „PODPORA”, come per esempio DRZEWO, albero con frutti, le sue parti, l'albero con la sua vitalità, capacità di fiorire e produrre frutti, l'albero i cui rami possono rinascere da soli.

DOM, edificio, è il secondo grande concetto. Può significare anche regno terrestre, e viene paragonato a un albero. I rami come i bastoni diventano pilastri e colonne. I fiori che formano le chiome degli alberi diventano capitelli. L'albero intero invece, con la sua ombra, copre e protegge. LASKA, bastone, che „discende” dal ramo sembra essere l'elemento di giunzione tra il mondo creato e quello costruito.

2.1. Ecco l'elenco del lessico elementare che fa parte del campo semantico „PODPORA” (appoggio) nel senso letterale e metaforico.

BATOG (frusta, staffile)	GEŚLE (gusla)
BERŁO (scettro)	HARMONIA (armonia)
BÓG (Dio)	KAPITEL (capitello)
BULAWA (mazza, clava)	KIJ (bastone)
BUZDYGAN (clava)	KOLUMNA (colonna)
CYTRA (cetra)	KOPIA (lancia)
CHRUST (frasche secche)	MIOTŁA (scopa)
CHRUŚCINA (frasche secche)	OSZCZEP (giavellotto)
DĄBROWA (querceto)	OWOCE (frutta)
DRZEWO (albero)	PALKA (bastone)
FILAR (pilastro)	PASTORAŁ (pastorale)
FUNDAMENT (fondamento)	PATYK (stecco)
GAŁĄZKA (rametto)	PAKOWIE (boccioli)
GAŁĄŻ (ramo)	PIECZEŃ (sigillo)

KORZEŃ (radice)	MIARA TRZCINIANA (misura di canna)
KOSTUR (bastone)	MIECZ (spada)
KRESKA (tratto)	RÓZGA (verga)
KRZYŻOWE DRZEWO Z WĘŻEM (legno della Croce con serpente)	RÓŻDŹKA (bacchetta, verga)
KWIAT (fiore)	SŁOWO (parola)
KWIECIE POLNE (fiori campestri)	SZABLA (sciabola)
LASECZKA (bastoncino)	ŚCIEŻEJE (porta)
LASKA (bastone)	ŚWIDWA (cespugli)
LASKA AARONA (bastone di Aaron)	ŚCIANY (pareti)
LASKA CHLEBA (bastone del pane)	TRÓJZĄB (tridente)
LASKA ESKULAPA (bastone di Esculapio)	PRĘCIK (perica, stecca)
LASKA MERKUREGO (bastone di Mercurio)	PRĘT (perica)
LASKA MOJŻESZA (bastone di Mosè)	RAPIER (spada)
LASKA OKA (bastone dell'Occhio)	REGIMENT (reggimento)
LASKA UST (bastone della bocca)	TYKA (palo)
LASKA ŻELAZNA (bastone di ferro)	WIĆ (verga)
LATOROŚL (rampollo)	WINNA MACICA (vite)
LUTNIA (liuto)	ZBAWICIEL (Salvatore)

Il materiale non si presenta come omogeneo dal punto di vista del significato e per il grado di genericità delle parole. Nonostante questo può essere suddiviso in 5 gruppi:

1. I nomi degli oggetti che servono per mantenere l'equilibrio, come appoggio, sono diventati in seguito simboli di potere: *berło, buława, buzdycan, laska, pastorał, pieczęć, tyka, kostur*;

2. Anche i nomi degli oggetti usati per percuotere, battere e i nomi delle armi sono diventati in seguito i simboli del potere: *batog, chrust, kij, kopia, miotła, oszczep, palcat, palka, patyk, rapier, różga, szabla*.

3. Gli elementi vegetali, i nomi delle piante o le loro parti: *chrust, dąbrowa, gałąź, kwiat, latorośl, owoce, patyk, pąkowie, świdwa*.

4. L'edificio e le sue parti: *fundament, filar, kapitel, kolumna, szyp, sciana, ścieżeje, zawiasy*;

5. I nomi degli strumenti musicali: *cytra, gęśle, lutnia*;

6. Le espressioni metaforiche e le espressioni che appartengono alla tradizione cristiana e antica: *Bóg, Krzyżowe drzewo z wężem, laska Aarona, laska chleba, laska Eskulapa, laska Mojżesza, laska ust, słowo, laska żelazna, Zbawiciel*.

A questi gruppi sono legati per associazione i seguenti concetti astratti:

OSTOJA (sostegno, baluardo) *MOC* (forza, potenza), *BÓL* (dolore, sofferenza), *ŻYCIE* (vita), *HARMONIA* (armonia).

3.0 L'analisi dei predicati.

Qui di seguito indicherò in linea generale l'attribuzione dei predicati ai concetti di *laska, drzewo, dom*. A tal fine è necessario citare i contrari delle parole rilevati nell'omelia.

LASKA, czyli *PODPORA*, (virga cioè l'appoggio) *kiedy się coś chwieje, kiedy spróchniało – podpira, kiedy się chwieje – zadzierżywa; kiedy upada – podnosi, kiedy zapada – winduje, kiedy obala – nachyla się, łamie, kruszy się – wspiera, gruntuje, utwierdza.*

LASKA, czyli *MOC ożywiająca* (virga cioè la forza della vita) *slabe – wzmacnia, złamane – spaja, rozrzucone – wiąże, skruszone – zbiera, rozwalone – odbudowuje, głodnych – karmi, spragnionych – poi.*

LASKA, czyli *SŁOWO*, (virga cioè la parola) *proste, rogowe – zmienia w złoto, chropowate, szorstkie – w gładkie; twarde miękczy, sztywne ugina, zawija, zakręca i zaokrągla; zgiełk zamienia w układ i zgodę.*

DRZEWO – zielone, żywe, kwitnące, wydaje owoce, podtrzymuje, daje ożywczy cień, jest mocne, twarde, pełne, nieprzelamane, – nie zaś zwiędłe, uschnięte, znikome i marne, obumarłe, czczone, podgrybane, słabe i kruche jak żdźbło, puste jak trzcina.

DOM – stoi na gruncie ziemnym i fundamencie, jak na korzeniu, wsparty na kolumnach i filarach, osłonięty ścianami, lecz wali się, nachyla, upada na skażonych fundamentach.

La presenza di predicati opposti tra loro serve a creare un dinamismo, un continuo movimento dall'alto verso il basso in direzione della morte e dell'annientamento. Con il sostegno si tenta di salvare il mondo, ma solo la Fede (*WIARA*), il Sacrificio sulla Croce (*OFIARA KRZYŻA*) e la Risurrezione (*ZMARTWYCHWSTANIE*) possono invertire la distruzione della morte.

La valorizzazione delle direzioni e delle dimensioni diventa una cosa relativa. Il Bene (*DOBRO*) è alto e in alto, il Male (*ZŁO*) esiste in basso e nel movimento verso il basso.

Il Bene è dritto, duro e inflessibile ma secondo la nota ambivalenza dei simboli può anche essere al contrario. Come il serpente con i suoi attributi naturali, come l'astuzia e la flessibilità che diventano valori quando si riferiscono all'eloquenza (*LASKA UST* – bastone della bocca) specialmente quella del maresciallo Jan Stanisław Sapieha. Sarbiewski costruisce così il percorso del pensiero: *LASKA – KADUCEUSZ – LASKA ESKULAPA – LASKA MOJŻESZA – WĄŻ – ORATOR – WYMOWA – SŁOWO* (rispettivamente: bastone – caducèo – bastone di Esculapio – bastone di Mosè – serpente – oratore – eloquenza – parola). Alla fine di questo percorso c'è la Parola – Verbo – il Serpente che con la sua dolcezza e flessibilità ammorbidisce la resistenza degli ascoltatori, vince la loro semplicità con la colta saggezza³.

La parola polacca *LASKA*, le latine *VIRGA* e *SCIPIO* nascondono i semi comuni che hanno permesso a Sarbiewski di costruire la forma letteraria così raffinata ispirata alla logica classica.

LASKA = VIRGA VIRGA = SCIPIO SCIPIO = LASKA LASKA = Maresciallo

RE = LASKA GENERE = LASKA SCIPIO = LASKA

cioè il Maresciallo scomparso era Non GENERE tantum

sed e ORE e RE SCIPIO

Per concludere: bisognava costruire i relativi campi semantici e lessicali che appartengono rispettivamente a *LASKA* come parte d'albero cioè regno terrestre (anche lo stato), per passare a lat. *GENERE*: come l'eloquenza cui si riferisce *LASKA UST* per arrivare a lat. *ORE*; come l'opera cui si riferisce *LASKA ŻELAZA*.

In conclusione: LASKA, nel suo senso più diffuso rimanda alla parola SCIPIO, nome proprio che contiene anche il significato di PODPORA (= appoggio).

La parola polacca LASKA è definita nel Dizionario del XVI sec.⁴ come bastone, pertica, stanga specialmente per appoggiarsi; nota come simbolo di potere e dignità può riferirsi anche agli altri oggetti di forma somigliante. Proviene dal protoslavo **lěska* che significa „la pertica del nocciolo”. Questa parola si stabilizzò nella tradizione della traduzione biblica come equivalente del lat. *VIRGA*. Prima del XVI sec. esistono solo due equivalenti: 1. „bastone, stecca” e 2. il simbolo del potere, il bastone del giudice⁵. Dal XVI secolo in poi si può osservare un enorme sviluppo dei significati causato dall'evoluzione della lingua letteraria polacca e dalle numerose traduzioni bibliche e ispirate alla Bibbia. A parte i significati già elencati i più usati sono il bastone del pastore, il bastone del pellegrino, la bacchetta magica. La parola polacca LASKA si presenta molto spesso accompagnata alle serie: per esempio *kij albo laska, różga albo laska, laska albo żerdź, jabłko i laska, miecz i laska, sceptrum to jest laska, miara albo laska, laska albo pręt, laska, palcat*. I sinonimi nel polacco del XVI sec. erano: *kij, pałka, różga, tycz, żerdź, kostur, palica, pręt, palcat, scepter, berło, miara*. È evidente che la parola LASKA non bastava per esprimere tutta la varietà dei significati con le connotazioni culturali e religiose.

3.1. Come detto sopra, la parola LASKA e il significato „PODPORA” (appoggio) sono fondamentali nel testo dell'omelia. Proviamo a soffermarci sui loro equivalenti latini.

La parola latina *VIRGA* è stata riportata da Sarbiewski tante volte nelle citazioni bibliche e dei Padri della Chiesa, nelle digressioni e definizioni filologiche. L'equivalente latino del significato PODPORA è *SCIPIO* che è inserito nel nome proprio Scipio che diventa il concetto centrale dell'omelia:

NON GENERE TANTUM SED ET ORE ET RE SCIPIO

I significati della parola *virga* nel latino classico contengono tutti i sinonimi trovati nel testo di Sarbiewski.⁶

3.2. L'etimologia

Lat. *virga* similmente al verbo lat. *vireo, virere* „diventare verde”, lat. *virgo* „vergine” provengono dalla radice indoeuropea:

1. ŪEIS- „germogliare, crescere”, lat. *vireo, -ere, viridis*, lit. *veisti*, „moltiplicare”, *veishus, vishus* „fruttare”;
2. ŪEIS- „girare, serpeggiare”; „tremare, rabbrivire”, „viscere, budella”.
3. ŪEIS- „scolare, scorrere” (di veleno).

La parola latina *scipio, -onis* deriva dal greco (gr. *skipon*) che significa:

1. bastone, mazza;
2. palo. Presente anche come soprannome romano.

Viene dalle radici *ĶEIPO, ŖOIPO-*, dal *skeipo-*. Significa: *pertica, palo* di legno o di pietra⁷.

Da tutto il materiale appena citato risulta che i significati utilizzati da Sarbiewski, descritti in polacco con i sinonimi, le metafore, le usanze poetiche – trovano conferma nei prototipi latini.

La parola *VIRGA* contiene l'elemento della vita, della rinascita, della potenza e intangibilità. La parola *SCIPIO* – l'appoggio, il sostegno, la base, il fondamento, la roccia.

Il concetto dell'omelia polacca è basato sul significato e sul gioco delle parole latine, ma se tale gioco risulta chiaro in latino, in polacco non lo è più.

4.0. Conclusione

In questo modo abbiamo potuto capire finalmente il mistero della *LASKA* – del potere – del sostegno del mondo terrestre, dello stato e della Chiesa grazie alla fiducia nella Risurrezione e redenzione per il sacrificio della Croce.

Maciej Kazimierz Sarbiewski, eccellente poeta e filologo colto ha oltrepassato il confine tra la poesia e la retorica secondo la regola: Tutto ciò che è stato creato da Dio ha il suo significato. Bisogna solo scoprirlo.

Il simbolismo di *LASKA* come segno della forza sempre attiva viene dall'albero santo. *LASKA*, *BERŁO*, *RÓZGA* e gli altri sinonimi hanno la capacità di condurre, di sostenere ma anche di punire. La *LASKA* appare col serpente quando si parla della *LASKA* di Mercurio, di Esculapio sia come *LASKA UST* (della bocca) e come *LASKA* (della Croce) secondo l'ambivalenza dei simboli. Il poeta costruisce un campo semantico poetico personale per la parola *SCIPIO*, cioè, „appoggio”, introducendo parole che, tramite il loro valore semantico, riconducono al significato di „CROCE” contenuto nella parola *LASKA*⁸.

Note

¹ M. K. Sarbiewski, *Laska marszałkowska na pogrzebie Jaśnie Wielmożnego Pana... Jana Stanisława Sapiehi (!) marszałka wielkiego W: X. L., stonimskiego... starosty, w Wilnie w kościele S. Michała Panien zakonnych S. Klary... Vilnae*, Typis Acad. Soc. Iesu (dopo il 21.VII.1635), Biblioteka Czartoryskich.

² J. Piechnik SJ, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, Vol. II: *Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 1600–1655*, Roma 1983, pag. 139–140.; J. Okoń, *Staropolszczyzna Mickiewicza. Staropolszczyzna Miłosza. Pomiedzy sprzeciwem a dopełnieniem*, (w:) *Dawność kulturowa w literaturach słowiańskich drugiej połowy XX wieku*, Materiały konferencji naukowej, Opole 19–20 X 1993, pag. 113–114.

³ M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, trad. R. Wojnakowski, Kraków 1994, pag. 13, 274, 417; J. Okoniowa, *Przeciwstawienia kierunkowe w języku polskim*, Kraków 1994, pag. 73–75.

⁴ *Słownik polszczyzny XVI wieku*, a cura di M. R. Mayenowa, vol. XII, Wrocław 1979, pag. 25–28.

⁵ *Słownik Staropolski*, a cura di S. Urbańczyk, vol. IV, Wrocław-Warszawa-Kraków 1963–1965, pag. 5–6.

⁶ F. Bobrowski, *Słownik łacińsko-polski*, vol. 2, Warszawa 1905, pag. 1965; *Słownik łacińsko-polski*, a cura di M. Plezia, vol. 5, Warszawa 1979, pag. 625.

⁷ J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, Bern u. München 1959, pag. 1133–1134.

⁸ D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, pag. 321, 413–415, 511, 519.

Abbreviazioni

gr. – greco
lat. – latino
lit. – lituano
pol. – polacco

GUIDO FRANZINETTI
Fondazione „Luigi Einaudi”, Torino

Piemonte Italiano e Piemonte Galiziano alcune osservazioni su metafore e modelli storici

0. *Premessa.* Queste osservazioni sono di natura storica e comparativa, non linguistiche o letterarie, sull'uso dell'espressione „Piemonte” quale metafora o modello di una entità territoriale destinata a realizzare l'unità di un più ampio territorio nazionale. Per quanto riguarda l'aspetto più specificamente linguistico e letterario, si rinvia al saggio di Wojciech Jekiel, *Il Piemonte può esser dovunque?*¹.

Nella letteratura storica e letteraria il significato storico dell'espressione sembra essere stato spesso considerato ovvio e soprattutto univoco. Entrambi questi assunti sono contestabili, e si cercherà di fornire alcuni elementi storiografici a sostegno di questa tesi.

1. *Il Piemonte italiano e il Piemonte fuori d'Italia.* L'analisi dell'uso dell'espressione Piemonte come metafora e modello fuori dal contesto italiano comporta due ordini di considerazioni: *storiche e comparative*. La considerazione storica è che l'uso (e l'accettazione) di questa metafora implicava una generale accettazione e riconoscimento del Piemonte nella realizzazione di uno Stato unitario italiano. Ebbene, prima della guerra del 1859 la realizzazione di questo Stato unitario era un dato tutt'altro che pacifico agli occhi dell'opinione pubblica europea (a cominciare da quella estereuropea). Se si vuole evitare un atteggiamento teleologico e storicamente anacronistico, è bene tener presente questo dato; se è per questo, anche dopo il 1859 la scelta del Piemonte come metafora e modello non era affatto scontata.

In effetti la storia dei movimenti nazionali della seconda metà del XIX secolo deve essere ricondotta a tre fasi: la prima, dal 1848 alla guerra austro-francese del 1859; la seconda, dal 1859 al congresso di Berlino del 1878; la terza, dal 1878 alla pace di Versailles del 1918. La scelta del modello del Piemonte assumeva significati *radicalmente* diversi a seconda della fase in cui fu adottata.

Nella *prima* fase il modello era indice di un certo grado di radicalismo politico (questo valeva soprattutto per gli intellettuali dell'area tedesca). Nella *seconda* fase il modello piemontese divenne già più compatibile con un atteggiamento politicamente moderato; ed è proprio in *questa* fase che la metafora appare nel contesto galiziano. Dopo il 1859 l'Austria si avviò, nello spazio di pochi anni, a diventare una monarchia costituzionale in senso stretto, fatto che costituisce la premessa storica dell'*Ausgleich* austro-ungherese del 1867 e del contestuale compromesso austro-polacco, che rimase

in vigore sino alla fine della monarchia². Nella *terza* fase la scelta della metafora piemontese torna ad avere una carica molto più radicale, riflettendo la generale radicalizzazione di tutti i movimenti nazionali in Europa.

La scelta di metafore e modelli costituisce sempre una proiezione di aspirazioni politiche. Nell'Europa ottocentesca poteva anche costituire un puro e semplice sotterfugio, come avvenne nel caso degli scritti del giornalista Karel Havlíček, che utilizzò a lungo il movimento nazionale irlandese come metafora per parlare, in realtà, della causa nazionale ceca³. L'uso dell'Irlanda come metafora fu in realtà relativamente raro nell'Europa ottocentesca, per diversi ordini di motivi, non ultimo il fatto che si trattava di un modello il cui esito appariva incerto⁴.

Il modello di movimento nazionale più influente in Europa (perlomeno nella *prima* delle tre fasi) non fu certamente quello piemontese. E' molto probabile che sia stato invece il movimento nazionale belga, che presentava numerose attrattive. Innanzi tutto si trattava di un movimento nazionale *realizzato*, già a partire dal 1830. Ad esempio, esso ebbe una influenza significativa sul *Vormärz* nell'area tedesca⁵. Esercitò anche una qualche influenza per il semplice fatto di essere sede di emigrati politici da altre aree europee, a cominciare da quella italiana e da quella polacca⁶. Più generalmente, il modello costituzionale belga costituì un modello in tutta l'Europa sudorientale⁷. Il Belgio costituiva, dopotutto, la prima rottura efficace dell'ordinamento internazionale in Europa sancito dal Congresso di Vienna del 1815. Gli stessi eventi del 1848-49 costituirono, dal punto di vista delle *grandi nazionalità*, un colossale fallimento; dal punto di vista dei *piccoli stati* (e di riflesso delle *piccole nazionalità*) rappresentò invece un passo decisivo nel loro consolidamento come stati *costituzionali* e *nazionali* (con l'ovvia eccezione della Svizzera, che non era uno Stato nazionale in senso stretto, bensì uno Stato federale)⁸. Nel 1851 Cavour affermava: „Havvi in Europa un paese col quale noi abbiamo molta analogia, e politica, e geografica, ed anche religiosa: esso è il Belgio". E nello stesso anno aggiungeva che si trattava di „un paese che ci viene sovente, a ragione, indicato a modello, e di cui noi siamo soliti parlare con sentimento di simpatia, e dirò quasi di ammirazione"⁹.

Nella seconda fase dei movimenti nazionali (1859-1878) si assiste alla seconda ondata di creazione e al consolidamento di stati nazionali: Grecia, Romania, Italia, Germania, Serbia. Come è noto, è proprio in *questa* fase che il modello piemontese comincia ad apparire, ma esclusivamente in una prospettiva *polacca*.

Infine, nella terza fase la metafora piemontese riappare prima in Serbia¹⁰, e nuovamente in Galizia, soprattutto sul versante politico ucraino o ruteno. Un interessante ricorso a una metafora *irlandese*, piuttosto che *piemontese*, è reperibile in una osservazione di Franciszek Bujak nel suo libro sulla Galizia: „Le nostre prospettive nella Galizia orientale sono sfavorevoli. Il destino della nazionalità inglese in Irlanda, dei tedeschi nelle terre boeme, e il probabile destino futuro della nazionalità tedesca nell'Alta Slesia, giungono di cattivo auspicio"¹¹.

Anche in questa fase, l'immagine piemontese non era l'unica disponibile o proponibile: per i populisti bulgari la Danimarca (a torto o ragione) sembrava un modello più rilevante¹²; tra i nazionalisti irlandesi all'inizio del secolo l'Ungheria dell'età dualista sembrava rappresentare una prospettiva promettente¹³; per gli stessi

ungheresi, invece, il modello era quello del parlamentarismo britannico. La versione serba del modello piemontese rappresentava quindi una scelta molto consapevole, ben differenziata rispetto a questa ampia gamma di modelli alternativi. Si trattava di un modello di Stato forte per una nazione forte: „La Serbia non può essere un Piemonte se non dispone di un esercito sempre pronto...Dobbiamo incominciare a coltivare il culto dello Stato. Senza questo culto la Serbia non si può sentire come un Piemonte...La Serbia deve al più presto diventare il Piemonte del popolo serbo. Perché lo diventi, bisogna cambiare il governo”¹⁴.

2. *Piemonte galiziano: polacco o ucraino.* Non è necessario in questa sede effettuare una rassegna della ripresa degli studi sulla Galizia nel corso di quest'ultimo dopoguerra¹⁵. E' forse invece utile ricordare e sottolineare i termini essenziali del compromesso austro-polacco (che, beninteso, coinvolgeva sul versante polacco solo l'élite conservatrice che governò la Galizia per tutta l'età dualista). L'intesa che Goluchowski riuscì ad ottenere garantiva la creazione di una burocrazia polacca per l'intera provincia della Galizia e il definitivo riconoscimento della lingua polacca come lingua ufficiale. All'occorrenza, il personale burocratico non polacco presente in Galizia (spesso composto di cèchi culturalmente germanizzati) fu sostituito con personale culturalmente polacco. Nel governo centrale fu sempre presente un ministro polacco, specificamente designato per la tutela degli interessi della Galizia, cui si affiancava una quota galiziana della burocrazia centrale della monarchia. Queste premesse, congiunte alla maggiore autonomia concessa da Vienna alla dieta provinciale (*Sejm Krajowy*), permisero la creazione di una struttura giuridica sostanzialmente autonoma, e lo sviluppo di una classe politica polacca. Nella monarchia asburgica solo l'Ungheria godeva di un grado di autonomia superiore a quello della Galizia.

Era ben comprensibile che l'autonomia galiziana nel quadro austriaco fosse vista da parte polacca come un bene da preservare gelosamente. Sottolineare le potenzialità della Galizia come possibile „Piemonte” dei polacchi era quindi inopportuno dal punto di vista dei conservatori galiziani; al massimo poteva essere utilizzato discretamente, sotto voce, come argomentazione per tenere a bada le tendenze più radicali nel campo polacco¹⁶. Furono piuttosto le forze politiche più radicali (come i liberali) a ricorrere più apertamente all'immagine della Galizia come „Piemonte polacco”¹⁷. E' anche possibile che in realtà l'uso dell'immagine del „Piemonte polacco” non sia stato favorito in parte dai timori che potevano nutrire le potenze nemiche dell'indipendenza polacca (Germania e Russia).

Anche in campo ucraino fu presente il modello piemontese. Gli studiosi di ucrainistica potranno dirci quanto fu presente questa immagine nella letteratura politica di lingua ucraina¹⁸. L'impressione che si ricava dalla letteratura secondaria è che si sia trattato di un uso tardivo, appartenente all'ultima delle tre fasi del nazionalismo ottocentesco che sono state delineate in precedenza. E' probabile che questo uso rifletta lo sviluppo tardivo del movimento nazionale ucraino in Galizia orientale, e le stesse divisioni all'interno del campo ucraino tra vecchi e giovani ruteni. (Un „moscofilo” non avrebbe mai pensato di ricorrere al modello del Piemonte per descrivere le aspirazioni ucraine o rutene.) A differenza di quanto avveniva nel caso polacco, inoltre, la potenza più ostile ad una indipendenza ucraina, la Russia, non era incline

a sottolineare i timori di un „Piemonte ucraino”, quanto piuttosto a negare l'esistenza *tout court* di una nazione ucraina. In altre parole, è probabile che la differenza di statuto internazionale della nazionalità polacca (che, oltre ad essere una „nazione storica”, era anche riconosciuta in qualche forma al Congresso di Vienna) rispetto a quella ucraina influisse sulla propensione a ricorrere al modello piemontese. Come ha dimostrato David Saunders nei suoi recenti studi, la domanda che i burocrati zaristi si ponevano rispetto agli ucraini era se fossero l'equivalente dei *provenzali* oppure dei *bretoni* (se era valida la prima ipotesi, non era un grosso problema, se invece era valida la seconda, un problema c'era)¹⁹. Il pericolo di un modello piemontese era più remoto.

Detto ciò, è probabile che il Piemonte come modello sia stato più rilevante per il movimento nazionale ucraino che non per quello polacco. Dopotutto, i polacchi avevano già conseguito risultati più che rispettabili nell'ambito dell'autonomia provinciale; insistere sulle potenzialità di un modello piemontese poteva essere politicamente rischioso. Gli ucraini avevano invece margini di manovra molto più ristretti; malgrado i timori nel campo polacco che Vienna giocasse la „carta ucraina”, è improbabile che a Vienna questa opzione sia stata mai presa seriamente in considerazione. L'intesa austro-polacca era troppo importante, istituzionalmente e politicamente, perché le velleità di singoli potessero metterla in pericolo. Quindi i politici ucraini erano costretti per motivi sia interni (la politica austriaca) sia esterni (la politica zarista) a puntare tutto sul modello piemontese. Modello che, come è noto, fu tentato senza successo dagli ucraini. (Nel periodo 1914-21 polacchi e ucraini furono oggetto delle attenzioni delle grandi potenze, con conseguenti promesse di realizzazioni di stati nazionali polacchi o ucraini; ma queste ultime tematiche esulano dall'argomento qui trattato.)

3. *Conclusioni.* Tornando però alla domanda che appare nel saggio di Jekiel, „La Galizia...fu sì o no un Piemonte?”. Se per „Piemonte” si intende un vero e proprio modello, la risposta in sede storica dovrebbe essere negativa. Ma se il Piemonte è inteso quale metafora, vale a dire se l'esperienza storica galiziana è valutata non per il ruolo *intenzionalmente* assunto dai suoi protagonisti, bensì per il ruolo oggettivamente svolto da essi nel creare e mantenere un centro culturale e politico sostanzialmente autonomo, allora questa funzione *piemontese* la Galizia l'ha svolta.

Note

¹ W. Jekiel, *Il Piemonte può esser d'ovunque? (Appunti sull'uso polacco di un termine geografico)*, in K. Jaworska (a cura di), *Omaggio a Marina Bersano Begey*, di prossima pubblicazione.

² Sui termini dell'intesa austro-polacca, cfr. J. Buszko, *The Polish Attitude Towards the Compromise*, in L. Holotík (hrsg.), *Die österreichische-ungarische Ausgleich 1867. Materialien (Referate und Diskussion) der internationalen Konferenz in Bratislava, 28.8.-1.9. 1967*, Bratislava, Slowakischen Akademie der Wissenschaften, 1971, pp. 600-607.

³ Cfr. R. W. Seton-Watson, *The Historian as a Political Force in Central Europe. An Inaugural Lecture delivered on 22 November 1922*, London, School of Slavonic Studies-King's College (University of London), 1922, p. 32.

⁴ Per il dibattito sulla questione irlandese nell'Ottocento europeo, cfr. N. Mansergh, *The Irish Question, 1840-1921*, London, Allen & Unwin, 1965 (1940).

⁵ Cfr. H. von der Dunk, *Die deutsche Vormärz und Belgien, 1830/48*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1966.

⁶ Sull'emigrazione italiana in Belgio, cfr. a titolo indicativo M. Battistini, *Esuli italiani in Belgio (1815-1861)*, Firenze, Brunotti editore, 1968.

⁷ Cfr. D. Djordjević, *Foreign Influences on Nineteenth-Century Balkan Constitutions*, in K. K. Shangriladze e E. W. Townsend (eds.), *Papers for the V. Congress of Southeast European Studies, Belgrade, September 1984*, Columbus (Ohio), Slavica Publishers for the US Committee National Committee of the AISEE, 1984, pp. 72-102, e in particolare p. 80 e la n. 57.

⁸ Devo questa osservazione al professor Michael Hurst, St John's College, Oxford.

⁹ C. Benso di Cavour, *Discorsi parlamentari*, a cura di A. Omodeo e L. Russo, Firenze, La Nuova Italia, 1933-XI e 1934-XII, vol. III, p. 146 (14 marzo 1851) e vol. IV, p. 558 (28 novembre 1851). Cfr. inoltre G. C. Buraggi et al., *Belgio e Piemonte nel Risorgimento italiano*, Torino, Chiantore-Loescher per la Società per la Storia del Risorgimento italiano, 1930.

¹⁰ Sul modello piemontese in Serbia, cfr. A. Tamborra, *Cavour e i Balcani*, Torino, Ilte, 1959, p. 145; Id., *L'idea di nazionalità e la guerra del 1914-1918*, in *Atti del XII Congresso di storia del Risorgimento Italiano* (Trento, 9-13 ottobre 1963), Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1965 p. 183; V. Dedjer, *The Road to Sarajevo*, London, MacGibbon & Kee, 1966, all'indice; L. Banjanin, *Un giornale serbo del primo Novecento: il «Pijemont»*, in «Studi piemontesi», XX (1991), pp. 405-10. (Ringrazio la dottoressa Banjanin per la sua assistenza su questi temi.) Non si è potuto consultare D. MacKenzie, *Serbian Nationalist and Military Organizations and the Piedmont Idea, 1844-1914*, in «East European Quarterly», XVI (1982), pp. 323-44 (La comparsa del modello piemontese in Serbia nel 1911 non esclude ovviamente sue precedenti comparse in periodi precedenti, soprattutto dopo il 1859.)

¹¹ „Widoki nasze na przyszłość w. G. wschodniej nie są pomyślne. Los narodowości angielskiej w Irlandyi, niemieckiej w krajach czeskich i prawdopodobny, acz w dalekiej przyszłości, los niemieckiej narodowości na Górnym Śląsku jest złą dla nas prognozą” (F. Bujak, *Galicja*, I, Lwów, H. Altenberg, 1908, p. 94).

¹² Devo questa osservazione alla professoressa D. M. Miškova, Dipartimento di storia, Università di Sofia.

¹³ Nel 1904 Arthur Griffith, capo del movimento nazionalista irlandese *Sinn Fein*, pubblicò sul «United Irishman» una serie di articoli poi raccolti sotto il titolo *The Resurrection of Hungary. A Parallel for Ireland*, Dublin, James Duffy, 1904.

¹⁴ Ljubomir Jovanović [Programma del «Pijemont»], in «Pijemont», 21 agosto 1911, cit. in Banjanin, *Un giornale serbo*, op. cit., pp. 406-407.

¹⁵ La migliore raccolta di studi recenti sulla Galizia è quella curata da A. S. Markovits e F. E. Sysyn, *Nation-building and the Politics of Nationalism. Essays on Austrian Galicia*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press for the Harvard Ukrainian Research Institute, 1982 (e in particolare gli interventi di Wereszycki, Wandycz e Rudnytsky). Per la bibliografia generale (orientata prevalentemente alla Galizia orientale) cfr. P. R. Magocsi, *Galicja: a Historical Survey and Bibliographic Guide*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press for the Ukrainian Research Institute, 1983. Un aggiornamento bibliografico sui diversi aspetti della storia galiziana è presente nei volumi pubblicati sotto il titolo *Galicja i jej dziedzictwo*, Rzeszów, WSP, 1994 e sgg.. La migliore introduzione generale all'età delle spartizioni rimane quella di P. S. Wandycz, *The lands of partitioned Poland, 1795-1918*, Seattle, University of Washington Press, 1974 [trad. polacca, *Pod zaborami. Ziemia Rzeczypospolitej w latach 1795-1918*, Warszawa, PIW, 1994].

¹⁶ Per diverse esemplificazioni dell'uso del Piemonte come metafora politica tra i polacchi della Galizia, si rinvia a Jekiel, *Il Piemonte può esser dovunque?*, op. cit.

¹⁷ Sui liberali galiziani, cfr. il recente libro di Maciej Janowski, *Inteligencja wobec wyzwań nowoczesności. Dylematy ideowe polskiej demokracji liberalnej w Galicji*, (Warszawa, PWN per IH PAN 1995).

¹⁸ Per la bibliografia ucraina su queste tematiche, cfr. Magocsi, *Galicia, op. cit.*, pp. 128–36. Per una discussione della tematica „piemontese” in Hruševski, cfr. T. M. Prymak, *Mykhailo, Hrushevsky. The Politics of National Culture*, Toronto, University of Toronto Press, 1987, cap. 3 („Galician Piedmont, 1897–1905”), pp. 45–69. Ringrazio il dottor Luca Calvi per alcune indicazioni sull'argomento.

¹⁹ D. Saunders, *The Ukrainians in the Russian Empire*, in «International History Review», 1993, *Russia's Ukrainian Policy (1847–1905): a Demographic Approach*, in «European History Quarterly» XXV (1995), pp. 181–208, e la sua relazione al Congresso dell'Associazione internazionale per gli studi slavi ed esteuropei, Varsavia, agosto 1995.

GIOVANNA TOMASSUCCI

Università di Genova

Polonia e Russia tra Slavismo Polacco e catastrofismo nelle *Lettres slaves* di Krystyn Ostrowski

Nella Grande Emigrazione il nome di Krystyn Ostrowski (1811-1881)¹ è certamente oggi più noto per la sua attività di traduttore e divulgatore della letteratura polacca in Francia che per la sua pur intensa attività pubblicistica, condotta, in francese e in polacco, per oltre un quarantennio, dal suo arrivo in Francia, dopo il fallimento dell'insurrezione di Novembre, al 1876. Autore di testi satirici, liriche e inni in polacco e di drammi in francese, disinvolto traduttore di Dante, Shakespeare², T. Moore, Balzac, Delavigne, De Vigny, l'esule conobbe una certa notorietà in Francia e in Italia, dove negli anni settanta furono tradotti e messi in scena alcuni suoi testi (nel '77 fu nominato membro dell'Accademia „Raffaello" di Urbino). Di notevole peso fu la sua attività di traduzione delle opere di Mickiewicz³, di cui fu sostenitore sulla stampa francese, malgrado certiloro dissensi, e di cui cercò di promuovere la conoscenza in Francia e tra i circoli dell'emigrazione democratica europea⁴.

Quasi del tutto caduti nell'oblio sono oggi invece sia i suoi *Ecrits et discours politiques* (1841-1848) (1848), sia le *Lettres slaves*, che pure ebbero quattro edizioni dal 1853. Si tratta di discorsi politici e articoli dedicati alla cultura polacca ed alla politica internazionale che l'esule aveva precedentemente pubblicato su organi di stampa prestigiosi, quali «Le Siècle», «Le National», «La Revue du Nord», «Le journal des débats», «La Constitution» fin dalla metà degli anni trenta. Scritti appunto in forma di lettere, questi testi testimoniano la ricca rete di contatti che Ostrowski aveva instaurato durante il suo soggiorno in Occidente, dai poeti P. J. Béranger, C. Nodier (cui dedicherà una sua parziale traduzione dell'*Osman* di Ivan Gundulić)⁵, C. Delavigne a Michelet, Lamartine e Lamennais, dal ministro dell'istruzione pubblica N. A. Salvandy agli esuli russi N. I. Sazonov⁶, F. G. Golovin⁷ e Bakunin⁸. A questo si deve aggiungere la diffusione che le *Letters slaves* ebbero non solo in Francia: ricordiamo ad esempio il Mazzini, che nel '57 volle adottare lo stesso titolo per una serie di articoli sulla questione slava⁹, Cattaneo¹⁰ e Hecsen¹¹.

I temi trattati nelle *Letters slaves* riguardavano infatti la questione polacca all'indomani del '48, in particolare sullo sfondo delle crisi d'Oriente e della creazione di un'asse anglofrancese. In quel periodo, come è noto, prestigiosi membri della Grande Emigrazione riponevano le speranze in un fattivo intervento delle potenze occidentali

contro la Russia, dando vita a svariati progetti di legioni che potessero contribuire all'attacco contro l'Impero zarista dal mar Nero o addirittura da nordovest. Va ricordato inoltre che, come altri suoi compatrioti, Ostrowski riponeva particolari speranze in Napoleone III e in uomini della sua cerchia, come il conte Waleski. Altri articoli risalgono invece al '48, dopo il breve soggiorno dell'esule a Berlino e Cracovia: sono appelli ai tedeschi sulla necessità di ristabilire la Polonia, proteste contro il bombardamento austriaco di Cracovia e l'intervento russo in Ungheria. In tutti questi testi la questione slava è al centro, come del resto anticipato dal titolo: non si tratta solo del futuro degli slavi del sud, che Ostrowski vorrebbe emancipare senza il pericoloso abbraccio dei russi, ma anche di quelli che appartenevano un tempo ai territori della *Rzeczpospolita*, ucraini e bielorusi, che lo scrittore considera, con audace ottimismo, dei potenziali alleati di movimento di liberazione guidato dalla Polonia.

Sono temi questi, come è noto, assai dibattuti nell'Europa del tempo (basti pensare a Mazzini, che su questo piano fu fortemente influenzato dalle concezioni dei suoi collaboratori polacchi) e su cui l'attenzione degli studiosi si è andata focalizzando negli ultimi decenni. Appare quindi strana la scarsa conoscenza di questo protagonista dello „slavismo” di marca polacca, che fu tra i fondatori di una „Società per la Liberazione dei Popoli Slavi” (1848) e venne ritenuto un esperto in materia, tanto da venir proposto per la candidatura alla cattedra di Letteratura slava al Collège de France nel 1840 e nel 1844¹². Del resto anche le *Lettres slaves* dedicano ampio spazio alla questione slava e alla „disputa” tra Polonia e Russia, individuando un antagonismo radicale non solo d'ordine politico, ma culturale, ideale e religioso, come se agli occhi dell'Occidente l'identità di un paese dovesse dipendere dalla denigrazione dell'altro. Proprio su questo aspetto, un aspetto a mio parere di fondamentale importanza per la cultura polacca successiva, si concentrerà la mia attenzione.

Ostrowski rispondeva evidentemente a una necessità politica, ancor prima che ideologica, di contrapporsi alla Russia, insistendo sui tradizionali legami del suo paese con la Francia e sull'opportunità di ricostituire uno stato di provata vocazione occidentale ai confini dell'impero zarista. Vale la pena di ricordare che in Francia non mancavano degli orientamenti che vedevano l'ex Repubblica nobiliare come un'anacronistica forma del passato, un vero e proprio cadavere di nazione; mentre consideravano l'impero di Nicola come l'erede della grandezza di Pietro e di Caterina. Questo scomodo confronto con il potente vicino aveva del resto posto dei problemi ai polacchi nei confronti degli occidentali fin dalla fine del Settecento: già nel 1790 Staszic aveva provocatoriamente ricordato come „wszystkie Europy narody Polskę mają za kraj barbarzyństwa, a Moskwę za kraj ludzkości i rządu”¹³. Si trattava quindi di rovesciare contro la Russia le accuse di barbarie, accentuando l'identità europea del paese cattolico: una strada possibile, scelta da Ostrowski e altri rappresentanti dell'emigrazione, era quella legata a un'ideologia del passato, ma di provato successo: quella di antemurale dell'Europa cristiana.

Un simile orientamento potrà apparire paradossale a prima vista in una raccolta in cui si esorta continuamente l'occidente democratico a schierarsi in difesa del gran malato d'oriente, il nemico di ieri della Polonia (come in vari scritti avrebbe ricordato Mazzini, anche lui facendo appello, ma con obiettivi opposti, al mito dell'antemurale).

In realtà il paradosso nasce dal fatto che nel romanticismo polacco, soprattutto dopo l'insurrezione di novembre, il dibattito sulla questione slava porta alcuni autori a opporre in un dualismo radicale Polonia e Russia, ponendo l'accento sul ruolo positivo avuto dal cattolicesimo nei confronti della cultura e dell'ideologia slava nei secoli. Nomi prestigiosi come Lelewel e Mickiewicz avevano contrapposto infatti i due paesi come rappresentanti di due diversi principi all'interno della famiglia slava¹⁴. Ostrowski quindi non fa che innestare sulla questione slava l'antico mito di origine quattrocentesca dell'antemurale, convinto evidentemente che esso parli in maniera più persuasiva agli occidentali. Si trattava infatti di convincerli della reale capacità di una Polonia risorta di ostacolare le mire espansionistiche della Russia, facendo leva sulla forza di tutti gli slavi privi della libertà, da quelli dei Balcani a quelli dell'impero asburgico, fino agli stessi sudditi di rito greco-uniate dell'impero zarista. L'autore rappresenta la Russia in maniera non dissimile da Mickiewicz nella *Droga do Rosji* (Viaggio verso la Russia) negli *Avi*: è una landa desolata e inospitale, coperta dai ghiacci. Secondo le sue tesi la sua forza è tuttavia solo apparente: essa non è altro che „un gigante dai piedi d'argilla” (immagine coniata da Diderot e comunque cara alla pubblicistica settecentesca all'epoca delle spartizioni)¹⁵, uno spettro minaccioso – quasi un'immagine di sapore shakesperiano – pronto però a dissolversi appena toccato (*Au Comité polonais* 1842, LS 115). A dimostrarlo basta l'insurrezione polacca del 1830 che ne ha evidenziato la vulnerabilità. Lo zar stesso, dispotico e per di più di schiatta germanica (Ostrowski dedica ampio spazio alla dimostrazione dell'estraneità dei Romanov alla storia russa e slava) è l'oggetto „de la haine profonde (...) de la part des Russes eux mêmes” (*Décadence de la Russie*, 1853, LS 193): si trova a capo di uno stato barbaro, mostruoso, anomalo, da cui tutti anelano di liberarsi, pronti ad applaudire chi lo avrebbe destituito (LS 197). L'impero di tutte le Russie non è quindi che un'invenzione della propaganda zarista, le regioni europee di cui pretende di esser costituito hanno una propria storia, ancor viva tra le loro popolazioni: molte infatti (la Russia Rossa, la Bianca, la Nera o la Piccola Russia) o sono appartenute per secoli alla Polonia o sono rimaste sotto il suo salutare influsso (ad es. la Piccola Russia dei Cosacchi): si può quindi parlare di due differenti Russie: una moscovita (la Moscovia di un tempo) ed una polacca, che si contrappone alla prima per le sue secolari vocazioni democratiche e il suo anelito alla libertà (LS 178–179 e passim).

Se si prende in considerazione che tra le ricette proposte da Ostrowski per gli slavi orientali c'era l'adesione al rito greco-uniate e l'introduzione dell'alfabeto latino, si potranno certamente definire le sue considerazioni come fantasie tipiche di certa megalomania polacca (ricordiamo come Šafarik avesse chiamato la visione mistica del mondo slavo di Mickiewicz – uomo di ben altre proposte e levatura di Ostrowski – *somnia Mickiewiczii*)¹⁶. Del resto anche in Francia le *Letters slaves* erano state accolte con cortese scetticismo¹⁷. Bisogna tuttavia ricordare come nei suoi scritti il pubblicista e poeta polacco mirasse a rafforzare il potenziale ruolo egemone della Polonia tra slavi (ricordiamo l'investitura della Polonia a capo dei popoli oppressi fatta da Mickiewicz nelle sue lezioni parigine). Del resto anche vari altri esponenti dell'emigrazione davano per scontato questo fatto: lo stesso Mazzini sarebbe stato affascinato da una simile ipotesi. Per Ostrowski al panslavismo russo, all'insegna dell'autocrazia di origine

mongola e scandinava, si contrapponeva lo slavismo (o „panslavismo slavo”, secondo la terminologia usata da C. Robert negli anni quaranta): la missione della Polonia nasceva dalla sua stessa collocazione geografica, così vicina alle più diverse popolazioni sorelle, dalla sua tradizione religiosa (con l'introduzione del rito greco-uniate), dalla sua antica cultura, dalle istituzioni della Repubblica nobiliare, retaggio della vocazione libertaria della primigenia società slava [cfr. LS XI e passim]: essa era quindi *in nuce* la sintesi della futura Slavia. Se la Russia aveva teso spasmodicamente a stroncarne l'indipendenza, era stato per impedirle di compiere la sua missione provvidenziale sulla scena europea: una Polonia ricostituita non solo l'avrebbe indebolita, ma ne avrebbe anche interrotto l'infausta e barbarica influenza sui tedeschi. Essa era quindi la chiave di volta degli attuali equilibri europei, a Nord come a Sud.

Il quadro idilliaco della Repubblica nobiliare che il polacco fornisce in queste pagine, appena moderato da una vaga critica dell'egoismo dell'aristocrazia, e i riferimenti al passato remoto degli slavi traggono evidentemente ispirazione sia dai saggi sulla società slava primigenia degli studiosi suoi compatrioti dei primi decenni del secolo (Dołęga Chodakowski, Maciejowski, Jaroszewicz, Tyszyński, Olszewski), sia dalla ipotesi di Lelewel sulla continuità tra Slavia antica e forme del repubblicanesimo polacco¹⁸. Essi sono il presupposto dell'ipotesi politica portante delle *Lettres slaves*: se l'Occidente promuoverà la ricostituzione della Polonia – sostiene l'autore – una Polonia con i confini risalenti addirittura al 1686, quindi con un'asse spostato nettamente a est, essa sarà certamente una sicura alleata della Francia e porrà le basi per una federazione democratica slava (basata sulla «*tétrapole slave*» di Polonia, Boemia, Serbo-dalmazia e, eventualmente, di una Russia rigenerata [*Décadence de la Russie* LS 205]). In questa *Slavia felix*, parte organica di una «*Europe victorieuse*», tutto è destinato a rinascere: le arti, le scienze, l'industria, il commercio, la cultura (*Le rétablissement de la Pologne* 1854 LS 252). Quella di Ostrowski è quindi un'utopia conservatrice che, attingendo da elementi analoghi a quella dello slavofilismo russo, con il mito arcadico di una Slavia primitiva incontaminata, presuppone un futuro di un'armonia universale tra le nazioni.

Lo scrittore polacco colloca quindi il proprio progetto politico nell'ambito di una prospettiva ideale saldamente europea, di una guerra santa delle nazioni per un'Europa federalista, un'Europa da cui la Russia appare esclusa. Ad essa è infatti riservato il ruolo della civilizzazione dell'Asia (*Le rétablissement de la Pologne*, LS 239 e 265). È importante notare che una simile interpretazione era diffusa in un'Europa che da tempo avvertiva la presenza russa in Europa come una minaccia e che così tentava di esorcizzarla: simili tesi erano state sostenute da Hegel, Custine, Mazzini e Haxthausen¹⁹.

Giungiamo qui ad un altro degli elementi interessanti delle *Lettres slaves*, quella della contrapposizione del mondo civilizzato, alla cui guida si trova la Francia, di fronte alla barbarie, rappresentata naturalmente dalla Russia. Essa è infatti l'unica tra le popolazioni slave a essere chiamata barbara: è l'anticiviltà per eccellenza e il suo confronto con le potenze occidentali, se non arginato tempestivamente con una guerra riparatrice, porterà ben presto a una catastrofe europea. L'immagine che Ostrowski offre è quella cupa di un definitivo tramonto dell'Occidente, di una rinnovata caduta

dell'impero ad opera di nuovi barbari. Questo tema, nato dalla riflessione degli illuministi sulla decadenza delle nazioni, aveva conosciuto grande fortuna con il parallelismo tra la fine dell'Impero romano e quella dell'*Ancien régime*, arricchendosi successivamente di nuove analogie ad ogni rivoluzione o avvicendamento istituzionale. Il termine barbaro aveva assunto così nuove connotazioni sociali e politiche, a seconda degli orientamenti ideologici. I termini della questione potevano ormai capovolgersi: nella Francia della Restaurazione il mito barbarico avrebbe perfino permesso di ricucire la rottura tra la Francia borghese e l'antico regime, facendo della rivoluzione un'eredità dell'indipendenza barbara degli antichi Galli da Roma. Erano infatti molteplici le varianti che contrapponevano vecchi o nuovi barbari alle forze del passato²⁰: una di queste, sviluppatasi in epoca napoleonica, identificava la minaccia per l'Europa appunto nella Russia zarista. Ed è a questa tradizione che Ostrowski si ricollega, evocando una futura irruzione di armate cosacche a Vienna, Roma e Parigi. Egli sfrutta quindi le varie possibilità offerte da una pluridecennale propaganda russofoba di ispirazione francese: documenti apocritici come il cosiddetto testamento di Pietro il Grande (sfruttato dall'emigrazione polacca, ripubblicato nel '39 nella *Histoire de la Pologne* di Chodźko e qui ristampato [LS 1-51]), il memoriale di Sant'Elena con la profezia sui cosacchi in Europa e, naturalmente gli echi della presenza dei russi nella Parigi del 1815. In tutte le *Lettres slaves* torna infatti l'inquietante minaccia di una punizione dell'Occidente²¹, di quella che D. Groh ha chiamato efficacemente un'Apocalisse secolarizzata: qui la fine si identifica con uno spaventoso diluvio sull'Europa intera, rivelatasi incapace di porre argine alla Russia con una moderna crociata (*Le rétablissement de la Pologne*, LS 267-269 e passim). Altre suggestioni sono fornite da riferimenti e citazioni di varie poesie di Béranger. Il poeta, celebre autore di *chansons*, si era distinto da tempo per la sua attività polonofila (era stato membro di vari comitati francesi a favore dei polacchi insieme a V. Hugo, Delavigne e N. Lemercier)²². Nelle *Lettres slaves* sono frequenti i richiami a sue opere come *L'opinion des ces demoiselles*, *Le chant du cosaque*, *La cocarde blanche* o *Les Gaulois et le Francs*, in cui si evocava l'immagine dei cosacchi che si abbeveravano nella Senna o si lanciavano al galoppo per le strade di Parigi (immagini del resto ancora ben vive anche in altre importanti figure del tempo, da Michelet a V. Hugo o a B. Constant)²³ o che, una volta tornati nelle loro remote steppe, suscitavano nei propri figli il desiderio di far presto minacciosamente ritorno in Occidente. E' comprensibile che Ostrowski abbia qui voluto far riferimento a questa versione negativa del mito cosacco, che in Francia coesisteva con un'altra, più folkloristica e innocua²⁴. Consapevole dell'„usura” retorica cui il termine di barbaro era stato sottoposto, Ostrowski fonde così il tema del cosacco conquistatore con quello più ampio della barbarie russa, pronta a irrompere verso Occidente (tema che aveva conosciuto una rinnovata fortuna sulla stampa francese nel '46²⁵ e nella prossimità della guerra di Crimea). Questi elementi, presenti nella pubblicistica polacca di quegli anni, assumono tuttavia – come abbiamo accennato – un'insolita aura di minaccia nei confronti di Francia, Inghilterra o stati tedeschi, accostandosi così ad un'altra opera del tempo, *Rosja i Europa. Polska* (La Russia e l'Europa. La Polonia), pubblicata nel '57 a Parigi da un altro esponente dell'emigrazione polacca, Henryk Kamieński (1813-1865). Questi avrebbe prospettato – diversamen-

te da Ostrowski – la possibilità di una redenzione della Russia da parte di una Polonia risorta grazie all'aiuto degli occidentali: se tuttavia l'egoismo politico di questi ultimi fosse prevalso, senza risolvere la questione polacca, i due più grandi popoli slavi avrebbero potuto coalizzarsi per invadere il resto d'Europa con un diluvio cosacco. Al di là delle fondamentali differenze tra i due pensatori, vale la pena di individuare un elemento comune: la prospettiva di una nuova caduta di un Occidente incapace di comprendere la fondamentale missione degli slavi. Le considerazioni precedenti sulla decadenza della Russia costringono tuttavia l'autore delle *Lettres slaves* a ricordare in maniera ambigua, in un gioco manieristico di rispecchiamenti, come la potenza emanatrice della nuova barbarie sia a sua volta vicina alla Roma della decadenza e quindi destinata presto a una rapida dissoluzione²⁶.

Il motivo del pericolo implica un'altra importante componente che il pubblicista e poeta polacco non poteva ignorare: le implicazioni culturali e mitiche di questo *topos*, così centrale per il romanticismo polacco, implicazioni che avevano avuto un riflesso in alcune formazioni politiche come l'Hotel Lambert o altre frange dell'emigrazione²⁷. Nella cultura polacca esso si era infatti caricato di valenze opposte, che nella figura del cosacco vedevano da una parte un suddito fedele alla *Rzeczpospolita* e amante della propria libertà, dall'altra invece una minaccia tenebrosa e violenta²⁸, eco delle reali tensioni tra *szlachta* polacca e i contadini ucraini della Galizia. Anche in questo caso Ostrowski recepisce entrambe le potenzialità del motivo, facendo riferimento a due figure leggendarie della mitologia polacca sull'Ucraina, da Mazeppa al bardo Wenyhora (*Insurrection polonaise en Ukraine*, 1856 LS 370–371 e 373).

Il parallelo Roma – barbari / Occidente – russi offriva d'altra parte un ulteriore elemento di ambiguità. Fin dall'età umanistica generazioni di storici e letterati polacchi avevano infatti proclamato la loro discendenza dagli antichi goti, vandali o sarmati, rivendicando una nuova dignità culturale nell'ambito della compagine dell'Europa moderna. Simili teorie erano state in parte recuperate dal Romanticismo polacco e della sua esaltazione dei popoli giovani: lo stesso Ostrowski aveva dato credito alla teoria vandalica nei suoi articoli (LS 256 ss.) e doveva quindi fare i conti con simili incoerenze che potevano rendere meno efficaci le sue riflessioni sulla nuova barbarie. Di qui il bisogno di elaborare e fondere più elementi della mitologia politica polacca per accentuare la contrapposizione tra Polonia e Russia: dal tema della barbarie a quello dell'Antemurale, fino a quello più recente, di ispirazione romantica appunto, del diluvio cosacco. La prospettiva di una fine dell'era cristiana o dell'Occidente, presente nella pubblicistica europea prima della metà del secolo²⁹ e anche nella cultura romantica polacca (basti pensare a Krasiński) costituiva qui una risposta alla constatazione dell'egoismo e del tradimento delle potenze occidentali verso la Polonia dopo l'insurrezione del 1830–31, la rivolta di Cracovia e la Primavera dei popoli.

Ostrowski avrebbe del resto continuato la sua attività contro il dispotismo zarista, ridando tra l'altro alle stampe nel 1863 un capisaldo della pubblicistica antirussa, la *Histoire de l'anarchie de la Pologne*³⁰ di C. de la Rulhière, in cui alla Russia, „une civilisation peu différente de la barbarie” si sarebbe contrapposta la Polonia, unica depositaria tra gli slavi dell'eredità di Roma. Se né questa pubblicazione, né gli appelli profetici e esaltati delle *Lettres slaves* avrebbero ottenuto i risultati sperati, molti tra

i temi affrontati avrebbero invece conosciuto una tradizione ben più salda nel pensiero politico e nella letteratura polacca dei decenni successivi, dalle inquietudini di fine secolo fino alle denunce di una prossima invasione dei popoli delle steppe di Marian Zdzichowski, W. Dzieduszycki e F. Znaniecki, fino al catastrofismo degli anni trenta del nostro secolo.

Note

¹ Discendente di una famiglia aristocratica, Ostrowski partecipò all'insurrezione di Novembre, combattendo tra l'altro agli ordini del gen. Bem. Emigrato in Belgio, servì nell'esercito, per poi trasferirsi a Parigi nel '36, dove iniziò un'intensa attività pubblicistica e letteraria. Fece parte prima dell'Unione dell'Emigrazione Polacca e poi della formazione del gen. Rybiński. Nel 1848 fu a Berlino e a Cracovia, dove tornò anche durante l'insurrezione del '63, entrando forse a far parte del comitato insurrezionale. Nel 1870 si trasferì in Svizzera, dove divenne membro fondatore del museo di Rapperswil e morì a Losanna. La bibliografia sul suo conto è straordinariamente esigua: se si escludono i contributi sulla sua attività letteraria e gli articoli apparsi sulla stampa del secolo scorso, rimangono alcune pagine nella memorialistica di fine Ottocento (T. T. Jeż, *Sylwety emigracyjne*, Lwów 1904; W. Mickiewicz, *Żywoł Adama Mickiewicza*, vol. 1-4, Poznań 1892-94), e, in epoca più recente, le voci della *Bibliografia Literatury Polskiej, Nowy Korbut, Romantyzm*, vol. 8, Warszawa 1969, pp. 542-547 e del *Polski Słownik Biograficzny* (vol. 24, Wrocław 1979, pp. 566-569). La sua opera pubblicistica è presa in scarsa considerazione nella maggior parte degli studi dedicati alla Grande Emigrazione. Sulle *Lettres slaves* si è soffermato invece ampiamente M. Cadot nella sua stimolante *La Russie dans la vie intellectuelle française 1839-1856*, Paris 1967.

² La sua traduzione polacca di Amleto comportò delle modifiche al testo, che attribuivano ad alcuni personaggi del dramma, come Laerte e Ofelia, un'improbabile ascendenza polacca: cfr. W. Krajewska, *Hamletyzm in Słownik literatury XIX wieku*, Wrocław 1991, p. 333.

³ Christien Ostrowski, *Nuits d'exil*, Paris 1836 (si tratta di una raccolta di traduzioni e versi originali), riedita in forma ampliata in *Semaine d'exil*, Paris 1837; A. Mickiewicz, *Oeuvres poétiques complètes*, Paris vol. 1-2, 1841-1842 (successive edizioni: 1845, 1849, 1859). Władysław Mickiewicz sostiene che le traduzioni di Ostrowski furono talmente inferiori all'originale da nuocere alla fama del poeta, riferendo anche di malevoli attacchi contro di lui del «Demokrata polski» (W. Mickiewicz, *op. cit.*, vol. 3, pp. 6-7; vol. 2, p. 480). Esistono tuttavia anche testimonianze diverse sul giudizio di Mickiewicz al proposito: cfr. le sue lettere a Ostrowski del 1840 e 1842 in A. Mickiewicz, *Dziela*, vol. 15, *Listy*, pp. 370-371 e 496-497 e M. Straszewska, *Życie literackie Wielkiej Emigracji we Francji. 1831-1840*, Warszawa 1970, pp. 330-332.

⁴ L'esule polacco a metà degli anni cinquanta cercò di promuovere una traduzione in russo delle *Księgi Narodu i Pielgrzymstwa polskiego* (I libri della Nazione e dei pellegrini polacchi), che aveva sottoposto a Hercen, conosciuto nel '50. L'iniziativa non ebbe tuttavia seguito (per una versione russa si dovrà aspettare il 1916) a causa dello scarso interesse dimostrato dall'autore di *Passato e pensieri* per il misticismo di quell'opera mickiewicziana e per il suo giudizio negativo sulla traduzione, condotta da esuli polacchi. Cfr. la breve corrispondenza di Hercen con Ostrowski in A. I. Hercen, *Sobranie sočinenii*, vol. 26, *Pis'ma 1856-1859 godov*, Moskva 1962, pp. 130-132. I contatti tra i due esuli si protrassero tuttavia ancora, dando vita a una collaborazione politica. Da due lettere di Hercen del marzo e aprile '63 risulta infatti che Ostrowski, che allora si trovava a Cracovia, funse da tramite per l'invio in Russia di denaro e altri materiali: *ivi*, vol. 27, t. 1, *Pis'ma 1860-1864 godov*, pp. 300-301 e 312-313.

⁵ C. Ostrowski, *Lettres slaves* [da ora LS], Paris 1857, pp. 48-61.

⁶ Ostrowski inserì nelle *Lettres slaves* una lettera di Sazonov in occasione del ventiquattresimo anniversario dell'insurrezione polacca del 1830-31, in cui si faceva appello all'unità tra polacchi e russi democratici (LS 219-221).

⁷ Vale la pena di ricordare che anche Golovin (come del resto Bakunin) partecipava attivamente ai meetings polacchi in memoria dell'insurrezione. I suoi contatti con Ostrowski devono essere stati abbastanza intensi, se al momento della pubblicazione del suo *Catechisme du peuple russe* (1848) l'incaricato d'affari dell'ambasciata russa avanzò l'ipotesi che si trattasse in realtà di un'opera di Ostrowski (cit. in M. Cadot, *op. cit.* p. 30).

⁸ Nelle *Lettres slaves* si fa riferimento, pur senza nominarlo, a Bakunin e al suo discorso del 29 novembre 1847 su un'alleanza rivoluzionaria tra polacchi e russi (*Décadence de la Russie* 1853 LS 196).

⁹ Nella biblioteca della Domus Mazziniana è conservato un esemplare della seconda edizione dell'opera di Ostrowski, appartenuto personalmente a Mazzini.

¹⁰ Cfr. C. Cattaneo, *Le poesie di Adamo Mickiewicz* „Il Politecnico” 1861 fasc. 40, rist. in *Scritti letterari, artistici, linguistici e vari*, Firenze 1948 p. 353.

¹¹ Cfr. la lettera di Hercen a Ostrowski del 14 ottobre 1857 (*op. cit.*, vol. 26, p. 132).

¹² Władysław Mickiewicz sostiene che in realtà Ostrowski ebbe un ruolo assai attivo nel proporre la propria candidatura al posto del poeta, appunto nel difficile momento che precedette la sospensione dei corsi di Mickiewicz: W. Mickiewicz, *Żywot ...*, cit., vol. 3, p. 304 e vol. 4, p. 480. Nelle *Lettres slaves* Ostrowski volle pubblicare la sua lettera al ministro Salvandy sul progetto di istituzione della nuova cattedra (aprile 1840), oltre a un profilo su Mickiewicz, apparso sul „Siècle” nel gennaio '56 (LS 62-65 e 303-314).

¹³ „Tutti i popoli d'Europa mentre considerano la Polonia un paese barbaro, guardano a Mosca come al paese dell'umanità e dell'ordine.” S. Staszic, *Przestrogi dla Polski*, nel volume *Pisma filozoficzne i społeczne*, a cura di B. Suchodolski, vol. 1, Warszawa 1954, p. 303.

¹⁴ Cfr. Z. Kłamerówna, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800-1848*, Warszawa 1926, passim.

¹⁵ Cfr. M. Cadot, *op. cit.*, p. 52.

¹⁶ H. Batowski, *Mickiewicz jako badacz Słowiańszczyzny*, Warszawa 1956, p. 95.

¹⁷ Cfr. la recensione di Saint Marc Girardin sul „Journal des débats” del 6 agosto 1853, cit. in M. Cadot, *op. cit.*, p. 491.

¹⁸ Si veda Z. Kłamerówna, *op. cit.*, p. 175 e passim.

¹⁹ D. Groh, *La Russia e l'autocoscienza d'Europa*, Torino 1989, passim.

²⁰ Cfr. le stimolanti osservazioni di P. Michel, *Un mythe romantique: les barbares 1789-1848*, Lyon 1981, passim.

²¹ *La Russie triomphante s'étendra sur le monde comme un linceul de neige sanglante; de ses bras de marâtre, elle enchaînera l'Europe, (...) de cette étreinte de mort, rien ne sortira que la mort: bientôt elle l'aura faite à son image et l'Europe aussi ne sera plus qu'un cadavre! (Le rétablissement de la Pologne, LS 268).*

²² M. L. Brown, *The Polish Question and the Public Opinion in France 1830-1846*, „Antemurale” 24 (1980), p. 119-120 e p. 150.

²³ P. Michel, *op. cit.*, pp. 105-111 e passim; Cfr. anche M. Cadot, *op. cit.*, p. 540.

²⁴ *Ivi*, pp. 347-349.

²⁵ M. L. Brown, *op. cit.*, p. 243.

²⁶ *Ce que Rome fut autrefois, la Russie est aujourd'hui, mais c'est Rome à rebours: en commençant par les jours de la corruption et du fanatisme religieux (Au Comité polonais, 1841 LS 106).*

²⁷ Negli anni quaranta in una serie di articoli apparsi anonimi Czartoryski aveva ipotizzato la possibilità di un'insurrezione antizarista dei cosacchi del Don, inviando in varie missioni M. Czajkowski (il famoso Sadyk Pascia). Anche esponenti del movimento democratico, come il radicale Jan Czyński, avevano creduto a simili ipotesi: quest'ultimo aveva perfino pubblicato tra gli anni trenta e quaranta due romanzi dedicati agli eroi delle grandi rivolte cosacche. Cfr. A. Nowak, *Jak rozbić rosyjskie Imperium? Koncepcje polityczne i fantazje kręgu Adama Czartoryskiego 1832-1847*, «Studia historyczne» 33 (1990), n. 3, pp. 211-215. Tenace oppositore di Czartoryski, Ostrowski aveva invece osteggiato ogni progetto di formazioni «cosacche» da parte dei polacchi: cfr. *Le Kosaks Ottomans. Au gen. M. Rybiński*, LS 374-377.

²⁸ Cfr. M. Kwapiszewski, *Kozak, Hajdamaczyzna*, in *Słownik literatury XIX w.*, cit., pp. 440-444.

²⁹ Cfr. le interessanti osservazioni di D. Groh sulle tesi sul «grande parallelo» tra fine dell'era pagana e crisi dell'Occidente a metà del secolo, in particolare negli anni quaranta e in Tocqueville (*op. cit.*, pp. 201-213).

³⁰ Sugli interventi restauratori di Ostrowski si veda A. Chevalier, *Charles-Carloman Rulbière, premier historien de la Pologne*, Paris 1939, pp. 379-385.

KRYSTYNA JAWORSKA

Università di Torino

Dalle carte di Ludwik Nabelak all'archivio Begey: due lettere di Seweryn Goszczyński e altri inediti

All'infuori degli studiosi della materia, pochi sanno che le carte di Andrzej Towiański e di diversi suoi seguaci si trovano in una città in cui questi non mise mai piede, Torino, così come in genere sorprende i non addetti che il pensiero di Towiański avesse avuto proseliti anche in Italia¹.

Com'è noto, Andrzej Towiański ebbe ad influenzare profondamente diverse personalità di spicco della Grande Emigrazione polacca, tra cui Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Seweryn Goszczyński, Karol Różycki, Ludwik Nabelak e altri. Molto è stato scritto su questo influsso e sulla figura del mistico lituano, visto ora come un ciarlatano, un falso profeta, ora come un uomo di fede, un innovatore del cattolicesimo. Quest'ultima immagine propagata ampiamente soprattutto dalla cerchia towianista italiana, guidata prima da Tancredi Canonico, professore di diritto penale all'Università di Torino e presidente del Senato del Regno d'Italia, e poi da Attilio Begey, è quella che è sostanzialmente rimasta in Italia anche negli studi successivi². Ed è sulla base delle pubblicazioni towianiste edita a Torino che Marian Zdziechowski propose ai primi del Novecento una rilettura di Towiański in senso analogo a quella dei towianisti italiani³. In ambito polacco per lungo tempo la ricezione di Towiański è stata condizionata da un atteggiamento preconstituito, ereditato ancora dalle polemiche ottocentesche sui nefasti effetti della *towiańszczyzna*, per cui veniva considerato un personaggio controverso per non dire imbarazzante, un fanatico che non si capisce bene come, se non per lo stato di prostrazione in cui versavano gli esuli, avesse potuto incantare e irretire con le sue nebulose idee il fior fiore dei poeti e degli insorti. E' solo negli ultimi anni che si assiste nel complesso ad un giudizio più equilibrato sul significato della sua opera e sugli effetti da questa avuti sugli scrittori romantici⁴ e i vari studi (Górski, Sikora, Witkowska, Rutkowski, Siwicka)⁵, pur con valutazioni diverse e contrastanti, dimostrano comunque l'interesse che egli continua inevitabilmente a suscitare, in quanto, come scrisse a suo tempo Stanisław Brzozowski in *Filozofia romantyzmu polskiego*⁶, non si può concepire il romanticismo polacco senza Towiański.

Il fondo creato da Attilio Begey e donato dalla nipote Marina Bersano Begey nel 1972 alla Biblioteca Reale di Torino, da lei diretta dal 1948 al 1972, comprende, oltre alle carte di Andrzej Towiański (tra cui oltre cinquanta lettere di Adam Mickiewicz⁷),

consegnate ad Attilio Begey a Cracovia nel 1912, dopo la morte del figlio del mistico, Kazimierz, che ne era l'erede, un'imponente mole di altri documenti di interesse towianista ricevuti o raccolti dallo stesso Begey nel corso di anni di ricerca. Merito di Attilio Begey, il quale aveva già ricevuto in eredità da Tancredi Canonico le sue carte, comprendenti prezioso materiale per la storia del towianesimo italiano, è di aver raccolto tutte le note, le lettere, gli appunti dei towianisti polacchi e francesi sparsi per l'Europa, venendo così a formare una raccolta di eccezionale valore, che permette di ricostruire le varie fasi del movimento e i legami che intercorrevano tra i suoi componenti. Ulteriori elementi per una più piena comprensione della figura di Towiański potrebbero venire inoltre da uno studio filologico delle note e degli appunti manoscritti⁸, in quanto finora il giudizio sul suo pensiero (salvo fatto per la monografia di Maria Bersano Begey) si è esclusivamente basato sugli scritti a stampa, tra cui i tre volumi (devo dire di tutt'altro che agevole lettura) dei *Pisma*, editi a Torino nel 1882, che furono però di fatto oggetto di un notevole lavoro redazionale da parte dei curatori Karol Baykowski e Stanisław Falkowski. Accanto ai manoscritti, che costituiscono la maggior parte dell'Archivio, completano la collezione materiale iconografico vario (litografie, incisioni, fotografie, alcuni taccuini annotati e impreziositi da illustrazioni a tempera) e una raccolta di pubblicazioni sul movimento fino al 1935, ordinata da Maria Bersano Begey. Ella stessa aveva proceduto nel 1934 alla stesura di un catalogo dattiloscritto, di estrema utilità in quanto presenta i fondi nella loro consistenza originaria, prima che alcuni di questi fossero stati collocati a seconda degli argomenti, in parte forse ancora dal padre Attilio in vista del possibile utilizzo editoriale, in parte forse dalla stessa studiosa, all'epoca in cui approntava la monografia su Towiański. Tale catalogo, soprattutto per alcuni fondi, è alquanto sommario, in effetti solo per le Carte Towiański e le Carte Begey si dispone di un elenco dettagliato⁹, per le rimanenti ci si limita a una descrizione più o meno sintetica del contenuto, in quanto, essendo all'epoca l'Archivio di proprietà della famiglia, ciò era più che sufficiente.

Nel 1994 la dott. Giovanna Bernard, direttrice della Biblioteca Reale di Torino, decise di presentare in una mostra, allestita in concomitanza con il convegno dell'Università di Torino dedicato alla memoria di Marina Bersano Begey, alcuni documenti dell'Archivio Begey. Questo diede l'impulso ad una ricognizione dell'intero archivio ai fini espositivi, come pure ad un lavoro di ricerca su come si sia giunti dall'ordinamento quale risultava dal catalogo originario a quello di fatto, consentendo di offrire nel catalogo della mostra una descrizione aggiornata dell'Archivio, articolata nelle diverse sezioni che lo compongono attualmente¹⁰. Si è trattato di una prima fase di studio del materiale, il passo successivo, a cui ora si procede, consiste nell'inventarizzazione completa e nella pubblicazione, a cura della Biblioteca Reale, del catalogo dettagliato dell'Archivio, al fine di renderlo finalmente pienamente accessibile agli studiosi. Tale pubblicazione è prevista per il 1998, in occasione delle celebrazioni mickiewicziane.

Tra i documenti polacchi conservati nell'Archivio presentano particolare interesse le Carte Nabelak, e già Marina Bersano Begey, nel donare l'Archivio, segnalò la loro importanza, ai fini di una migliore conoscenza della diffusione del towianesimo nel suo primo periodo (1841-1849), in una minuta posta all'interno del contenitore che li racchiude. Le carte di Ludwik Nabelak e di sua moglie Zofia giunsero ad Attilio Begey

assieme alle carte Bournier nel 1913. Esse furono scorporate dal fondo Bournier e poste in due voluminose cartelle. Non si dispone ancora come già detto, per queste, come per la stragrande maggioranza dell'Archivio Begey, di un elenco dettagliato¹¹.

Una volta aperte le due cartelle „Nabielak”, ci si trova di fronte a fogli e foglietti scritti minutamente con grafie diverse, talvolta senza titolo o senza firma. La prima cartella comprende le note di Nabielak sugli inizi del towianesimo, raccolte in quattro fascicoli (1841-43, 1844, 1845, 1846-48) e un quinto fascicolo contenente corrispondenza e note varie dal 1849 in avanti. In effetti lo spoglio dettagliato di tale corrispondenza permette di rilevare che assieme alle carte Nabielak si trovano in questa cartella anche parti di altre carte del fondo Bournier, o forse di altri fondi, incidentalmente finite tra queste, ad esempio le lettere di Juliette Paszkiewicz a vari destinatari o dell'arcivescovo Puecher Passavalli a Stanisław Falkowski. E' quindi presumibile che anche parti delle carte Nabielak possano essere finite per errore in mezzo ad altri fondi e solo la catalogazione completa dell'archivio, permetterà di conoscerne esattamente la consistenza.

Tra le carte contenute nel quinto fascicolo vi sono diverse copie di note di Andrzej Towiański e appunti di colloqui con lui avuti da Ludwik e da Zofia Nabielak, trascrizioni di poesie „towianiste” di Seweryn Goszczyński, Ludwik Nabielak, Karolina Towiańska, Kazimierz R.¹², lettere di diversi corrispondenti dirette a Ludwik o/e Zofia Nabielak, tra cui (cito nell'ordine con cui si trovano nel fascicolo) Ferdynand Gutt, Karol Różycki, Michał [Kulwiec], Andrzej Towiański, Wincenty Pol, Leonard Rettel, Seweryn Goszczyński, Louis Dequillebeq, Rozwadowski (presumibilmente Adolf), Adelina Paszkiewicz, Giacinto Forni, Kanut Gorskowski, Edward Duński, Leon Zienkiewicz, Jacques Malvesin, inoltre la corrispondenza tra Zofia e Ludwik Nabielak e minute di lettere di Ludwik Nabielak a vari corrispondenti. Nella seconda cartella si trovano ancora copie di note di Towiański, estratti di colloqui con lui avuti, corrispondenza, tra cui due lettere di Leon Rzewuski a Ludwik Nabielak e diverse lettere di Giovanni Scovazzi allo stesso, minuta della lettera di Nabielak al principe Adam Czartoryski e infine un articolo di Nabielak in francese sull'ammiraglio Alfred Conrad, fratello della moglie. Ciò che è contenuto nelle due cartelle costituisce quindi evidentemente quella parte delle carte di Ludwik Nabielak che sono di interesse towianista, tant'è che dei corrispondenti citati solo quattro non sono towianisti.

E' da osservare che, al pari della maggioranza delle altre carte dell'Archivio Begey, l'esistenza di questo materiale documentario è sconosciuta ai repertori polacchi: non compare né nel *Nowy Korbuz*, né nel *Polski Słownik Biograficzny*, né in alcuno studio in cui si tratti i carteggi dei personaggi prima menzionati. L'unica monografia esistente su Nabielak, peraltro risalente al secolo scorso (fu pubblicata l'anno dopo la sua morte)¹³, utilizza e cita brani di diverse lettere a e di Nabielak che furono messe molto probabilmente a disposizione dalla moglie stessa; di queste alcune si trovano in originale o in minuta nell'Archivio Begey¹⁴.

Dato lo spazio a disposizione, non intendo svolgere ora un'analisi dell'insieme delle carte Nabielak né effettuare uno studio dei suoi appunti towianisti degli anni 1842-1849; scopo di questo intervento è essenzialmente segnalare l'esistenza di tali carte e, come primo contributo volto ad illustrare quanto si possa ancora trovare

nell'Archivio Begey, presentarne alcune: la corrispondenza con Seweryn Goszczyński e il viaggio di Nabelak in Galizia del 1848-1849, visto anche attraverso le lettere spedite alla moglie Zofia.

E' forse opportuno però, prima di addentrarci nei carteggi, ricordare brevemente la figura di Ludwik Nabelak (1804-1883). Nato a Stobierna, nella zona di Rzeszów, in una famiglia di patrioti (il padre aveva preso parte all'insurrezione di Kościuszko), studiò per un certo periodo giurisprudenza all'Università di Leopoli. Nel 1826 fu tra i fondatori del Towarzystwo Zwolenników Słowiańszczyzny e tradusse alcuni testi di interesse slavo¹⁵, nel 1830 si trasferì a Varsavia per entrare nella redazione di «Dziennik Powszechny» e qui prese presto contatti con i cospiratori. Ricoprì un ruolo di primissimo piano nell'insurrezione di quell'anno, con Goszczyński e Trzaskowski essendo a capo del drappello che diede l'assalto al palazzo del Belvedere. Così lo descrisse Maurycy Mochnacki:

Młody, silny, niezłomnej woli we wszystkim co przedsięwzię, charakteru nadzwyczajnie sprężystego, rzucił się natychmiast w odmet niebezpieczeństw. Zamierzał podobno oddać się apolinowemu rzemiosłu a został w kilku, kilkunastu dniach żołnierzem, odkładając Parnas do swobodniejszego czasu¹⁶.

Si arruolò nell'esercito insurrezionale e fu insignito del Virtuti Militari per la battaglia di Grochów, fu ferito a Ostrołęka. Fallita l'insurrezione, attraverso l'Ungheria e l'Austria, raggiunse la Svizzera, dove rimase alcuni mesi a causa del riaprirsi di una ferita e dove tradusse, assieme con J. B. Werner, alcuni poemi di Mickiewicz (e, secondo Zawadzki¹⁷, anche di Goszczyński). Condannato a morte in contumacia dalle autorità zariste, nel 1833 si stabilì a Parigi, dove conobbe e strinse amicizia, tra gli altri, con Adam Mickiewicz, Fryderyk Chopin, Juliusz Słowacki, Bohdan Zaleski, Karol Różycki. Aderì al Polskie Towarzystwo Demokratyczne, abbandonandolo assieme a Karol Różycki nel 1837. Consapevole della necessità di garantirsi una fonte di sussistenza più certa delle lezioni di latino e di tedesco, nel 1839, all'età di 35 anni, si iscrisse all'École des Mines, conseguendo il titolo di ingegnere minerario nel 1843, dal 1842 seguace di Towiański, che conobbe tramite Mickiewicz. Nel 1845 sposò Sophie Conrad (1822-1897), figlia di un generale francese, la quale per amore del consorte imparò il polacco (la corrispondenza tra i due è in questa lingua); come scrisse Agaton Giller nel suo bel ritratto di Nabelak¹⁸, fu una di quelle francesi che con enorme sacrificio accettarono il destino dei mariti, disposte ad essere lasciate ad un'insurrezione e a condividere tutte le passioni del marito, nel caso di Zofia Conrad ivi compreso il towianesimo.

Come ingegnere minerario Nabelak trovò lavoro nel 1843 a Barcellona, alla notizia dei moti rivoluzionari del 1848, rispondendo ad un appello di Karol Różycki, rientrò quanto prima a Parigi. Decise quindi di recarsi in Galizia, anche con la speranza di potersi poi stabilire con la famiglia. Lasciata la Galizia nel giugno del 1849, si recò verso la fine dell'anno a Zurigo, da Towiański, dove si fermò diversi mesi. La necessità di mantenere la famiglia (aveva quattro figli) lo costrinse a viaggiare molto. Per tre anni lavorò in Normandia, a Plessis, alla ricerca di carbon fossile, poi in Algeria a dirigere una miniera di rame, ma per motivi di salute dovette dopo due anni abbandonare

quest'incarico. Si spostò a Marsiglia e in altre località della Francia meridionale, in Spagna e nuovamente in Algeria. Fu quindi per quattro anni direttore di una fabbrica di gas a Nîmes. Lasciò però questo lucroso incarico alla notizia dello scoppio dell'insurrezione del 1863, chiamato da Karol Różycki, ma alla decisione di questi di ritirarsi dall'insurrezione, Nabelak seguì la scelta dell'amico e, trovandosi ormai in Galizia, compì ulteriori ricerche in biblioteche di Leopoli. Rientrato in Francia accettò il posto di cassiere al *Crédit Industriel et Commercial*. Nonostante i problemi di vista, continuò le ricerche e le pubblicazioni di carattere storico, tra cui l'edizione di documenti sull'insurrezione di Kościuszko¹⁹, destinando prima di morire l'imponente sua raccolta di trascrizioni di fonti di storia polacca del XVII e XVIII secolo all'Ossolineum.

Nel volume delle lettere di Goszczyński pubblicato da Pigoń nel 1937 la corrispondenza con i Nabelak occupa uno spazio abbastanza rilevante: vi si trovano ventotto lettere scritte dal 1838 al 1871 (anno del suo rientro in Polonia) dirette a Ludwik Nabelak e quindici (dal 1852 al 1873) dirette a Zofia. Si tratta quindi di un carteggio che si dipana per oltre trent'anni e termina tre anni prima della morte del poeta (1876). Nessuna di queste missive si trova nell'Archivio Begey, che però contiene due lettere inedite di Goszczyński a Nabelak, (del 21 marzo 1848 e del 7 gennaio 1856, nello stesso anno si trova ancora un suo breve messaggio in calce ad una lettera di Leonard Rettel) che verranno riportate integralmente. Delle lettere di Nabelak a Goszczyński conservate a Torino (del 11 marzo 1848, del 27 marzo 1848, del 2 febbraio 1850) ci è parso utile riportare alcuni stralci particolarmente significativi, come pure, a completamento, riportare alcuni brani delle lettere che Nabelak scrisse alla moglie durante il soggiorno in Polonia nel 1848-49 e un appunto di Zofia Nabelak.

Nabelak, com'è noto, nutriva per Goszczyński sentimenti di profonda amicizia, risalenti ancora al periodo di Varsavia, quando entrambi avevano preso parte all'insurrezione. Tale amicizia si è mantenuta con il tempo ed è tramite Nabelak e Mickiewicz che Goszczyński venne a contatto con Towiański:

przedwczoraj był u mnie Nabelak, który także wszedł, i dał mi wyobrażenie, jakiego dotąd nie miałem. Rzeczy dziwne, wielkie: i nauka i człowiek. A tymczasem jest to nic więcej tylko nasza demokracja, nasze najszlachetniejsze teorie polityczne i filozoficzne, podniesione do religii, ewangelia, rozszerzona do dzisiejszego czasu i potrzeb. [...] Jest to więc chrześcijaństwo pełniejszy w rozwinięciu swoim od dotychczasowego, zostanie religią powszechną czyli katolicką, a inicjuje go dzisiaj Polska, tak jak dawniej lud żydowski.²⁰

L'impressione favorevole di Goszczyński è rafforzata dal fatto che Towiański riesce a convincere anche persone tutt'altro che facilmente suggestionabili, Nabelak infatti, come scrive nella stessa lettera, „nie należy do ludzi miękkich”. Da allora in avanti ad unire Goszczyński e Nabelak, oltre al fervente amore per la patria ed agli interessi letterari, sarà anche il legame con Towiański.

Come osserva Pigoń nella sua introduzione alle lettere di Goszczyński, per i towianisti la corrispondenza rivestiva un significato particolare, in quanto „servizio” verso i confratelli, e spesso veniva ricopiata e diffusa all'interno della cerchia, come

pure lo scrivente ne conservava minuta e questo spiega la presenza sia di lettere di Ludwik Nabelak sia di lettere allo stesso nell'Archivio.

Queste lettere ci permettono di avvicinare la personalità di Nabelak con una immediatezza ben maggiore a quella ottenibile in una descrizione biografica. Vediamo in esse l'amore per la patria, la profonda fede religiosa, l'assenza di fanatismo, la grande umanità, come pure possiamo seguire le difficoltà che incontra, le speranze, le delusioni di ogni giorno, il rapporto con Towiański. Conformemente ai criteri editoriali polacchi, trascrivo i testi modernizzando la grafia.

Ludwik Nabelak a Seweryn Goszczyński

Barcelona, 11 marca 1848

Wiem, mój drogi Sewerynie, że mi wybaczysz mimowolne spóźnienie. Skorom tylko otrzymał twój list z 15 grudnia, chciałem Ci natychmiast odpowiedzieć. Wielokrotne przyszkody miejscowe nie dozwoliły mi uczynić, jak sobie życzyłem i jak należało. Teraz nawet, po otrzymaniu od tygodnia z Francji tak niestychanych, tak zadziwiających nowin, nie zaraz mogłem zgłosić się do Ciebie. A wszelako, możesz mi wierzyć, nieustannie miałem Cię na myśli. Byłbym chciał na skrzydłach przelecieć do Ciebie, i przebiegać w wspólnej rozmowie nieprzejrzaną przyszłość jaka się nagle otworzyła przed nami. Co za ogromne zdarzenie ta rewolucja, wielka sama w sobie, a jeszcze większa następstwami jakie w całej Europie koniecznie musi pociągnąć za sobą! A upadek tej mizernej dynastii, jak okropny i jak dziwny razem! Zdaje się, że opatrność czuwała przez tyle lat nad Filipem, zasłaniając go od pojedynczych zamachów, aby tym surowiej i tym widoczniej dotknąć go z całą rodziną. Sroga ale zasłużona kara! A jednak, pewny jestem, żaden z Panujących nie zechce w tym widzieć wyroku Bożego. Korona na głowie, ślepotą w oczach! Czy dla Polski wyniknie co stąd bezpośredniego, bardzo wątpię; ale to pewne, że otwarło się wszystkim ludziom dobrej woli, szerokie pole do działania, t.j. do łączenia się w jednej, głównej myśli; do prostowania wyobrażeń błędnych w sobie i w innych, do podnoszenia się duchem; do gromadzenia wszystkich rozproszonych żywiołów na drogę zbawienia Polski. Jaka jest ta droga?... Każdy powinien wyczytać we własnym sercu; inaczej, mam to najsilniejsze przekonanie, godzina odrodzenia Polski prawdziwie wolnej i prawdziwie wielkiej, takiej jak my ją pojmujemy, jeszcze nie wybiła.

Stoi mi żywo przed oczyma prorocze słowo Mistrza do braci zebranych 27 września 1847²¹. – Biada Polsce i emigracji, jeżeli, póki czas jeszcze, nie wejdzie na zbawienną drogę, która ją z pewnością do celu może doprowadzić. W każdym innym kierunku obłąka się niezawodnie, i Bogu tylko samemu wiadomo, na jak dotkliwie próby wystawi się swoim uporem.

Do czego wiedzie brak głębszej, niewzruszonej podstawy moralnej, dowód tego zaczyna się już pokazywać w samej Francji. Kraj ten tak światły, długim używaniem wolności i porządku do ścisłej karności nawykły, daje już

wewnątrz smutne widowisko bezecnej chciwości i rozerwania. Z jednej strony zgłodniała rzeka dwuznacznych patriotów zaległa, jak szarańcza, wszystkie miejsca płatne; z drugiej widzę już podnoszące się kolosalne ambicje, które daj Boże, aby kraju wojną domową nie zaburzyły. Jeżeli się o to we Francji lękać należy: coś dopiero działoby się w Polsce, gdzie daleko mniej światła, mniej karności i rządu, a więcej burzliwego ducha, i w ogóle, daleko więcej żywiołu dla rozkiełzanych namiętności.

Cokolwiek bądź, wobec dziesiętszych wypadków powinność nasza jest niewątpliwa. Czy emigracja przyjmie naszą naukę, czy ją odrzuci; my powinniśmy być w pogotowiu służyć krajowi bezwarunkowo; jednocząc się z większością choćby nas odpychała, i dowieść czynem jaki nas duch ożywia co do powinności obywatelskich. Myślę także, że i do rozgłaszania prawd wyższego rzędu, jakie z łaski Bożej i Mistrza stały się naszym udziałem, nie możemy nigdy mieć lepszej pory.

Takie mając przekonanie, postanowiłem wrócić do Francji w czasie jak być może najkrótszym. Z końcem kwietnia a najdalej pierwszych dniach maja, jeżeli da Bóg doczekać, zapewne będę już w Paryżu z całą moją rodziną.

Jeżeli list niniejszy zastanie Cię w Strasburgu, odpisz mi natychmiast, donosząc co wiesz o zamiarach mistrza w tej mierze, i o kierunku jaki bierze emigracja. Nie myśl, mój Drogi Sewerynie, że dla wypadków ogólnych zapominałem o tobie; domyślam się, że musisz być w przykrym położeniu; ale nie będąc pewnym czy jesteś jeszcze w Strasburgu, lub nie, przezorność kazała mi odwleć przesłanie Ci kilkudziesięciu franków, jak się dowiem z pewnością, gdzie się znajdujesz. Napisz mi więc niezwłocznie.

Ściskając Cię serdecznie, mam Ci jeszcze powiedzieć, żeś mi sprawił wielką radość, donosząc w ostatnim liście o powrocie twoim do poezji²². To było moim życzeniem od dawna, choć Ci tego nie śmiałem objawić. Wedle mego przekonania, którego nigdy nie zmienił, zawód poezji ma ważne miejsce w świętej sprawie której służymy; ale ma się rozumieć, poezji podniesionej do najwyższej potęgi duchowej. To samo o każdym innym słowie pisanym, lub mówionym.

Uściśnienie serdeczne Karolowi i wszystkim braciom z którymi jesteś w styczności. Moja żona pozdrawia Cię serdecznie. Mały Sewerek²³ nasz chowa się, dzięki Bogu, czerstwo i zdrowo; walny chłopaczek, tylko drobny. Z końcem marca będzie miał 18 miesięcy.

Twój Ludwik

Seweryn Goszczyński a Ludwik Nabelak

Mój drogi Ludwiku,

Piszę bardzo krótko, w przejeździe do Paryża, dokąd udajemy się w kilku Braci, z Br. Karolem na czele – Twój list bardzo cieszy nas wszystkich – zawsze widzimy Ciebie jakim widzieć pragniemy. Z Paryża napiszę Ci obszerniej – Dziś tylko dodam, że weszliśmy w chwilę działania, do którego dokąd gotowaliśmy się. Proszę Cię także, co mam przysłać, przyslij jak najprędzej, bo jestem

jak w obozie, z powodu tej nagłej podróży do Paryża. Adresuj do Paryża – à Mr Bournier²⁴ à Batignolles – rue Lemercier pour remettre à Mr Severin – Pozdrawiam Cię i całuję pozdrowieniem braterskim, również jak Siostrę Zofię i małego Seweryna.

Wasz Brat Seweryn

21 marca 1848, Mulhouse

Ludwik Nabelak a Seweryn Goszczyński

Moj Drogi Sewerynie,

Nie chcę tracić ani chwili czasu. Dopiero co odbieram list twój z Milbuzy i natychmiast posyłam Ci co mogę: 50 f. Gdyby nie podróż kosztowna, która mnie czeka, podróż z żoną i z dziećmi, zapewne przesłałbym Ci więcej. Ale może będę mógł nagrodzić to, przyjechawszy do Paryża.

Otrzymaliśmy tu także dopiero dzisiaj wiadomości o wypadkach zaszłych w Berline, Wiedniu i Mediolanie. Stary świat przemocy, fałszu i uścisku wali się w gruzy. To widoczne zrzędzenie Boże! Kto chce cudów, oto je ma! Dla nas jednak wszystkie te wypadki, po tym co zaszło we Francji, tak są naturalne, jak kiedy pleśń zimowa znika na wiosnę. My mamy od dawna klucz do tego, co się dzieje, co jeszcze dziać będzie.

Pozdrawiam Cię serdecznie ze wszystkimi braćmi. Oczekuje z wielką niecierpliwością Twojego listu. Pisz mi co rychlej i nie skąpo.

Twój brat L.

Barcelona, d. 27 marca 1848

Lungo tutto l'arco della corrispondenza con Nabelak (ma anche con altri intimi amici) come pure nel *Dziennik Sprawy Bożej* ritorna il tema delle ristrettezze economiche di Goszczyński, in alcuni periodi drammatiche. Nabelak ha sempre prestato aiuto all'amico²⁵, che a differenza di lui non aveva appreso un mestiere che permettesse il sostentamento nelle incerte condizioni dell'esilio, anche se neppure lui si arricchì, in quanto la causa polacca rimase per lui sempre più importante della situazione economica, tant'è che non esitò ad abbandonare i lavori migliori, prima in Spagna e poi a Nîmes, pur di tornare in Polonia quando ciò gli pareva prioritario. Così avvenne anche nel 1848.

Dopo esser giunto a Parigi ad aprile, a novembre parte per la Galizia, dopo aver incontrato a Bruxelles il gen. Skrzynecki²⁶ (che conosceva ancora dai tempi dell'insurrezione). Scrive alla moglie da Bruxelles il 15 novembre del 1848:

Smutne wiadomości ze Lwowa wcale nas nie zatrważają. Puszczamy się dalej w podróż jutro albo po jutrze, i już nie będę pisał do Ciebie aż zapewne z Drezna. Skrzynecki przyjął nas w ogólności bardzo uprzejmie; prosił raz na obiad, co wieczór na herbatę; dał list do wicegubernatora Galicji, swego krewnego; – jaki zaś wypadł rezultat z rozmów w przedmiocie Sprawy naszej,

o tym dowiesz się z przyłączonego listu, który umyślnie zostawiam otwarty. Przeczytaj, zapieczętuj go i odeślij na małą pocztę. Żegnam Cię, moja droga Zosiu, polecając Bogu wraz z dziećmi. Wytrzymując odważnie i z pogodnym czołem rozłączenia nasze, dowodzisz, że jesteś prawdziwą Polką chrześcijanką.

Le „tristi notizie da Leopoli” a cui si accennano sono quelle del bombardamento della città da parte degli austriaci del 2 novembre del 1848. In questa stessa lettera si vedono uniti quelli che sono i fini di Nabelak: la diffusione dell'Opera di Dio di Andrzej Towiański, l'amore per la patria, l'amore per la famiglia e tali temi ritornano anche nelle lettere seguenti; si noti anche la particolare accezione che viene attribuita all'essere polacchi nella frase di commiato. Arriva a Cracovia il 25 novembre, via Breslavia, e la trepidazione con cui ha affrontato il viaggio traspare nelle parole alla moglie in una lettera iniziata a novembre e terminata a dicembre:

Dzięki Bogu! Jestem na koniec w Krakowie. [...] Teraz dopiero mogę Tobie powiedzieć, moja droga Zosiu, z jaką obawą zbliżałem się do granic polskich. Zdawało mi się ciągle, że znajdą jakieś przeszkody nieprzewidziane, które mnie do kraju nie dopuszczą, a przynajmniej przyjazd mi utrudnią.
(25 novembre)

Continua il 30 novembre:

Wczoraj, w 18 rocznicę naszego powstania, byłem w Kościele N. Panny Maryi, a po nabożeństwie odwiedziłem mogiłę Kościuszki z jednym z moich dawnych znajomych. Dziś, w dniu imienin Mistrza, byłem na nabożeństwie w Kościele św. Andrzeja; mszę miał ks. Kajsiewicz²⁷, z którym już poprzednio widziałem się kilka razy. Nie jest to nasz poczturowy ks. Duński²⁸; wszelako pełne zdanie o nim zostawiam sobie do późniejszego czasu. – Od wszystkich znajomych doznaję tu przyjęcia serdecznego; w ogóle jednak wyznać muszę, że Kraków czuć wyraźnie trupem, stosunkowo do wyobrażeń i ruchu naszego. Wszystko brane tu jest mialko, na powierzchowności; nic w gruncie nie idzie, a cokolwiek nie zamarto zupełnie, to dźwięk tylko rozbity, <...any> ze siebie wydaje. Widziałem już masę ludzi, a dość tobie powiedzieć, że Walery Wielogłowski²⁹ jest jeden, z którym choć jedną częścią mego ducha mogłem sympatyzować.

Un mese dopo (23 dicembre) comunica alla moglie di aver proposto alle autorità di Cracovia un progetto di illuminazione a gas della città, i soldi che otterrebbe per l'esecuzione di tale progetto, anche se lo stesso non andasse in porto, gli permetterebbero di coprire il viaggio di rientro in Francia: *w najgorszym razie będę miał nawet o czym do Paryża dojechać*. Accanto a parole di apprezzamento per la cordialità con cui è accolto, si trovano amari commenti sui tratti negativi della vita politica e sull'inerzia della società galiziana:

Choć zajęty byłem częścią materialną naszego przyszłego bytu, możesz być pewna że na pierwszym względzie miałem zawsze część wyższą naszego powołania. Śluz Sprawy, i ilokrotnie wydarzyło się, zawsze dawałem ton nasz,

wedle sił moich i wydarzonych okoliczności. Stykam się z bardzo wiele ludźmi, doznaję osobiście serdecznego i bardzo przychylnego obejścia się znacznie większej liczby, w ogóle jednak muszę powiedzieć, że natrafiam albo na twardość wielką, albo na jałowość, albo na rozbicie, o których u nas w emigracji nie ma wyobrażenia. Siła osobliwa martwego oporu, siła inercyjna przechodzi tu wszelkie pojęcie. Fałszywe drogi polityczne na których część ludzi czynniejsza w Polsce datąd stoi, dopełniają miarkę złego. Z tym wszystkim, jest to tylko cząstka zwierchnej warstwy, z którą się dotąd stykałem; o warstwach głębszych, o prawdziwym ludzie nie mam jeszcze własnego sądu, bom się z nim wcale nie stykał jeszcze; co się zaś tyczy klasy tu nielicznej, ale dobrze usposobionej, klasy profesorów, młodzieży w zawodach naukowych pracującej, i wszelkich tego rodzaju odcieni, między nimi znalazłem dużo dobrego, rozważy, zdrowy sąd o rzeczach publicznych, często nawet żywą aspirację do czegoś wyższego. Między tymi ludźmi udało mi się przeprowadzić, a raczej przyczynić się do przeprowadzenia kwestii wielkiej wagi, to jest zaproszenia Mickiewicza na katedrę tutejszego uniwersytetu. Razem z listem tym wyprawiam list Rektora, pisany urzędowo w tym przedmiocie do naszego kochanego Adama, do którego to kroku jak najuwięcej mnie udało się wpłynąć. Jeżeli Adam będzie mógł przyjąć tutejszą katedrę literatury, pole dla powagi jego Słowa będzie tu niezmiernie; życzę sobie dla niego samego i dla kraju, aby się tak stać mogło, jak wszyscy pragną; jeżeli nie będzie mógł przyjechać, będzie to znakiem, że stanowisko swoje na innym punkcie uzna za ważniejsze.³⁰

Scrive da Cracovia il 1 gennaio 1949 alla moglie che intende recarsi per tre settimane a Leopoli e aggiunge:

Czytałem także przed kilka dniami list księdza Duńskiego do Walerego pisany z Montpellier, list prawdziwie apostołski, pełny, namaszczonej wyższym duchem chrześcijańskim; – czytany kilku osobom, wcale nie przychylnym naszemu ruchowi duchowemu, sprawił jednak na nich bardzo dobre wrażenie. Tak rozbraja się powoli niechęć i uprzedzenie, a do dalszego przyjęcia żywego Słowa nowej Epoki droga się niezmiernie ścięła. [...] Poczciwego, biednego Seweryna nie spuszczam z pamięci, ale dotąd nie podobna mi było uczynić dla niego, może we Lwowie uda mi się nieco zrobić.

Rientrato a Cracovia, scrive il 18 marzo:

zem tak długo bawić musiał we Lwowie, przyczyną tego była zmiana Gubernatora i stan obłączenia. Zastąpił jeszcze Zaleskiego, i kiedy interes mój tak co do pobytu w kraju, jako i co do oświeślenia Krakowa był na ukończeniu, został Zaleski nagle odwołany, a na niego miejsce nastąpił Gohuchowski, do którego musiałem szukać nowych dróg i protekcji. Jak dotąd wszystko niby w obietnicy. [...] ma mi być wydany paszport za granicę. (mam nadzieję 15 kwietnia być w Wrocławiu) Wyślę 50 fr. dla Kochanego Seweryna G.

E' da notare che parte di questa lettera compare in Zawadzki, ma in forma „corretta”: „hr.” Goluchowski. Nello scegliere i brani da citare Zawadzki è sempre attento a non urtare la suscettibilità dei lettori (rispettando anche la „titolomania” galiziana), e omette le critiche come pure i passi di carattere privato, quali l'aiuto a Goszczyński. A Cracovia Nabelak si deve fermare ancora in attesa del passaporto, ne approfitta, come scrive alla moglie, per compiere ricerche storiche sul Settecento polacco, aiutato dal fratello Robert a Leopoli. Il 28 aprile comunica che, date le difficoltà degli austriaci in Ungheria,

może będziemy mieli nieproszonych gości z północy, – a w takim razie przy przerwanej komunikacji może nawet przez jakiś czas nie będziesz miała tekstu ode mnie

assicurandola che sarà prudente. Il 6 maggio conferma che

Otóż wejście Moskali nastąpiło rzeczywiście na dniu wczorajszym, jak o tym dowiesz się obszerniej z przyłączonego listu do Brata Karola.

Costretto infine a lasciare la Galizia, trova al suo rientro in Francia la moglie in cattive condizioni di salute. Prostrato anche dalle subentrante difficoltà economiche, verso la fine del 1849 si reca con Zofia da Towiański a Zurigo. Della minuta della lettera scritta da Zurigo a Goszczyński riportiamo alcuni ampi stralci³¹. Essa è alquanto sintomatica dell'influsso che tale permanenza ebbe sull'autore, influsso che si risente anche a livello stilistico e lessicale, con il continuo ricorso ad una fraseologia tipicamente towianista: *światło, życie, źródło, czyn, służba braterska* e simili.

Ludwik Nabelak a Seweryn Goszczyński

Zurich, 2 lutego 1850

Kochany Bracie Sewerynie,

[...] Zaraz pierwszego wieczora po naszym przyjeździe, mieliśmy szczęście widzieć Mistrza. Było naszym pragnieniem powitać Go rychlej, by Mu okazać radość naszą, że nam Bóg pozwolił zbliżyć się do Niego, a razem ponowić zapewnienie wierności naszej Jemu i drodze przez Niego podanej; z trudnościami zaś naszymi mieliśmy zamiar wstrzymać się do pierwszego posłuchania, któreby nam wyznaczyć raczył. W świętej gorliwości niesienia pomocy Bratu, Mistrz nasz kochany sam bez odwołki ustawił nam wejście na przedmiot dotkliwy, i w rozmowie cztery godziny trwającej, rozwinął nieprzebrane Skarby światła, dobroci, siły ożywiającej... Cóż tobie mogę powiedzieć, kochany Bracie, czegoś tylokrotnie sam przez Siebie nie doświadczył? – Każde Jego Słowo było razem światłem i pomocą dla nas: rozjaśniało drogę po której iść mamy, i dało siłę żywotną do wytrzymania na niej; niepewność i trudności zniknęły jedna po drugiej; prawda stawała przed oczyma ducha i człowieka, jasna, prosta, a tak wstępnie całego człowieka biorąca, że ani pojmuje dotąd jak są ludzie, a mianowicie bracia, którzy się jej oprzeci mogą... (Ależ prawda, zapominam o tym: uznać światło i prawdę, egzaltować się nawet – a wziąć je za cel życia własnego: to dwie rzeczy całę różne. Przedział tak wielki między

obiema stanowi właśnie to, co jest kamieniem węgielnym posady chrześcijanina: ofiara – krzyż!))...

[...] Co tobie nadmieniam o wrażeniach jakie w pierwszej rozmowie z Mistrzem odniosłem, to powtórzyło się, powiększyło jeszcze jeżeli być może, w następnych rozmowach czy to na osobności czy wspólnie z Zofią, lub wraz z innymi braćmi mianych. – Zawsze to samo podnoszenie każdego przedmiotu do jednakiej wysokości, opieranie wszystkiego o pień Chrystusowy, widzenie wszystkiego w jedność, a przy tym tak żywe podawanie prawdy ucieleśnionej i już praktykowanej, że człowiek nie posiada się z radości, widząc i słysząc to wszystko...

Wszakże nie myśl sobie, żeby tej radości nie mieszały czasem bolesne uczucia. Smutek pozostaje w duszy mojej, trwożę się przed sądem Bożym dla siebie i dla nas wszystkich, ilekroć pomyślę o tym, jak mało wynieśliśmy dotąd prawdziwej korzyści ze światła, które płynie a płynie, którym się już tak dawno zachwycamy. W całej szczerości wiernego przyjaciela proszę Cię, kochany Sewerynie, weź ten punkt i ty na szczególniejszą uwagę. Ten niedostatek był dotąd niedolą nas wszystkich. Światło mieliśmy za czyn. Porwani duchem Mistrza, kończyliśmy na zachwyceniu się; kiedy żądzą naszą i wysiłkiem być powinno, światło od Niego wzięte zamieniliśmy na swoje, krzewić nim w sobie i wkoło siebie życie nieustające, nawiązywać coraz nowe ogniwa, już nawiązane utrzymywać, utwierdzać i t.p. Pobudkę do tych uwag bolesnych, które naprzód sam sobie czynię, biorę wprost z pełnego życia chrześcijańskiego, na jakie Bóg pozwala mnie tu patrzeć od chwili przyjazdu naszego. Bracie Kochany! życia równemu temu nie ma zapewne na całej kuli ziemskiej. Jak jest blade, w porównaniu z nim, życie nasze w kole w chwilach nawet najlepszych! O zwyczajnym, praktykującym się codziennie między nami, już nic nie mówię. A jednak i tu są te same trudności położenia materialnego, te same wymagalności ziemi co u nas; są również przeciwności wszelkiego rodzaju, duchowe i ziemskie. Ciągłe czuwanie by stać w ofierze, zwrócona bez przerwy uwaga na interes Boga i bliźniego czynią wszelako, że życie chrześcijańskie dążąc zawsze do jednego ideału, idzie tu pasmem nieprzerwanym, pod widocznym błogosławieństwem Nieba.

Zwracając się do nas samych, mam to najgłębsze przekonanie (zwłaszcza odkąd część praktyczną Sprawy Bożej głębiej wzięłem do serca), że każdy z braci, który się na zewnętrzne wypadki ogląda, który czeka na jakieś nowe zawołanie do czynu, do służby – dozna bolesnego zawodu i będzie kiedyś gorzko żałował czasu Łaski marnie straconego. Nie do nas należy godzina Pańskich Sądów. Wszakże, wypadki zewnętrzne przyjdą zapewne i znowu przeminą, zostawiając nas w tym samym punkcie: jeżeli nie weźmiemy się poprzednio i co rychlej do czynu wewnętrzного, do służby na własnym polu, wyrzucając z siebie o czym wiemy z pewnością, że jest złe i woli Bożej przeciwne. Jak to łatwo uczyć słowem wziętym, a jak trudno stać żywym wzorem na zbudowanie innych! W tym jednak zadanie życia chrześcijańskiego. „Czyńcie i uczcie”, rzekł Chrystus; to samo powtarza i czyni Mistrz. A nam,

co się nazywamy uczniami Jego, czyleż godzi się powtarzać inaczej? -

Miedzy wielu materialami, na które otrzymałem światło od Mistrza, jest jedna, w której wiem, że i ty czekasz objaśnienia. Światło ogólne zaczerpnięte u źródła przez jednego z Braci, służy dla wszystkich; udzielam go więc tobie ze szczerym życzeniem, abyś jak najrychlej i jak najpełniej użył go na służbę Bogu i bliźniemu. Przedmiot, jak się zapewne domyślasz, tyczy się piśmiennictwa. Zapytania moje co do tego przedmiotu były w treści takie:

Czy godzi się nam Idee Sprawy wyprowadzać na pole piśmiennictwa? w jakich granicach możemy to czynić? jakie są do tego warunki co do nas samych? i jak sobie w tym postępować należy?

Oto jest objaśnienie Mistrza w tej materii:

Qui la minuta si interrompe³². Nel Diario Goszczyński scrive il 5 febbraio sinteticamente: „otrzymałem list ze Szwajcarii od Nabelaka, pełen życia chrześcijańskiego”³³.

Nabelak scrisse ancora a Goszczyński da Zurigo l'11 aprile, riportando il discorso pasquale di Towiański, discorso che Goszczyński si affrettò a riferire anche a Mickiewicz³⁴. Di Goszczyński si trova ancora tra le carte Nabelak la lettera del 7.1.1856. Tale lettera è annotata da Goszczyński nel suo diario, ma finora risultava ignota³⁵.

Seweryn Goszczyński a Ludwik Nabelak

Kochany Bracie Ludwiku!

Od dawna zbierałem się napisać do Ciebie, nie spieszyłem się, będąc pewny, że z listów Siostry Zofii wiesz wszystko to, co cię pomiędzy nami zajmować może. A to - przy nowo rozpoczętym roku mam sobie za miły obowiązek przesłać ci własną ręką kilka słów braterskich moich dla ciebie uczuć. Życzę Ci więc i nadal tej Łaski Bożej która Cię dotąd prowadziła, wspierała, osłaniała; życzę Ci abyś temu miłosierdziu Bożemu dawał ciągłe świadectwo życiem twoim dla twego własnego dobra i dla dobra cierpiącej Ojczyzny naszej; życzę ci na tym stanowisku jak najlepszego zdrowia, jak najdłuższego życia, abyś, jak sam wszedłeś na drogę prawdy, abyś rozjaśnił ją tym którym to winienesz, a przede wszystkim twojej rodzinie, abyś mógł w tym jeszcze żywocie patrzeć na dobre owoce twoich trudów ojcowskich i polskich.

Już to dwudziesty szósty rok, mój kochany i zacny Bracie, jak nas Bóg związał wyższym powołaniem, wyższymi uczuciami, związek ten przetrwał próby ciężkich czasów, ważnych wypadków, i nie tylko nie zniżył się, ale się podniósł i uświęcił podniesieniem się wspólnej naszej Sprawy, proszę Boga i w tej oto chwili, aby nam dopomagał dochować go w czystości odpowiedzialnej naszemu stanowisku i przeciagnąć go tam, gdzie już nie grożą niebezpieczeństwa doczesnego żywota. Tego życzę nam obu, składając te życzenia pod błogosławieństwo Boże.

Z ubolewaniem odbieramy te wiadomości niemiłe o twojej ciężkiej pracy i zapadaniu na zdrowiu. Nie sąż to znaki dla ciebie opuszczenia Algieru? Ty sam najlepiej potrafisz to ocenić, ale my z prawdziwą radością widzielibyśmy

Ciebie bliżej nas, i nie wątpimy, że opieka Boża będzie nad tobą zarówno we Francji jak w Algierze.

Odwiedzam jak mogę najczęściej Siostrę Zofię; odwiedzałbym częściej, ale mi przeszkadza odległość; a jeszcze więcej zła droga, ile razy czas jest brzydki, a w tej porze roku trwa prawie ciągle. Jest mi to przykre, zwłaszcza przy pogorszeniu teraz zdrowia Siostry Zofii, bo myślę że moje nawiedziny są jej zawsze pożądane, a dla mnie są mile. Twoja Genusia wyborne dziecko, pełne zdrowia i życia, rozwija się szybko – ma miłość wszystkich, którzy ją widzą: sprawi ci wielką radość za twoim powrotem, dziś właśnie rocznica jej urodzin, pragnąłbym ją w tym dniu zobaczyć, jeżeli mnie błoto nie zatrzyma.

Miedzy nami, dzięki Bogu, zaczyna iść coraz lepiej, tylko ks. Edward cierpi mocno na swoją rękę. W tych dniach gotujemy Pismo wspólne od nas do Braci Włochów, którzy są teraz w bardzo ważnej służbie ze swoim duchowieństwem³⁶, ale o tym musisz już wiedzieć skądinąd. Z Karolem B. widzimy się często, on także znacznie postąpił w życiu braterskim. U Władysława zakorczyliśmy rok stary, był między nami i Brat Karol³⁷.

Poza nami zamęt, rozerwanie, kłótnie. Legiony owe na Wschodzie coraz mniej mają uroku. Zamoyski coraz więcej ma przeciwników. W tych dniach miał być wyzwany na pojedynek przez Kapitana Jazwińskiego, który wrócił z Turcji. Kamiński wybiera się na wschód, jako Jeneral jazdy, Paprocki jako Jeneral piechoty. Ale dosyć o tym.

Wiesz już o śmierci Adama. W Stambule Polacy walczą teraz o jego ciało. Jedni chcą go wywieźć do Francji, drudzy zatrzymać. Spór wytoczył się przed Posła francuskiego, który nie przyjął na siebie tego sporu – będzie sprowadzony do Paryża, bo taka była ostatnia Jego wola, i pochowany razem z żoną w Montmorency. Tymczasem zbiera się fundusz na jego dzieci, zebrano już do stu kilkadziesiąciu tysięcy franków.

Tak się rozpisalem o innych, że niewiele miejsca pozostaje dla mnie samego, a tymczasem trzeba coś o tym powiedzieć. Miałbym wiele do powiedzenia, bo się wiele rzeczy robiło przez czas jakośmy się rozstali. Powiem co można jeszcze w tym liście. A naprzód, jestem ciągle dosyć zdrowszy, potem wiele piszę. W tych czasach zajmuje mnie głównie Wiersz z powodu śmierci Mickiewicza³⁸. Praca trudna, ton właściwy do uchycenia i utrzymania trudny, ale ufam w pomocy wyższego natchnienia, że się rzecz zrobi. Oprócz pisania miałem wiele zetknąć się już to z krajanami, już to z emigrantami, dawnymi znajomymi. Zdaje się zachylać ku nawiązywaniu dawnych stosunków. Miedzy innymi zetknąłem się z Wysockim, Mierosławskim, Zienkiewiczem, ale dotąd nie zaszło nic tak ważnego, aby o tym warto było rozpisywać się. Pol przysłał mi swojego Mohorta, który jest w istocie ślicznym dziełem, z tego powodu napisałem do niego dosyć obszernie. Karol B. posłał mi swój wiersz z tegoż powodu; nie wiem czy go znasz? a jest niepospolity, stawia tam Sprawę Bożą, a głównie Br. Karola jako typ żołnierza i Wodza polsko-chrześcijańskiego³⁹. Ja także napisałem Wiersz do Polski⁴⁰ na ten Nowy Rok. Nikomu jeszcze nie wiadomy, bo nie przeszedł przez poprawki. Przestałbym go tobie, ale za nadto ciężki, bo ma z górą 200 wierszy.

*Tyle na ten raz. Życzę ci mocniejszego zdrowia i lżejszej pracy – a razem
pozdrawiam jak brat brata -*

Twój brat Seweryn

Il peggioramento della febbre malarica costrinse Nabelak al rientro, e mentre è in Francia nei mesi di marzo e aprile incontra varie volte Goszczyński, come risulta dal *Dziennik* di quest'ultimo, poi a maggio dello stesso anno riparte per lavoro in Spagna.

L'ultimo autografo di Goszczyński conservato a Torino si trova in calce ad una lettera di Leonard Rettel a Zofia Nabelak del 22 settembre del 1856. Privo di mezzi al termine di un soggiorno a Caen, dopo aver percorso in un giorno e mezzo di marcia 24 miglia, raggiunse la casa di Nabelak a Batignolles ai primi di settembre⁴¹ trovando al posto dei proprietari Leonard Rettel:

Dziękuję ci serdecznie, kochana Siostró, za pamięć i Słowo braterskie dla mnie. Nigdy nie wątpiłem o waszym dla mnie interesie i dla tego tak śmiało, mimo waszej wiedzy, skorzystałem z waszej gościnności. Spodziewam się, że w niczym za powrotem waszym nie znajdziecie nadużycia jej z mojej strony. Wpewności rychłego zobaczenia się, na tym kończę mój dopisek i pozdrawiam Was obojga z prawdziwym braterskim uczuciem

Wasz wierny brat
Seweryn Goszczyński

A lato Zofia Nabelak annota:

List ten z powodu, że w naszej nieobecności Leonard Rettel mieszkał u nas, a potem i Kochany Ojciec Chrzestny się zaprosił – bo i jeden i drugi byli bez przytulku czyli bez środków życia. [...]

A ottobre Goszczyński trovò impiego alla scuola polacca di Batignolles, da cui fu però allontanato l'anno seguente, assieme ad altri towianisti, a causa della burrasca provocata negli ambienti dell'emigrazione dalla pubblicazione dello scritto indirizzato allo zar Alessandro II *Powody dla których amnestia przyjęta być nie może*, che con Karol Różycki, Ludwik Nabelak e Władysław Dzwonkowski aveva consegnato all'ambasciata russa di Parigi.

A partire dagli anni Sessanta, i rapporti di Goszczyński con le cerchie towianiste di Zurigo e di Parigi si deteriorarono (anche a causa di ciò che Goszczyński riteneva essere l'idolatria diffusa tra seguaci nei confronti di Towiański stesso)⁴² senza però scalfire l'amicizia con i Nabelak.

Avevamo accennato alla nota aggiunta da Zofia Nabelak sulla minuta della lettera del marito a Goszczyński del 2 febbraio 1850 e destinata presumibilmente per Zawadzki, per la sua monografia. Credo possa essere interessante leggere la riflessione a distanza di decenni sull'esperienza towianista espressa da questa signora francese, riflessione in cui riaffiorano, accanto ai ricordi degli eventi memorabili e del clima insolito di quegli anni, considerazioni analoghe a quelle espresse, tempo prima, da Goszczyński stesso e da altri.

26 stycznia 1885. [...] Notkę moją na końcu drugiej stronicy muszę trochę rozszerzyć wyjaśnieniem właśnie stosownym do słów podkreślonych przeze mnie na 3iej stronicy: Światło mieliśmy za czyn. I ze mną tak się stało jak i z innymi. Jak dziś po 35 latach odczytuję to wszystko, to doprawdy przechodziło się przez wypadki nadzwyczajne; alboż to moje pójście za mąż za emigranta, potem powrót do Francji w jakim czasie! wśród wypadków wiosny i lata 1848. [...] Nastąpiło, jak się dziś na to zapatruję, we mnie prawdziwe oszłomienie; wrzało wszysko jak w kotle, Pana Andrzeja aresztowano – kto miał czas mi objaśnić? Egzaltacja była we mnie wielka, czułam, że się urodziła, żeby zostać dobrą Polką wedle programu Pana Andrzeja, t.j. oswobodzenia Polski przez samych Polaków odrodzonych i przez to samo postawionych pod opiekę Bożą, ale w czym to odrodzenie, co miało znaczyć to słowo Ofiara, kto miał mi dać klucz do tej istoty Chrześcijaństwa w tym czasie takiego <...> ogólnego. Czy jest czym się dziwić? Kiedy sam Adam Mickiewicz w istocie biorąc rzecz, też przez egzaltację i gorącość ducha nie rozumiał sam nigdy (wedle mnie, ale ja sie mogę mylić) o co szło, o to przeistoczenie wnętrza swego dla miłości Boga i Ojczyzny. Ten brulion listu Ludwika jest ważny, nie tylko, co się tyczy nas samych, ale i dla zrozumienia ogółu Sprawy Pana Andrzeja. Ludzie się do niego egzaltowali, a on wciąż wołał do istoty Chrześcijańskiej, do koncentrowania i skupienia się, ażeby każdy ruch wewnętrzny był właściwym i stąd czerpać czyny właściwe – inaczej czyny kończą się dymem i raczej się pozycja pogarsza aniżeli polepsza ruchami przedwczesnymi, niewłaściwymi. Myśmy byli może z pierwszych, których powołał P. Andrzej do opuszczenia tych dróg marzeń, tych manowców, które się utworzyły w Kole od 1843 do 1848 roku, w czasie jego nieobecności w Paryżu, o czym dość już śladów w książce Współudział Mickiewicza.

Note

¹ Sui towianisti italiani si veda T. Canonico, *Testimonianze di italiani su A. Towiański*, Roma 1903; Marina Bersano Begey, *Italia e Polonia nel Risorgimento. Spigolature towianiste*, in *Italia, Venezia e Polonia tra Illuminismo e Romanticismo*, Firenze 1973, pp. 307–322; Ead., *Il towianesimo: una eco del romanticismo polacco in Piemonte*, in *Civiltà del Piemonte, Studi in onore di R. Gandolfo*, Torino 1975, pp. 627–639.

² T. Canonico, *Andrea Towiański*, Roma 1896; Maria Bersano Begey, *Vita e pensiero di Andrea Towiański*, Milano 1918; Marina Bersano Begey, *Fogazzaro a prądy mesjanistyczne w Polsce*, „Przegląd Współczesny”, XVII/12, 1938, pp. 66–84; A. Erba, *Aspetti e problemi del cattolicesimo italiano nei primi decenni del '900. Dal carteggio di un epigono towianista*, „Rivista di storia e letteratura religiosa”, V/1, 1969, pp. 13–121; A. Zussini, *Andrzej Towiański, un riformatore polacco in Italia*, Bologna 1970; si devono segnalare anche gli studi in corso di Carlo Poratti sugli influssi di Towiański su Rebora e Montale, originati dalla mostra alla Biblioteca Reale dell'Archivio Begey.

³ K. Jaworska, *La corrispondenza tra M. Zdziechowski e A. Fogazzaro*, „Rivista di storia e letteratura religiosa”, XXIV/1, 1988, pp. 193–121; Ead., *Riflessi del towianesimo piemontese in Polonia. Il carteggio Zdziechowski-Begey*, „Rivista di storia e letteratura religiosa”, XXV/3, 1989,

pp. 458-475. Si avvalsero inoltre nei propri lavori dei dati offerti dalle pubblicazioni torinesi e della testimonianza di Attilio Begey anche W. Lutosławski, S. Pigoń, T. Ujejski, come testimonia la corrispondenza polacca di Begey donata da Marina Bersano Begey alla Biblioteca del Muzeum Literatury im. A. Mickiewicza di Varsavia e ivi conservata (Dział Rękopisów, nr inw. 1607).

⁴ Significativo a questo proposito è il taglio della voce di S. Pieróg, *Towianizm* in *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, a cura di J. Bachórz e A. Kowalczykowa, Wrocław 1994, pp. 947-950.

⁵ K. Górski, *Mickiewicz-Towiański*, Warszawa 1986; A. Witkowska, *Towiańczycy*, Warszawa 1989; K. Rutkowski, *Braterstwo albo śmierć*, Paryż 1989; Id., *Stos dla Adama*, Warszawa 1994; D. Siwicka, *Ton i bicz*, 1990. E' da osservare come gli studi polacchi si concentrino soprattutto sulla prima fase dell'operato di Towiański (1841-1849), legata al suo influsso sui grandi romantici, mentre quelli italiani privilegiano il periodo seguente, di carattere eminentemente etico.

⁶ S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu Polskiego*, in *Eseje i studia o literaturze*, a cura di H. Mańkowski, Wrocław 1990, t. 1, p. 321.

⁷ Tali lettere sono tutte state pubblicate in A. Mickiewicz, *Dzieła*, Wydanie Narodowe, voll. XV e XVI, Warszawa 1954-1955.

⁸ Come ebbe ad osservare Maria Bersano Begey in un appunto posto all'interno della copia da lei commentata dei *Pisma*, ora conservata nell'Archivio, il confronto tra le stesure manoscritte delle note di Towiański con il testo rielaborato per la stampa permette di cogliere meglio quello che era il reale procedere del suo argomentare. Tali trascrizioni, che circolavano tra i towianisti prima della pubblicazione degli scritti, avrebbero dovuto essere distrutte dopo la comparsa di questa, per evitare versioni discordanti, ma non tutti vollero privarsi di carte che avevano per i possessori grande valore affettivo e molte di esse si trovano ora nell'Archivio Begey.

⁹ L'elenco delle Carte Towiański, basato su quello del catalogo, è stato in parte pubblicato da J. Odrowąż Pieniążek, *Archiwum Begeyów w Turynie*, «Blok Notes Muzeum Literatury», II, 1963, pp. 127-144. L'inventario delle Carte Begey è stato fatto negli anni Ottanta da Marina Bersano Begey.

¹⁰ *L'Archivio Begey. Documenti towianisti a Torino 1841-1915*, Biblioteca Reale di Torino, catalogo della mostra a cura di K. Jaworska, Torino, Celid, 1994. Il volumetto comprende una bibliografia towianista fatta da M. R. Manunta, che aveva a suo tempo assistito Marina Bersano Begey nel riordino del materiale iconografico.

¹¹ Nel catalogo di Maria Bersano Begey il loro contenuto viene presentato come segue: 1. Memorie su L. Nabelak e S. Nabelak Conrad (a mano di Wanda Sz.). 2. Discorso di L. Nabelak il 29.11.1861 (vedi anche stampati vari). 3. Copia a mano di «Biesiada» (la redazione) e a stampa (nell'ed. Martinet 1841). 4. Un pacco di lettere e di preziosi materiali dal 1841 al 1863. 5. Lettere di Nabelak a diversi. Lettere di diversi a Nabelak - con preziosi autografi. 7. Copie scritte di A. T. in antica redazione. 8. Un fascicolo di scritti inediti (vedi cartella cimeli). 9. Memoria di Z. Nabelak (un fascicolo in polacco). 10. Id. (un fascicolo francese). 11. Testimonianze e attività di S. Nabelak. 12. Due numeri della «Semaine des Familles» con un articolo in memoria dell'ammiraglio Conrad. Le due cartelle non si presentano però suddivise in 12 fascicoli, i materiali sono in ordine diverso e quelli elencati ai punti 1, 2, 3, 7, 8 hanno presumibilmente trovato diversa collocazione e al p.to 12 vi è una sola copia del settimanale in questione. Inoltre per i p.ti 4, 5, e 6 non si può sapere se il materiale è completo o se è lacunoso.

¹² Alcune di queste poesie sono pubblicate in S. Goszczyński, *Dziennik Sprawy Bożej*, a cura di Z. Sudolski, Warszawa 1984, vol. II, p. 299-303; 305; 310-311; rispetto al testo a stampa le copie di Nabelak presentano essenzialmente solo lievi differenze nella punteggiatura. Risultano inedite quelle di Kazimierz R. (presumibilmente Radecki, 1813-1890, towianista dal 1845, autore

di poesie occasionali), con dedica a Zofia Nabelak, Fontainebleau 15.7.1852, intitolate *Pieśni do najświętszej Panny e Modlitwa*, una poesia di K. Towiańska, (incipit *Posłanniku Boży*) e una anonima intitolata *Siostrze Amelii*.

¹³ W. Zawadzki, *Ludwik Nabelak. Biografia na tle historycznym z autentycznych dokumentów*, «Przewodnik Nauk. i Lit.» 1885; edizione in broccatura con il sottotitolo modificato in *Opowieść historyczna*, Lwów 1886.

¹⁴ Si tratta delle seguenti: a L. Zienkiewicz, 18.8.1842 e la risposta di questi del 22.8.1843; ad A. Czartoryski, 5.7.1854; diverse lettere alla moglie.

¹⁵ I. Mohylnecki, *Rozprawa o języku ruskim*, «Czasopismo Naukowe Księgozbioru Publ. im. Ossolińskich», 1829 f.3; L. Nabelak, *Zabytki starożytnej poezji słowiańskiej. Z rękopisu Kroludowskiego*, «Haliczanin», 1830, t. 1-2.

¹⁶ Maurycy Mochnecki, *Powstanie Narodu Polskiego w 1830 i 1831, 1834*, Paryż 1834, t. II, p. 86; cit. da Zawadzki, *op. cit.*, p. 77.

¹⁷ Ibid., pp. 84-85.

¹⁸ A. Giller, *Weterani Powstania Listopadowego. I. Ludwik Nabelak*, «Album Muzeum Narodowego w Rapperswyłu», 1881, pp. 76-94; Su Zofia Conrad v. pp. 87-88.

¹⁹ T. Kościuszko, *jego odezwy i raporty. Uzupełnione celniejszych aktami, odnoszącymi się do powstania narodowego w 1794 r.*, a cura di L. Nabelak, voll. 8, Paryż 1871.

²⁰ Lettera a L. Siemierski, Parigi, 6 giugno 1842, in Goszczyński, *Listy (1823-1875)*, a cura di S. Pigoń, Kraków 1937, p. 139.

²¹ Si tratta di *Słowa Andrzeja Towiańskiego do braci obecnych przy nim*, in *Współdział Adama Mickiewicza w sprawie Andrzeja Towiańskiego*, Paryż 1877, t. II, pp. 96-97. Come risulta da S. Goszczyński, *Dziennik...*, t. I, p. 372, Nabelak non era tra i presenti all'incontro, conosceva evidentemente il testo da una copia, forse inviata da Goszczyński stesso (cfr. lettera a L. Nabelak, Strasbourg, 15.12.1847, in *Listy*, p. 228).

²² Si potrebbe trattare della lettera del 15 dicembre prima citata, in essa asserisce di trovarsi a Strasburgo e aggiunge: «Pragnę ogłosić tu moje nowe wiersze i spodziewam się przyjąć do trochę pieniędzy, abym mógł wrócić znowu do Szwajcarii, co dla dokończenia ze mną samym pracy jest mi jeszcze konieczne». (ibidem, p. 228).

²³ Seweryn Nabelak, uno dei figli di Ludwik e Zofia Nabelak, ebbe questo nome in segno di affetto per Seweryn Goszczyński, che ne era il padrino. Ingegnere come il padre, morì prima di questi, lasciandolo in uno stato di grave prostrazione.

²⁴ Edouard Bournier, towianista francese: è sotto il nome suo che nel 1863 Nabelak si recò in Galizia.

²⁵ Per altro nel *Dziennik Sprawy Bożej* (t. I. p. 509) ad un certo punto Goszczyński in cuor suo accusa Nabelak di essere troppo attaccato ai beni materiali.

²⁶ Jan Skrzynecki (1787-1860) in un primo tempo aveva aderito alle idee di Towiański; stralcio di questa lettera è presentato nella monografia di Zawadzki, che però aggiunge al parente di Skrzynecki il nome e il titolo (Agenora hr. Gołuchowski), per dare maggiore risalto al personaggio e sorvola sulle conversazioni towianiste avute con Skrzynecki stesso.

²⁷ Hieronim Kajsiwicz (1812-1873), insorto, esule, fu uno dei fondatori dell'ordine dei Padri Resurrezionisti, nel 1848, avendo raggiunto la Posnania quando l'insurrezione era già finita, si recò a Cracovia da dove partì nell'aprile del 1849, temendo di essere arrestato con l'entrata delle truppe russe.

²⁸ Edward Duński (1810-1857), insorto, esule, membro del Polskie Towarzystwo Demokratyczne, al pari di Kajsiwicz fu, con P. Semenkeno e B. Jański, tra i fondatori dei Resurrezionisti; seguace di Towiański dal 1846, lasciò l'ordine nel 1849, restando sacerdote secolare. Su di lui si v. [K. Różycki], *Duński. Prêtre zélé et zélé serviteur de l'Oeuvre de Dieu*, Paris 1857; E. Duński, *Listy (1848-1856)*, a cura di A. Begy e J. Komenda, Turyn 1915.

²⁹ Wielogłowski Walery (1805–1865), insorto, cospiratore, membro dello Stowarzyszenie Ludu Polskiego, dal 1836 esule, membro del Polskie Towarzystwo Demokratyczne, fu per un certo periodo vicino ai towianisti. Rientrato in Galizia dopo l'insurrezione del 1848, si stabilì a Cracovia. Tre lettere di Nabelak a Wielogłowski degli anni 1849–1850 si trovano a Cracovia, Bibl. PAN, rkps sygn. 1827.

³⁰ Alcuni ampi stralci di questa lettera (datata erroneamente 13 e non 23 dicembre), riguardanti i progetti dell'illuminazione di Cracovia e della cattedra per Mickiewicz sono riportati da Zawadzki, *op. cit.*, pp. 156–157, il quale però omette anche questa volta gli accenti towianisti come pure le critiche verso la società galiziana, lasciando solo le parole di elogio per la cordialità della gente e il valore degli intellettuali. La lettera del rettore J. Majer fu consegnata a Mickiewicz da Zofia Nabelak ai primi di gennaio, cfr. *Kronika życia i twórczości Adama Mickiewicza. Styczeń 1848–Grudzień 1849*, a cura di K. Kostenicz, Warszawa, 1969, pp. 396–397.

³¹ La lettera stessa si trova tra le carte di Goszczyński che non sono andate distrutte durante l'ultima guerra, conservate alla Biblioteca Nazionale di Varsavia e provenienti dal Museo di Rapperswyl (*Korespondencja S. Goszczyńskiego*, coll. III 2956, f. 160–163), il testo di Towiański (*Ton piśmiennictwa chrześcijańskiego*) contenuto nel seguito della lettera è edito da Pigoń in appendice a S. Goszczyński, *Listy*, cit., pp. 519–521.

³² Nella nota di Zofia Nabelak aggiunta alla minuta viene espressa la speranza che la lettera stessa si trovi tra le carte di Seweryn Goszczyński da Agaton Giller, in effetti essa non è andata persa e neppure distrutta come altre e si trova ora alla Biblioteca Nazionale di Varsavia e Pigoń ha pubblicato il testo della nota di Towiański in appendice al suo volume dei *Listy* di Goszczyński.

³³ S. Goszczyński, *Dziennik...*, t. I, p. 463.

³⁴ Nelle note al *Dziennik...*, t. II, p. 361, tale lettera risulta ignota, mentre essa fu invece pubblicata dal Pigoń in appendice ai *Listy* di Goszczyński, cit., pp. 521–525.

³⁵ S. Goszczyński, *Dziennik...*, t. I, p. 544; t. II, p. 368. Alcune delle notizie date nella lettera, quale gli incontri con Zienkowicz, Wysocki, Mierosławski, le poesie appena composte, sono annotate anche sulle pagine di dicembre 1855 e gennaio 1856 del *Dziennik...*, t. I, pp. 541–544.

³⁶ Si veda in proposito T. Canonico, *Testimonianze di Italiani su Andrea Towiański*, pp. 49–136.

³⁷ Si tratta nell'ordine del poeta Karol Baliński (1817–1864), che si avvicinò ai towianisti negli anni in cui fu a Parigi, di Władysław Dzwonkowski (1818–1880), cospiratore e patriota che aveva preso parte ai moti insurrezionali del 1846 e del 1848 in Posnania, e di Karol Różycki. Per la descrizione della serata v. S. Goszczyński, *op. cit.*, t. I, p. 544.

³⁸ *Pieśń pogrobną Mickiewicza*, in S. Goszczyński, *Dzieła zbiorowe*, t. I, pp. 226–229.

³⁹ K. Baliński, *Śpiewakowi Mohorta bratnie słowo*, Londyn, 1856. Una copia di questa poesia con dedica dell'autore a Goszczyński è conservata alla Biblioteca Nazionale di Varsavia (Kras. 671150), com'è riportato nelle note a S. Goszczyński, *Dziennik Sprawy Bożej*, t. II, p. 369.

⁴⁰ S. Goszczyński, *Postanie do Polski*, in *Dzieła zbiorowe*, cit., t. I, pp. 230–256.

⁴¹ La descrizione penosissima di questo rientro è nel *Dziennik...*, t. I, pp. 564–565.

⁴² Lo stesso Goszczyński in alcune lettere a Towiański del 1862 e del 1863 e in diverse pagine del *Dziennik Sprawy Bożej* degli stessi anni sottolinea la speciosità di questo atteggiamento diffuso nella cerchia di Towiański nei confronti del Maestro. Si veda a questo proposito anche S. Pigoń, *S. Goszczyński w sporze z Kołem Sprawy*, «Przegląd Współczesny», nr 72–73, kwiecień-maj 1928, estratto, pp. 41; Id., *Adoracja Towiańskiego in Wśród twórców*, Kraków 1947, pp. 86–126.

ANDREA CECCHERELLI

Università „La Sapienza”, Roma

Aspetti comparati della ricezione di Leopardi nei paesi slavi (XIX sec.)

Premessa. La nostra relazione mira a indicare alcune linee guida per una storia del leopardismo slavo. L'idea, non nostra, risale a quasi settant'anni fa, al 1929, quando Giovanni Maver annunciò il progetto di scrivere una storia della presenza e dell'influenza dell'opera di Leopardi nei paesi slavi. Ne compose due capitoli, *Leopardi e Vrchlický*¹, e *Leopardi presso i Croati e i Serbi*², ma una storia che prenda in esame, da una parte, i caratteri complessivi della ricezione dell'opera di Leopardi nei paesi slavi, e dall'altra il ruolo e le forme da essa singolarmente assunti, resta ancora da scrivere. In compenso non sono mancati studi analitici sui singoli momenti di tale presenza in un unico paese³, e all'odierno stato di conoscenze sembrerebbe possibile riprendere il progetto maveriano, arricchendolo di nuove prospettive d'indagine.

L'attenzione del padre della nostra slavistica si incentrava prevalentemente sugli aspetti filologico-stilistici delle traduzioni, che sapeva sviscerare con infallibile sensibilità. Eppure anch'egli aveva già compreso che per spiegare la fortuna di un autore all'estero non ci si può rifare unicamente a ragioni interne all'opera (il suo valore in termini assoluti, e il valore della traduzione), ma occorre esaminare il complesso legame, l'interazione che si crea fra autore, traduttore e pubblico. Quest'analisi di tipo „comunicativo” del fatto letterario rimase in lui appena abbozzata, intuita; permangono peraltro nel suo discorso categorie di tipo romantico, che rimandano ad una presunta affinità psico-etnica fra Leopardi ed il *Volksgeist* serbo-croato. Analisi oggettuale e analisi contestuale debbono integrarsi per una piena comprensione del fenomeno che genericamente – senza distinguo di qualità e quantità – definiamo leopardismo.

Leopardismo slavo. Ma esiste un leopardismo slavo? E prima ancora, esiste un leopardismo europeo? A nostro avviso, nell'Ottocento si assiste ad un fenomeno complesso di ricezione di Leopardi, che conosce costanti e varianti, sincroniche e diacroniche, sia all'interno di uno stesso paese che fra paesi diversi. Pur non essendo paragonabile, per caratteri e per importanza, al petrarchismo cinquecentesco⁴ con le sue pretese totalizzanti, investenti arte e vita, forme e contenuti, modello prima che fonte d'ispirazione, la ricezione di Leopardi nell'Ottocento presenta un carattere abbastanza organico, che può essere fatto oggetto di uno studio specifico anche al di

fuori dei nostri confini nazionali. Invertendo i termini della metafora usata da Gilberto Lonardi per figurare il rapporto fra l'opera di Leopardi e i suoi fruitori italiani (unica sorgente luminosa leopardiana e prisma ottico dei suoi speculatori, che variamente ne riflettono i raggi)⁵, potremmo dire che l'opera di Leopardi era un prisma, dotato di molteplici facce, che prendevano vita alla luce della cultura europea. A seconda dell'angolo di incidenza del raggio di tale sole, questa o quella faccia del prisma rifletteva più o meno, in questa o in quella direzione, la luce. Nel Novecento il panorama si fa più frastagliato, caratterizzato da un lato dalla crescita delle discipline specialistiche (italianistica in genere), che coltivano sì l'opera di Leopardi, ma quasi come un *hortus conclusus*, dall'altro lato dalla occasionalità dell'interesse per Leopardi al di fuori di tale ambito specialistico. Vi sono tentativi di attualizzazione, come vi sono importanti attestazioni di ammirazione anche recenti, basti pensare all'Ahmatova in Russia: tuttavia ci pare lecito raggruppare il periodo novecentesco sotto un'unica denominazione: Leopardi classico della cultura ottocentesca.

Il leopardismo slavo costituisce dunque un capitolo della storia del leopardismo europeo⁶. Rispetto a questo presenta caratteri comuni e caratteri originali, ed anche nell'ambito slavo generale è possibile distinguere tratti individuali nei modi della ricezione di Leopardi nei singoli paesi. Si tratta di un fenomeno complesso e differenziato, che può essere compreso solo nel contesto europeo. Questo in un duplice senso. Da un lato esso non costituisce un fenomeno isolato rispetto ai „leopardismi” negli altri paesi europei, ma è ad essi collegato e presenta molti caratteri analoghi, e molte derivazioni. È vero che i paesi slavi non costituiscono l'avanguardia del leopardismo: lì nessun De Sinner, nessun Sainte-Beuve, nessun Gladstone garantisce per Leopardi, e l'esordio è nudo, sguarnito di una veste critica adeguata. Lo stesso Vrchlický, nel suo saggio, il primo su Leopardi nei paesi slavi, rinuncia all'originalità e si affida all'autorità di G. Brandes e di F. A. Aulard⁷. Leopardi entra prima a far parte della cultura europea, e poi, un po' di riflesso, di quella slava. A distanza di mezzo secolo la fortunata formula con cui De Musset aveva definito Leopardi (*sombre amant de la mort*) torna ancora negli scritti di Stanisław Witkiewicz (*mroczny kochanek śmierci*). D'altro canto il leopardismo in genere partecipa della cultura europea, che ne determina di volta in volta le varianti e di cui esso stesso – nelle sue successive e particolari interpretazioni ed usi – costituisce un fattore attivo, un elemento la cui funzione muta col mutare dei caratteri generali del sistema. Si pensi a questo proposito all'interazione fra pessimismo filosofico schopenhaueriano e pessimismo poetico leopardiano nella seconda metà dell'Ottocento.

Cosa si intende per leopardismo? Nel senso lato del termine, esso sta ad indicare tutte le manifestazioni letterarie (ma anche genericamente culturali e di costume) che testimoniano una conoscenza, diretta o indiretta, precisa o errata, di Leopardi: traduzioni e critica innanzitutto, in quanto macrotesti, ma anche microtesti di solito trascurati, in conseguenza del fatto che, generalmente, il terzo problema canonico affrontato in studi sulla ricezione di un autore è quello della cosiddetta „influenza”. Un esempio di come possano essere allargati gli orizzonti di indagine è fornito da *Próchno* (1901 su „Chimera”, 1903 in volume): ad un certo punto del romanzo di Wacław Berent il poeta Müller pronuncia, o meglio pensa questi versi, che dice essere di Leopardi: *I być*

tylko cieniem / Którego skrzydła anielskie unoszą / Między nicością i grobów marzeniem... [Ed esser solo un'ombra / Che ali d'angelo tengon sospesa / Fra il nulla e il sogno di sepolcri]. Si tratta di un'associazione spontanea, a coronamento di cupi discorsi e di eventi forieri di tragedia (è giunta infatti la sorella del musicista Hertenstein, per la quale quest'ultimo nutre un amore incestuoso e infelice). Senonché i versi citati appartengono non a Leopardi, ma alla poesia di A. Asnyk *Endymion*. Siamo in presenza di un errore significativo, ovvero qualcosa di più di una semplice svista. In quegli stessi anni Leonid Andreev affermava: „Leopardi...chi lo conosce? è di quelli di cui si parla, ma che nessuno legge”⁸. Anche in Polonia la situazione non è granché diversa. A quindici anni dall'edizione delle sue poesie Leopardi viene letto sempre più raramente; ciò non significa però che se ne perdano le tracce. La prima generazione modernista si è formata negli anni a cavallo del 1890, quando la presenza di Leopardi in Polonia era più forte. I versi citati da Berent corrispondono all'idea, all'immagine di Leopardi che tale generazione si era creata, cosicché l'errore viene giustificato semioticamente, come segno di qualcosa di reale: se questi versi vengono attribuiti a Leopardi, ne risulta che *potevano* essere attribuiti a Leopardi, anzi che ad un intellettuale di quel tempo l'associazione con Leopardi riusciva forse più spontanea che non con Asnyk, poeta della generazione precedente. Per la generazione modernista Leopardi, a differenza di Asnyk, era – potremmo dire – un „contemporaneo”, nel senso in cui Shakespeare lo è per noi.

Il filtro della traduzione e i problemi della ricezione, passiva e attiva. Quando si parla del leopardismo europeo e delle sue varianti, occorre aver presente la funzione essenziale dello strumento per cui passa la sua affermazione: la traduzione. Quello che qui ci preme è sottolineare la non meccanicità e neutralità della traduzione come strumento di conoscenza, problematizzarla. Siamo infatti in presenza di un doppio processo comunicativo-interpretativo, in seguito al quale il traduttore, compiendo una scelta attualizzante e ricodificando il messaggio, da ricevente si trasforma in emittente: si pongono allora una serie di questioni riguardanti 1) il rapporto che lega il traduttore all'autore; 2) il rapporto fra traduttore e pubblico; 3) il rapporto fra pubblico e autore; 4) il confronto fra testo originario e testo tradotto. I primi due punti ineriscono all'intenzionalità del testo tradotto, e investono i due poli della scelta compiuta dal traduttore: autore e pubblico virtuale. Il terzo riguarda la ricezione *sensu stricto*. Il quarto punto riguarda l'analisi filologica degli spostamenti semantici (voluti o involontari) e delle modificazioni metriche subite dal testo originario nel passaggio ad un altro sistema di segni per: a) mancata comprensione b) contaminazione di altri modelli c) adattamento consapevole (stilistico-verbale e metrico)⁹. Quest'ultimo tipo di analisi è svolto magistralmente da Maver negli studi menzionati. Noi accenneremo soltanto ad alcune questioni appartenenti ai primi tre gruppi di problematiche, con valore esemplificativo.

Nell'analisi del processo comunicativo occorre partire da un aspetto che riguarda il terzo campo di problemi da noi individuato, quello della ricezione propriamente detta, e in particolare i suoi strumenti. In Europa, e in particolare nei paesi slavi, la prima immagine di Leopardi che comincia a funzionare è quella patriottica. I popoli la

cui patria langue sotto il giogo straniero traggono forza e sostegno dai versi dell'Italia-no, in particolare dalla canzone *All'Italia*¹⁰, e questo si deve al filtro operato dalla traduzione, in particolare da quella su rivista, parziale e ben mirata: già nel 1849 «Danica Ilirska», organo dell'Ilirismo, pubblica dei frammenti delle canzoni *All'Italia* e *Sopra il monumento di Dante* nella traduzione di Orsato Pozza (Orsat/Medo Pucić/Počić/Počić). Da un lato abbiamo dunque la fortuna della canzone *All'Italia* all'estero, dall'altro l'avversione di un Mazzini, testimoniataci anche da Aleksandr Herzen, in un divertente scambio di battute: «Una sera tra me e Mazzini s'impegnò una discussione su Leopardi [...] Era arrabbiato con lui perché non poteva utilizzarlo per la propaganda [...] Un po' per celia e un po' sul serio gli dissi: – Voi, a quanto pare, ce l'avete col povero Leopardi perché non ha preso parte alla rivoluzione romana, ma egli può invocare a sua discolpa una circostanza che seguitate a dimenticare. – Quale? chiese Mazzini. – Il fatto che morì nel 1837»¹¹.

Perché tale contraddizione fra spiriti affini? Pozza e Mazzini erano entrambi patrioti, eppure l'opinione da essi espressa su Leopardi è diametralmente opposta. Le ragioni di questa discordanza di interpretazioni, a prescindere da possibili diversità caratteriali, ci sembrano da ricercare anche nelle diverse modalità di diffusione dell'opera di Leopardi, che in Italia era tutta immediatamente accessibile, in tutte le sue sfumature e significati, mentre all'estero passava al vaglio delle intenzioni del traduttore, che ne poteva indirizzare agevolmente l'interpretazione in questa o in quella direzione, restringendo o allargando a piacimento il campo di osservazione. Il traduttore parziale seleziona, riduce e attualizza il messaggio leopardiano, e lo presenta alla ricezione. Ciò deve sempre essere tenuto presente, e specialmente nell'analisi del primo leopardismo. Nella Slavia, raccolte in volume della poesia o della prosa iniziano ad apparire, a parte l'isolato Vrchlický, solo intorno alla fine degli anni '80: 1887 in Polonia, 1888 in Russia. Fra gli Slavi balcanici occorrerà attendere il dopoguerra.

Si capisce allora il ruolo fondamentale svolto dalle riviste, potenzialmente di molto superiore anche a quello delle antologie, nelle quali i versi di Leopardi non hanno valore autonomo rispetto alla cultura ospitante, ma vanno giudicati nell'intero contesto dei testi che li accompagnano, e possono tutt'al più indicare (nemmeno sempre) il posto che il compilatore dell'antologia assegna loro su scala italiana. Il carattere eterogeneo insito in un'iniziativa sintetica come quella dell'antologia diminuisce la possibilità di incidenza dei singoli testi, quasi persi nel *mare magnum* di colleghi più o meno illustri. Si veda l'antologia curata da Jaroslav Vrchlický *Poesie italská nové doby* (1882): vi compaiono traduzioni di ben 131 poeti, Leopardi è presente solo con tre componimenti, a fronte dei ventuno di Carducci, dei quattordici di Dall'Ongaro, ma anche dei dodici dell'oggi sconosciuto Alberto Ròndani; trentotto poeti sono maggiormente rappresentati di lui, e sono nomi affatto peregrini quali Felice Bisazza, Giuseppe Revere, Luigi Sani, etc. Vrchlický giustifica lo scarso spazio concesso a quello che, nel cappello alle traduzioni, pur chiama *největší poeta italský nové doby* (p. 51), rimandando al volume già pubblicato di *Canti* leopardiani da lui stesso tradotti (1876). E peggio di lui sta certo Manzoni: due soli componimenti. Il lettore ignaro di cose letterarie italiane non può non sentirsi disorientato.

La traduzione può avere due macromotivazioni: può servire interessi personali, ed è questo il caso meno interessante, a meno che il nome del traduttore non sia di

rilievo, oppure inserirsi nell'ambito di una richiesta, di un orizzonte d'attesa, e dunque entrare attivamente nella dinamica culturale di un paese. Il caso più interessante è forse quello in cui queste due motivazioni coesistono, poiché si incrociano in tal modo innovazione e tradizione. Quando un'opera risponde esattamente all'orizzonte d'attesa, non presenta alcuna novità rispetto al processo letterario in corso, e dunque il suo valore è minimo. Quando invece un'opera supera l'orizzonte di attesa, si ha il cambiamento, l'innovazione.

Come sta la situazione riguardo a Leopardi? L'orizzonte di attesa in cui si inserisce l'opera di Leopardi è duplice: uno è quello dato dall'immagine della letteratura italiana dominante nella cultura ospitante; l'altro è quello complessivo della cultura ospitante. Entrambi determinano il ruolo e la fortuna di Leopardi. Interessanti osservazioni sul primo caso sono svolte da Maver in riferimento alle prime traduzioni croate, in un quadro generale in cui la letteratura italiana ufficiale era quella degli epigoni dell'Arcadia. Rispetto a questo orizzonte d'attesa l'opera di Leopardi costituisce certo un'innovazione, e un progresso nella conoscenza dei fatti letterari italiani più moderni. Rispetto al più ampio orizzonte della cultura ospitante, la situazione è ben più complessa.

Un caso estremo è quello della totale trascuratezza nei confronti delle attese del pubblico: è il caso di Jaroslav Vrchlický. Vrchlický traduce tutto Leopardi, e la motivazione è curiosa: vi è non solo l'adesione spirituale, la profonda simpatia già sperimentata alla prima lettura in tedesco e testimoniata dal componimento intitolato *Po přečtení básní Giacoma Leopardiho* (1873), ma anche una finalità pratica: Vrchlický vuole imparare l'italiano. Il risultato è una traduzione che Maver giudica complessivamente buona, ma che supera le attese del pubblico¹², esaurendo prematuramente l'eventuale domanda e precludendo la strada a qualunque altro tentativo di traduzione a breve termine. La storia della ricezione di Leopardi nelle terre ceche fino alla guerra mondiale è la storia del rapporto fra la sua opera e Jaroslav Vrchlický, che ha il monopolio sulle traduzioni e sugli interventi critici. È questo un caso in cui il rapporto fra traduttore ed opera è esclusivo ed escludente il fattore ultimo della ricezione, il pubblico. Vrchlický ricodifica il messaggio di Leopardi, ma non ha come fine la comunicazione: il fine primo è l'arricchimento delle possibilità espressive della propria lingua, ovvero in ultima analisi se stesso, tant'è che tale traduzione costituisce il primo passo di quell'importante apprendistato poetico quale egli considerava l'esercizio traduttorio. La medesima leggerezza non si ritrova negli interventi critici di Vrchlický, preoccupati dell'effetto pedagogico e, conseguentemente anche alla visione di Leopardi come „titano” che non può essere compreso da tutti, puntanti in particolare su determinati aspetti positivi dell'opera e del pensiero dell'italiano, quale l'aspetto patriottico¹³, mentre gli aspetti negativi ne uscivano edulcorati.

In genere il traduttore ha lo sguardo rivolto in due direzioni: verso l'autore e verso il pubblico. Ciò genera una benefica coesistenza: l'orizzonte d'attesa è in parte rispettato, in parte superato. Il caso del solo appagamento dell'orizzonte d'attesa si verifica solo con imprese traduttorie di portata ridotta: una, due poesie. Lo stesso Pozza, di cui abbiamo accennato, non traduce solo le canzoni patriottiche: «Se si eccettua il frammento combinato delle prime due canzoni leopardiane col suo

significato nettamente patriottico, per le altre poesie [*Amore e morte*, *Il tramonto della luna*, *Nelle nozze della sorella Paolina*] non è esagerato asserire che il Pozza abbia di molto preceduto i bisogni, le ambizioni e le possibilità della nascente letteratura", osserva Maver¹⁴. Ciò è però vero solo in parte. Pozza infatti ha sempre ben presente il punto d'arrivo del processo comunicativo. Maver giudica „casuale" o „incomprensibile" la scelta di *Amore e morte* e *Nelle nozze*... La spiegazione, che per il secondo caso non ci pare troppo difficile in quanto si tratta pur sempre di una canzone civile, nel primo caso è evincibile dalle stesse osservazioni maveriane. Pozza opera una ricontestualizzazione semantica e metrica: amore e morte divengono „Lelja" e „Morana"¹⁵, e l'aura popolareggiante è rafforzata dalla scelta del metro, l'ottonario, a fronte dell'alternanza endecasillabo-settenario dell'originale. Possiamo perciò supporre che alla base della traduzione vi fosse l'intuizione, sorta forse fin dalla prima lettura della poesia, della possibilità di creare una – per lui – suggestiva versione popolare slava.

L'impresa di Pozza non ha un effetto inibitorio sui successori: pubblicata su rivista, viene dimenticata e naturalmente superata. Tornando al terzo punto da noi indicato, notiamo che, ad eccezione delle terre ceche, ove la ricezione di Leopardi ha avuto l'aspetto peculiare che si è detto, e dei paesi ove Leopardi rimane pressoché sconosciuto fino al nostro secolo, in Russia, in Polonia, in Croazia e in Serbia il processo di ricezione di Leopardi è graduale, e va da traduzioni parziali a traduzioni sempre più complete, da brevi profili aggiunti alle traduzioni a veri interventi critici, e Leopardi diviene lentamente patrimonio di una cultura, oggetto di interesse e di dibattito.

Accanto alla traduzione si pongono i canali di diffusione indiretta: articoli divulgativi o critici pubblicati su periodici, saggi critici, voci di enciclopedia. Qui si entra già nella sfera produttiva, nella sfera della „letteratura della letteratura", quantunque nei paesi slavi non veda la luce alcuna pietra miliare della critica leopardiana; anche qui, però, come in Inghilterra e in Francia, pensatori e poeti (Marian Zdziechowski, Cezary Jellenta, Jaroslav Vrchlický, Ante Petravić) dedicano al Recanatese un'attenzione particolare, che sfocia in studi critici.

Quando la conoscenza di Leopardi ha raggiunto un certo livello, Leopardi inizia a funzionare attivamente, e influisce sui processi di produzione letteraria. Si generano allora interessanti fenomeni di „influenza", o più esattamente, di „intertestualità". La letteratura polacca di fine secolo presenta esempi interessanti.

Da una mia analisi delle prime due serie di *Poezje* di Kazimierz Tetmajer, sono emersi una serie di parallelismi tematici e stilistici fra Tetmajer e Leopardi¹⁶. Questa scoperta, poiché inserita in un discorso più ampio sulla presenza e gli usi di Leopardi nell'intero panorama *młodopolski*, non è stata sviluppata completamente. In una lettera del 1895 a Ferdynand Hösick, Tetmajer scrive: „In poesia sono piuttosto un autodidatta che un discepolo di questa o quella scuola poetica. Ciò che ha esercitato un'influenza su di me, sono il *Condor* di Leconte de Lisle e il rassegnato pessimismo di Leopardi"¹⁷. Occorre tenere presente che dietro una simile dichiarazione vi è un'ideologia poetica ben precisa, quella neoromantica, i cui principi erano l'assoluta originalità e la pura espressione (l'opera doveva sgorgare dall'anima, più o meno „nuda"), agli antipodi quindi rispetto al gioco letterario postmoderno. Di qui l'autodefinizione di „autodidatta". In realtà nel testo tetmajeriano sono presenti una serie di intertesti¹⁸ – non solo

Leopardi e Leconte de Lisle, ma anche Baudelaire, Schopenhauer – che vale la pena di rintracciare, poiché nell'ordine delle microstrutture semantico-stilistiche, quali frase, frammento o comunque testo breve un tale tipo di analisi può dare risultati interessanti. Si tratterà, data l'ideologia soggiacente, di riprese dissimulate, e non ludicamente ostentate: citazioni occulte, reminiscenze. Peraltro la lirica è un genere che tende di per sé ad una poetica „ad un solo grado”, quella dell'espressione del soggetto, anche se sappiamo che la pratica è spesso diversa, e gli influssi si manifestano anche in essa a vari livelli, stilistici e tematici. Per quanto riguarda Leopardi la faccenda è un po' più semplice, trattandosi di una „influenza” dichiarata, che dunque rientra nella sfera della coscienza. Ciò significa che non vi è contrasto, ma identificazione fra ciò che Tetmajer ha letto e ciò che è a lui proprio: la lettura di Leopardi è interiorizzata, Tetmajer vi si identifica e in tal modo scopre se stesso: è una lettura attiva, un atto autoconoscitivo, un'adesione etica. „Influenza” significa per Tetmajer non sottomissione ad un modello, bensì simpatia profonda; simpatia che non esclude – è ovvio – la differenza, poiché l'intertesto viene inserito in un nuovo ordine semantico. Fra parentesi diremo che un certo gioco letterario è bensì presente in Tetmajer nella sfera del privato: ancora dalla corrispondenza con Hössick apprendiamo che il giovane poeta componeva „cupi versi à la Leopardi”¹⁹ che appuntava sul quaderno di Helena Kaplińska, ma qui la *imitatio* ha una funzione meramente pragmatica.

Un componimento che conobbe particolare fortuna in Polonia fu *A se stesso*²⁰. Reminiscenze – non soltanto tematiche – si percepiscono in molte poesie di Tetmajer. Di tipo verbale: in *Credo*, manifesto poetico della nuova sensibilità posto all'inizio della fondamentale II serie di *Poezje*, si confronti: *Brutalna siła, która rządzi światem* (Tetmajer) e *Brutalna moc, co z cienia / Tajnych praw na złe człowieczeństwa rządzi* (Leopardi-Porębowicz); di tipo stilistico: l'apostrofe al cuore, che ricorre ben quattro volte nelle prime due serie (una nella seconda, tre nella 2ª ed. della prima) sempre nella forma di congedo-epigrafe²¹. Un minore, Tadeusz Nalepiński, trae da *A se stesso* l'epigrafe per una sezione della sua raccolta *Gasnienie* del 1905. Stefan Żeromski se la annota nei *Diari*, assieme ad altre poesie fra cui *Amore e Morte*, motivo questo che, sebbene testimoniato sin dai primordi della letteratura mondiale, Leopardi può aver contribuito ad attualizzare, se anche Jan Kasprowicz lo caratterizza come „grande pessimista, che unisce amore e morte in un unico, inseparabile, misterioso fenomeno”²².

La menzione di Żeromski ci conduce ad accennare ad un altro fenomeno di intertestualità: Leopardi compare spesso, con citazioni o menzioni, nelle opere di Żeromski, ove svolge una funzione ben precisa. Dal punto di vista della produzione del testo, contribuisce a formare il carattere del personaggio, fornendone come un archetipo spirituale, rappresentando quasi l'ipostasi dell'infelicità; dal punto di vista della ricezione, la citazione e la menzione hanno una funzione amplificante, caricano la situazione di echi più ampi, ne accrescono la potenza evocativa. I *Diari* testimoniano una lettura molto attenta e intensa, combattuta, di Leopardi. Si leggano queste parole: „Leopardi è un genio della notte, un tentatore, un satana, che non consiglio di leggere in notti solitarie! [...] Azzanna l'anima, terrorizza e ammazza”²³. Interessanti risultano le evidenti contaminazioni „maledette”, che derivano dall'orizzonte d'esperienza del lettore Żeromski.

Lungi dall'essere questo un fenomeno ristretto alla Polonia, anche in Russia, in Boemia, in Croazia Leopardi contribuisce alla produzione letteraria originale: G. Tlov, P. Vejnberg, D. Merežkovskij, I. Turgenev²⁴; J. Vrchlický²⁵; S. Iljić, A. Tresić Pavičić²⁶ vi si rifanno a vario titolo e in vario modo.

I periodi del leopardismo ottocentesco. Nell'Ottocento la ricezione di Leopardi nei paesi slavi è un processo *in fieri*, all'interno del quale è possibile individuare, operando una sistematizzazione, tre periodi distinti: il primo, anteriore al 1848, è caratterizzato dal silenzio, l'opera di Leopardi vi è ancora sconosciuta, e comunque non desta echi; il secondo periodo, fino agli anni '70, è quello in cui prevale l'aspetto patriottico nel terzo, quello di maggior fama di Leopardi, fra gli anni '80 e l'inizio del nuovo secolo, l'accento viene posto sul pessimismo leopardiano, incrociando ancora, talvolta, echi del momento precedente, specialmente in particolari condizioni storiche quali erano quelle di Croazia e Polonia. Come si vede, i tre momenti corrispondono ad altrettante epoche della cultura europea in generale, e slava in particolare. Con l'evolversi del processo storico-culturale, la fruizione di Leopardi si fa, da collettiva che era, individuale; Leopardi non serve più a scopi civili e nazionali, ma è modello di grandezza isolata, in contrapposizione proprio ad ogni menzognero edificio sociale.

Nel primo periodo appare normale che Leopardi fosse ancora ignoto fra i popoli slavi più lontani: poche sono le eccezioni, e riguardano esuli come Herzen, o episodiche e marginali menzioni²⁷. In Germania stessa il Leopardi più noto era ancora, nonostante i *Canti* tradotti dal Kannegiesser, quello filologo ed erudito, propagandato dal De Sinner. In Francia è sempre con la mediazione del De Sinner che Sainte-Beuve viene in contatto col Recanatese e, nel 1844, gli consacra uno dei suoi *Portraits Littéraires*, primo puntello della fama europea del poeta. Sorpresa potrebbe invece destare la mancanza di echi in una zona così ricettiva nei confronti della cultura italiana come la Dalmazia: ciò si spiega con il prevalere di un'immagine della letteratura italiana legata alla tradizione arcadico-anacreontica, che vedeva in Iacopo Andrea Vittorelli il suo maggiore rappresentante, ostacolando così la comprensione di più moderne e impegnative poetiche, quali quelle manzoniana o leopardiana²⁸.

Il secondo momento, quello in cui prevale l'immagine di un Leopardi tirtaico, è inaugurato già nel 1849 dal patrizio raguseo Orsato Pozza sopra menzionato, esperto delle itale cose per aver studiato a Venezia e Padova e aver soggiornato, quale „cavaliere di compagnia”, alle corti di Lucca e Parma. Questi compie un esperimento ardito ma pienamente giustificato: unisce, traducendole sotto il titolo di *Vojska talianska pod Napoleonom*, i frammenti delle due canzoni *All'Italia* e *Sopra il monumento di Dante* riferentisi alla sorte dei soldati italiani impegnati nella campagna napoleonica in Russia. Il canale è, come detto, la più importante rivista dell'epoca, „Danica Ilirska”. Possiamo capire la lacerazione dell'animo di un Dalmata di fronte agli eventi del 1849: ai suoi occhi, gli italiani che nel 1812 „morian per le rutene squallide piagge” in guerra contro un nemico – slavo – che non era il loro, erano un monito ai Croati di oggi, chiamati da Radetzky a soffocare gli aneliti di libertà dell'Italia: „L'Italia che in quest'epoca tanta offesa e violenza soffre dalle braccia nostre, e probabilmente non a vantaggio nostro”²⁹ dice Pozza. L'Italia era non solo un popolo vicino geografi-

camente e per tradizioni culturali, ma, secondo le concezioni di Jan Kollár, un popolo fratello, „paese [...] antenato dell'Illirico, culla degli Slavi", come dice Pozza³⁰.

In Croazia, come in Russia e in Polonia sono soprattutto le canzoni patriottiche e civili a destare interesse, e anche la critica pone l'accento su questo aspetto dell'opera del Recanatese. A questo Leopardi si affianca un'immagine più complessa, meno unilaterale: Leopardi vi compare nella sua veste scura, negativa, esistenziale. Tuttavia si tratta ancora di un eroe romantico, un Byron, o un Werther, un Ortis, un Oberman, che si strugge di nostalgia in un continuo anelito di Assoluto. Non si parla ancora di pessimismo, ma di melanconia romantica: essa non è in contrasto con le lotte civili, anzi è sentita come il necessario complemento di una situazione storica sfavorevole. Il filosofo francese E. Caro distingue un pessimismo soggettivo, romantico, il pessimismo appunto dei personaggi suddetti, da un pessimismo oggettivo, filosofico, le cui ragioni sono insite nel vivere stesso dell'uomo. *Le pessimisme au XIXe siècle: Leopardi, Schopenhauer, Hartmann* è del 1878: con esso è fissata una linea che si impone in tutta Europa e che in Polonia è fedelmente rispecchiata in ogni intervento critico³¹.

Col lento evolversi della cultura europea dal nazionalismo „risorgimentale" al clima decadente di fine secolo, si verifica – come detto – uno spostamento di accenti nella ricezione di Leopardi, che corrisponde al passaggio dagli ideali collettivi all'individualismo, dall'ottimismo storiografico al pessimismo cosmico, dagli ardori patriottici al genio isolato dalla società che non lo comprende. L'immagine di Leopardi acquista inoltre tratti più definiti, e vengono recuperati aspetti su cui prima si preferiva tacere. Ciò non avviene senza resistenze, in particolare laddove il pessimismo non aveva messo radici particolarmente solide, persistendo forti elementi di continuità col passato, come nella regione slavo-balcanica.

Nel 1888, sulla rivista „Stražilovo" di Novi Sad, appaiono alcune traduzioni di canti leopardiani, ad opera di Sima Trojanović, che così le giustifica: „A me sembra che da tutte queste poesie [le traduzioni precedenti di Canti leopardiani] non spiri, in tutto il suo vigore, quel pessimismo che ha reso celebre il poeta infelice. Perciò ho tradotto queste poesie, perché mi pare che in esse la disperazione del poeta abbia raggiunto il culmine"³². Interessante è il commento del Maver: „Trojanović traduce con lo scopo preciso di svelare ai suoi connazionali il pessimismo leopardiano. Trattandosi di un popolo giovine questa constatazione non può non meravigliare. Presso i Cechi un'osservazione del genere sarebbe inconcepibile. Di solito, traducendo o commentando il Leopardi, si cerca di velarne o di giustificare il pessimismo"³³. E infatti il caso di Trojanović è, per ora, isolato; nel primo saggio critico in croato dedicato a Leopardi, tre anni dopo³⁴, „al di fuori dei luoghi comuni, vi è soltanto una tendenza chiara, o meglio una preoccupazione, quella di presentare il pessimismo leopardiano come una manifestazione strettamente personale di fronte alla quale non ha ragion d'essere il quesito intorno al valore o disvalore della sua concezione poetica e filosofica della vita e del mondo, ma occorre soltanto, con molta compassione, difendersi dai pericoli che tale concezione può in sé contenere"³⁵. Ancora nel 1903 il poeta serbo Aleksa Šantić compone uno *slobodan pripjev* della canzone *All'Italia*, apprezzato dal Maver, poiché „ha saputo infonderle, senza gravi disarmonie, lo spirito dei canti epici serbo-croati"³⁶.

Altrove, in particolari condizioni storiche, l'aspetto patriottico viene recuperato, ma coesiste con l'altro polo dell'interpretazione ottocentesca di Leopardi, quello pessimistico. Żeromski conosce tutta l'opera di Leopardi, che legge nella traduzione di Porębowicz, e comprende perfettamente il suo pessimismo cosmico, senza addomesticarlo con comode considerazioni sulla „vita strozzata” del poeta. „Da quell'abisso, dinanzi al quale ti assale la vertigine, dall'abisso della sua quieta disperazione emergono però delle potenze in cui credo da tempo: l'amor di patria, l'amore come certezza fisiologico-psichica e il brutto poter che, ascoso, a comun danno impera.”³⁷. Aspetto patriottico e pessimistico non sono qui in contraddizione.

In Stanisław Brzozowski una simile fusione dei due aspetti conduce ad una rivalutazione del ruolo civile della poesia di Leopardi, come „protesta” rivolta contro i contemporanei, accostabile per questo all'opera di Wyspiański³⁸. Una tale interpretazione non era affatto un ritorno al passato, sebbene insistesse sulla fruizione collettiva dell'opera dell'italiano. La differenza si coglie raffrontando Brzozowski con Vrchlický. In entrambi l'origine del pessimismo leopardiano era vista nella situazione storica di asservimento dell'Italia³⁹. Mentre però per Vrchlický patriottismo significava ottimismo, fede nel progresso, attività positiva, e dunque era poco conciliabile con il pensiero dell'italiano⁴⁰, per Brzozowski, al culmine della reazione neoromantica, il servizio alla patria consisteva soprattutto in un'opera di demistificazione, di straniamento, e Leopardi ne costituiva un modello.

Con Brzozowski abbiamo già oltrepassato il limite cronologico fissato nel titolo del nostro intervento: siamo alle soglie del Novecento, che vedrà uno studio sempre più accademico e meno critico di Leopardi, sempre più mirato alla conoscenza e meno alla fruizione. Lo *status nascendi* presenta sempre un quadro più vivace e fluido dell'avvenuta istituzionalizzazione, e con queste poche note non abbiamo certo esaurito il campo delle interpretazioni leopardiane nell'Ottocento slavo. Abbiamo tralasciato aspetti quantitativamente marginali, ma interessanti, come l'attenzione al Leopardi contemplativo, idillico, che vi fu in Croazia, e in parte fra i simbolisti russi. Speriamo tuttavia di essere riusciti a mostrare che è possibile affrontare complessivamente una questione come quella qui trattata. D'Annunzio nei paesi slavi è già stato oggetto di un convegno. Forse anche Leopardi lo meriterebbe.

Note

¹ In «Rivista Italiana di Praga» 1929. Lo citeremo come Maver1.

² Roma, Istituto per l'Europa orientale, 1929. Lo citeremo come Maver2.

³ Per la Russia vd. il saggio di Donata Gelli Mureddu, *Leopardi in Russia: traduzioni, interpretazioni e influenze*, «Russica Romana» (vol. II) 1995. Per la Polonia vd. Joanna Ugniewska, *Giacomo Leopardi*, Warszawa 1991 (l'ultimo capitolo della monografia è dedicato alla fortuna di Leopardi in Polonia); Ead., *La fortuna di Giacomo Leopardi in Polonia dal decadentismo ai giorni nostri*, «Romanica Wratislaviensia» LXI, 1996, pp. 417-424; Andrea Ceccherelli, *Giacomo Leopardi e la „Giovane Polonia” (Della presenza e degli usi)*, in AA. VV., *Marina Bersano Begey, polonista e intellettuale piemontese*, a cura di K. Jaworska, in corso di stampa. Per la Slavia Balcanica, vd. anche gli interventi di Mladen Machiedo, *Ancora sulla fortuna di G. Leopardi in Jugoslavia*, «Studia Romanica et Anglica Zagabriensia», n. 13-14, luglio-dicembre

1962, e *La fortuna di G. Leopardi nell'Ottocento Jugoslavo*, in AA. VV., *Leopardi e l'Ottocento*, Firenze 1970, e di Sanja Roić, *Altri accenni sulla fortuna di Giacomo Leopardi in Jugoslavia*, in AA. VV., *Le città di Giacomo Leopardi*, Firenze 1991. Per la Boemia cfr. anche Jitka Křesálková, *La letteratura italiana in Cecoslovacchia. Bibliografia...*, Milano 1991. Cfr. inoltre i recenti numeri di «Studi leopardiani – Quaderni di Filologia e Critica Leopardiana», che presentano, in modo poco più che bibliografico, la s- / fortuna di Leopardi in Polonia, Boemia, Slovacchia (n. 6, 1994), Croazia (n. 5, 1993), e Russia (n. 3, 1992). A titolo di curiosità si registra una recente traduzione in macedone: Augusto Fonseca, «*I milo mi e bo takvo more da tonam...*». *Leopardi niz copstvenite zborovi: skica za portret*, «Kulturen Život», XXXIII, 1–2, gen. feb. 1988; gentilmente segnalatoci dal Prof. Ermanno Carini del Centro Nazionale di Studi Leopardiani.

⁴ «che nel mondo slavo è stato importantissimo per le letterature polacca e croato-dalmata» (S. Graciotti, *Comparatistica letteraria slava*, in *La slavistica in Italia. Cinquant'anni di studi (1940–1990)*, a cura di G. Brogi Bercoff, G. Dell'Agata, P. Marchesani, R. Picchio, Roma 1994, p. 93).

⁵ Vd. alla voce leopardismo del *Dizionario critico della letteratura italiana*, da lui curata, e anche Idem, *Leopardismo. Tre saggi sugli usi di Leopardi dall'otto al Novecento*, Firenze 1990.

⁶ Altra storia non scritta, ma di cui sono già comparsi singoli, a volte eccellenti, capitoli. Ne citiamo alcuni: G. Singh, *Leopardi e l'Inghilterra* (Firenze 1968) è il più completo, ed è integrato da successivi studi del medesimo autore dedicati a singoli aspetti dell'argomento. La Germania e la Francia attendono ancora – a quanto sappiamo – lavori di sintesi ampi, che raccolgano in volume la grande quantità di ricerche esposte in articoli e conferenze: per la Francia si vedano gli studi raccolti in *Leopardi e l'Ottocento*, Firenze 1970; per la Germania, fra gli altri, Hans Grüning, *Leopardi in Germania*, «Il Casanostro», a. 110–111, 1977–78, 92, pp. 21–40. Per la Spagna: Arnold Armand Del Greco, *Giacomo Leopardi in Hispanic Literature*, New York 1952. Per l'Ungheria: E. Koltay- Kastner, *La fortuna di Leopardi in Ungheria*, Studi e documenti italo-ungheresi della Reale Accademia d'Ungheria a Roma, 1938. Per la Romania: Nina Façon, *L'Italia nel Romanticismo rumeno*, in AA. VV., *Il Romanticismo (Atti del VI Congresso dell'Associazione Internazionale per gli Studi di Lingua e letteratura Italiana)*, a cura di V. Branca e T. Kardos, Budapest 1968. Per l'Irlanda: J. C. Barnes, *Leopardi e l'Irlanda*, in AA. VV., *La corrispondenza imperfetta. Leopardi tradotto e traduttore*, Bulzoni, s.a. Vd. anche n. 3.

⁷ Vd. Maver1, p. 34.

⁸ *Vospominanija Gor'kogo ob Andreeve*, in *Literaturnoe nasledstvo*, 72, *Gor'kij i Andreev. Neizdannaja perepiska*, Moskva, Nauka, 1965, p. 39. Questo giudizio è confermato anche dalla recente testimonianza di A. Najman (*Leopardi in Russia*, «Studi Leopardiani – Quaderni di Filologia e Critica Leopardiana» 1992, 3).

⁹ Si vedano i casi di adattamento alla versificazione popolare descritti in Maver2, passim.

¹⁰ Che – come osserva Maver – «è stata ovunque sentita come il canto patriottico dei popoli oppressi. Il suo motivo principale, il contrasto cioè tra la gloria dei padri e la schiavitù dei nipoti, non soltanto non ne ha ostacolato la grande diffusione presso le nazioni gementi sotto gioghi stranieri, ma ne è stato forse il motivo principale: poiché nei giorni di prostrazione tutti i popoli amano raffigurarsi il proprio passato -carico di lauri e ferro- (Maver2, p. 19).

¹¹ A. I. Herzen, *Passato e Pensieri*, Torino 1949, pp. 112–113.

¹² Ciò non significa che Vrchlický ignorasse l'orizzonte d'attesa ceco, come dimostra la postfazione alla traduzione dei *Canti*: «Il pessimismo grandioso delle sue idee [...], l'acerbità della satira e soprattutto la forma difficile e all'orecchio dei Cechi alquanto insolita non troveranno facile addito all'animo di tutti; ma il suo amore ardente per la povera patria, il suo indomito entusiasmo per la risurrezione della gloria antica degli avi, l'amarezza e lo sdegno contro la decadenza e la miseria, la debolezza e la demoralizzazione dei contemporanei [...] devono conquistargli subito il cuore di tutti» (cit. secondo Maver1, p. 33).

¹³ Cfr. la nota precedente.

¹⁴ Maver2, p. 22.

¹⁵ „Lelja” – spiega Maver – sarebbe una specie di ritornello che compare nei canti popolari, e che gli studiosi hanno identificato con un dio dell'amore, mentre „Morana” sarebbe la dea della vecchiezza e della morte. Pozza si rifarebbe anche ad un antecedente preciso: le „Gjulabije” del poeta Stenko Vraz.

¹⁶ Vd. A. Ceccherelli, *op. cit.*

¹⁷ Cit. secondo K. Jabłońska, *Kazimierz Tetmajer. Próba biografii*, Kraków 1969, p. 42.

¹⁸ L'intertestualità è qui intesa nel suo senso più ampio, come percezione, da parte del lettore, di rapporti fra un'opera e altre che l'hanno preceduta, di cui rimangono in essa delle „tracce”.

¹⁹ Vd. K. Jabłońska, *op. cit.*, p. 78.

²⁰ In Russia fu tradotto, fra gli altri, da D. Merežkovskij. Vd. Gelli Mureddu, *op. cit.*, p. 115, n. 37.

²¹ Ma cfr. anche Charles Baudelaire, *Le Goût du Néant* (in *Les Fleurs du Mal*, 2ª ed. 1861). All'opera di Leopardi e Baudelaire sono comuni anche altri temi, trattati però con spirito assai diverso, che poi trovano eco nella poesia di Tetmajer: amore (come amore carnale, „Débauche”) e morte (*Les Deux Bonnes Soeurs*), infinito e vago (*Le Confiteur de l'Artiste*). Vd. anche Alan Stuart Rosenthal, *Baudelaire and Leopardi: a study of affinities and contrasts*, Rutgers University 1970.

²² J. Kasprowicz, *Poezja XIX wieku*, in Idem, *Dziela*, vol. XXIII, Kraków 1930, p. 124.

²³ S. Żeromski, *Dzienniki. II. 1886-87*, Warszawa 1954, p. 284.

²⁴ Vd. Gelli Mureddu, *op. cit.*, p. 128-131. Qualcosa di più di semplici accenni meriterebbe il favore di cui indubbiamente gode Leopardi – e in particolare il Leopardi idillico – presso i simbolisti russi.

²⁵ Vd. Maver1. A detta di Maver, Leopardi non influì più di tanto sulla produzione letteraria del Boemo, nonostante la presenza innegabile in essa di motivi leopardiani, giacché troppo diversi erano i temperamenti: Vrchlický tendeva all'ottimismo (a volte autoimposto, e con qualche ombra) e all'azione. J. Bukaček non condivide l'opinione di Maver che il pessimismo romantico del giovane Vrchlický sia stato esclusivamente di marca ceco-tedesca. Leopardi, a detta di Bukaček, avrebbe trasformato la malinconia adolescenziale del giovane Vrchlický in un pessimismo sconcolato, apportandogli però anche, nelle „care arti divine”, un rimedio contro la malattia dissolvante del *Weltschmerz* romantico (Cfr. J. Bukaček, *Ještě Vrchlický a Leopardi*, „Listy filologické” 64 (1937), pp. 448-455, e *L'Italia e il romanticismo cecoslovacco*, in AAVV., *Il Romanticismo (Atti del 6º Congresso dell'Associazione Internazionale per gli Studi di Lingua e letteratura Italiana)*, a cura di V. Branca e T. Kardos, Budapest 1968, p. 493).

²⁶ Vd. Maver2, *passim*.

²⁷ La Gelli Mureddu cita il manuale di storia della letteratura italiana di F. Prandi, tradotto dal francese nel 1841 (*Očerk novoj ital'janskij literatury*, S. Peterburg).

²⁸ Cfr. Maver2.

²⁹ Cit. secondo Maver2, p. 20.

³⁰ Cit. secondo Maver2, p. 14.

³¹ La linea Leopardi-Schopenhauer-Hartmann permane ancor oggi nelle sistemazioni del pessimismo ottocentesco: si veda a mo' di esempio M. Podraza-Kwiatkowska, *Wstęp Programy i dyskusje literackie okresu Młodej Polski*, Kraków 1977, e il recente studio di B. Szymańska, *Spór o wartości w epoce Młodej Polski*, in AA. VV., *Stulecie Młodej Polski. Studia pod redakcją M. Podraza-Kwiatkowskiej*, Kraków 1995.

³² Cit. secondo Maver2, p. 31.

³³ *Ibidem*. Cfr. quanto detto alla nota 12 e in corrispondenza alla nota 13.

³⁴ Di Milivoj Šrepić, nel suo volume *Pjesnički prvaci prvoj polovini XIX vijeka*, Zagabria 1891.

³⁵ Maver2, p. 35.

³⁶ Maver2, p. 47.

³⁷ S. Żeromski, *Dzienniki. II. 1886–87*, Warszawa 1954, p. 284.

³⁸ Vd. Ceccherelli, *op. cit.*

³⁹ Cfr. Maver1, p. 34.

⁴⁰ „Esso può essere bevanda soltanto per i forti, anzi per i fortissimi. [...] Non bisogna dare Leopardi alle masse, l'effetto pedagogico ne sarebbe forse deleterio” (J. Vrchlický, *Per il centenario della nascita di Giacomo Leopardi*, in Maver1, p. 39).

LUIGI MARINELLI
Università „La Sapienza”, Roma

Sulla fortuna di Sienkiewicz in Italia e in Russia. Appunti sparsi per una tipologia della recezione

Bronisław Biliński era un grande celebratore di anniversari. Amava le affissioni di lapidi e le commemorazioni come se in quegli ampi gesti ufficiali e in quelle scadenze retoriche potesse ancora riversare un po' di quel culto dei Penati e dei Lari appreso alla scuola di Roma antica, o magari a quella mickiewicziana dei *Dziady*.

Già da diverso tempo prima della sua scomparsa si stava preparando alla celebrazione da par suo dei due annovali che ricorrevano fra questo 1996 e l'imminente 1997: il bicentenario della *Pieśni Legionów* di Józef Wybicki, al quale stava pensando già dal lontano 1977¹, e il centenario di *Quo vadis?*, il best-seller sienkiewicziano più vicino al suo cuore di cultore di antichità classiche e di cimeli polacchi all'estero². A Wybicki, anzi, con una citazione da brivido (*«Muoiono le città, muoiono i regni: lezioni di storia e di patriottismo sulle rovine di Roma nelle Memorie di Józef Wybicki (1798-1799)»*), avrebbe dedicato l'ultimo suo intervento al recente convegno varsaviano intitolato *Polonia 1795/Venezia 1797. Morte ed eredità di due repubbliche*³, una relazione che non fu letta allora, per l'improvviso malore del Professor Biliński, il quale tuttavia nei giorni immediatamente precedenti – come al solito – non concordava con quasi niente di quello che veniva detto in sala, borbottava, si agitava, provocava gli altri relatori con la sua irruenta *vis* polemica, sembrava insomma che stesse benissimo, e invece stava già morendo.

A Sienkiewicz e a *Quo vadis?* Biliński dedicò alcuni saggi importanti e altri, secondo il suo stile, ne stava preparando per l'immediato futuro. In uno degli ultimi, dedicato all'illustratore del romanzo, il pittore Jan Styka, e all'ormai scomparso «Museo Quo vadis» di Capri, pubblicato – come tanti altri suoi contributi italo-polacchi – in una «Strenna dei romanisti»⁴, già annunciava un prossimo studio «più ampio e più completo» sullo stesso tema. Me ne offrì l'estratto di persona. Né posso dimenticare i suoi interventi, al solito vivaci, vivacissimi, e stranamente laudativi, prima, durante e dopo una mia conferenza sul tema *Quo vadis e l'Italia*, tenuta lo scorso 1 febbraio 1996 all'Istituto Italiano di Cultura di Varsavia.

Per questo motivo, benché consapevole della grande immodestia che dimostro nel voler apparire anch'io un po' bilińskiano in tale scelta, ho deciso di dedicargli qui qualche appunto comparativo sulla fortuna del „suo” Sienkiewicz e in particolare del „suo” *Quo vadis?* in Italia e in Russia. Sarebbe questo infatti il mio terzo intervento sul

«Romanzo dei tempi di Nerone»⁵: il secondo, quello letto allora a Varsavia, dovrebbe apparire come introduzione a una nuova, l'ennesima versione italiana di *Quo vadis?*, che forse dalle innumerevoli altre si distinguerà per i criteri editoriali (è la prima traduzione il cui testo verrà controllato sull'autografo sienkiewicziano), e per l'ottima e comprovata qualità dei traduttori, Mauro Martini e Ludmila Ryba. Il fatto che poi esca presso un editore «popolare» come Newton Compton, oltre che garanzia della massima diffusione, non sarà che un ulteriore omaggio reso alla *popolarità* e alla *popolarità italiana* di questo bellissimo romanzo.

Una rassegna comparata, o meglio contrastiva, della fortuna di uno scrittore prolifico come Sienkiewicz in due paesi e culture – Russia e Italia – tanto distanti fra loro, non può che prendere le mosse dal semplice dato fattuale. Va da sé che tali studi comparati sulla recezione letteraria sono assai più complessi e difficoltosi di quanto possiamo qui a malapena far trapelare, perché, a partire dal mero dato numerico, implicano competenze e conoscenze svariate, sul contesto storico, letterario e più genericamente culturale nel quale l'opera dello scrittore preso in considerazione si vada a inserire. È altresì ovvio che l'ideale tipo di tali ricerche dovrebbe coinvolgere il maggior numero di paesi e culture, solo allora infatti la «comparatistica della recezione» può dar prova d'essere uno dei metodi più validi e più perspicui per lo studio delle infinite possibilità di lettura di uno stesso testo o dell'opera di uno scrittore nel suo complesso.

L'opera di Sienkiewicz, con la sua programmatica «ambiguità» – dovuta non solo ai rigori politico-ideologici dell'epoca⁶, ma, come almeno a proposito di *Quo vadis?* ho cercato altrove di dimostrare – al suo stesso stile – si presta e si è prestata in passato assai bene a un ampio studio sulla sua fortuna o «fama mondiale», come suona il titolo di un noto intervento di Julian Krzyżanowski⁷. Solo allora si può infatti valutare appieno il senso e la portata di una reazione «nazionalistica» come quella dei francesi a *Quo vadis?*⁸, raffrontandola, ad esempio, all'uso e ri-uso populista e popolare che dello stesso «Romanzo dei tempi di Nerone» si è fatto in Italia.

Purtroppo in questa sede non v'è spazio per una considerazione ampiamente tipologica di quel genere, e perciò mi limiterò ad alcune annotazioni contrastive sulla fortuna di Sienkiewicz in Italia e in Russia, soffermandomi in particolare sul caso esemplare di *Quo vadis?*. Cominciamo dunque dalle cifre, e il primo dato sorprendente è che proprio Russia/URSS e Italia stanno al primo e secondo posto assoluti per il numero di traduzioni di opere sienkiewicziane. Intorno al 1950 se ne contavano infatti ufficialmente 253 in Russia e 248 in Italia (contro le 102 dei paesi anglosassoni o le 153 della Francia, ad esempio)⁹. Con la tiratura complessiva di 4,7 milioni di esemplari di opere di Sienkiewicz pubblicate nel periodo 1918-1971, l'Unione Sovietica deteneva e detiene peraltro il primato mondiale delle vendite sienkiewicziane¹⁰. E anche qui – in mancanza di dati più precisi – si può ben pensare che l'Italia occupi in questa statistica un posto immediatamente successivo. Anche se non esiste uno studio complessivo e aggiornato (che potrebbe essere degno argomento di una o più tesi di

laurea), le fonti bibliografiche non mancano: da *La Polonia in Italia* delle due Bersano-Begey (che alla voce sull'opera tradotta e sulla critica sienkiewicziana in Italia annovera ben 274 posizioni bibliografiche) alla sua continuazione nella tesi di laurea fiorentina di Giovanna Vago (che ne annovera 11), dal prezioso *Polska literatura w przekładach. Bibliografia 1945-1970*, alla da tempo e più volte annunciata e finora inedita (ma diffusa in forma dattiloscritta nel *drugí obieg* degli specialisti) *Bibliografia delle traduzioni in lingua italiana di opere di letteratura, critica letteraria e storia polacche dal 1945 al 1995*, curata da Marcello Piacentini e Pietro Marchesani¹¹, la quale – per il periodo preso in esame – elenca una trentina di nuove pubblicazioni sienkiewicziane in Italia. Un punto fermo nella storia della fortuna italiana dell'autore di *Quo vadis?* fu messo – com'è noto – col volume per il *Centenario di Sienkiewicz 1846-1946*, uscito a Roma come numero 1 della collezione di studi dei «Quaderni di cultura polacca Iridion»¹².

Se dunque si tien conto del solo aspetto quantitativo della recezione, pur nella distanza e nella totale diversità delle culture letterarie, Russia e Italia sembrerebbero affiancate da un comune grande amore e interesse per l'opera di Sienkiewicz e, se in passato qualche critico ha parlato giustamente dei rapporti «russo-sienkiewicziani»¹³, a buon diritto ci si potrebbe anche riferire ai rapporti «italo-sienkiewicziani» nel nostro secolo. Tuttavia, nel caso in cui dai grandi numeri si voglia scendere a livelli di classificazione più specifici, vedremo che le differenze si fanno sentire, anche assai marcatamente.

Rileggiamo a distanza di più di trent'anni quello che sosteneva in un suo famoso libro il maggior esegeta sienkiewicziano, che cioè: «Sienkiewicz, il quale nella sua creazione sia narrativa che pubblicistica si collocò „al confine” (*na rubieży*) tra due mondi – occidentale e orientale – e alle questioni di entrambi dedicò una premurosa attenzione, fu inconsapevolmente rappresentante di una cultura intellettuale e letteraria legata in modo ugualmente forte sia all'Europa occidentale – cosa che sappiamo da tempo –, sia all'Europa orientale, cosa sulla quale in genere si sa molto poco». Quest'ultima considerazione, continuava Krzyżanowski «può costituire una sorpresa assoluta, specie per chi non si renda chiaramente conto del carattere della nostra cultura»¹⁴.

Nella visione di Julian Krzyżanowski Sienkiewicz assurge dunque a simbolo, anzi incarnazione letteraria della specificità della cultura polacca – tra occidente e oriente d'Europa –, quella stessa specificità alla quale l'autore di *Paralele* e di *Neoromantyzm polski* ha dedicato in fondo tutta la propria esistenza di studioso. Tanto più una rassegna sinottica sulla fortuna di questo «scrittore-ponte» tra Est e Ovest d'Europa nel contesto di due culture come quella italiana e quella russa, che si possono a buon diritto considerare come culture-modello sui due fronti, può avere un valore tipologico da trascendere perfino l'interesse specifico, nonostante e anzi forse proprio in grazia del suo concernere un grande scrittore come Henryk Sienkiewicz.

In primo luogo vorrei osservare che proprio questa grandezza dello Sienkiewicz scrittore è stata notata assai più in Russia che nel nostro paese, o comunque, in Russia ci si è assai più soffermati sull'intrinseco valore letterario delle sue opere che non sui loro aspetti ideologici, patriottici, edificanti o divulgativi¹⁵.

Con Sienkiewicz in Russia hanno „dialogato”, sia pur in brevi e occasionali interventi, scrittori del rango di Michail Saltykov-Ščedrin, per il quale gli *Schizzi a carbone* erano «cosa buona, anzi ottima [...] e la si legge come un'opera russa»; Vladimir Korolenko, che nella prigione di Vyšnyj Voločk, ancora nel 1880 leggeva e traduceva *Janko il musicante* (negli anni 1880-1917 soltanto questo racconto ebbe in Russia circa 40 edizioni!); il poeta Jakov Polonskij esprimeva il suo entusiasmo per l'autore della *Famiglia Polaniecki* e di *Seguiamolo!* nelle lettere al principale traduttore di Sienkiewicz nella Russia di quegli anni Vukol Michajlovič Lavrov; Anton Čechov era affascinato dalle *Lettere dall'Africa* e assai meno da *Senza dogma* e soprattutto dalla *Famiglia Polaniecki* che, in una lettera a Suvorin, definì «un dolce *sernik* polacco con vaniglia», aggiungendo con *humour* tutto čechoviano: «Se a Paul Bourget si somma Potapenko, spruzzandoli entrambi di acqua di colonia varsaviana e dividendoli per due, otterremo Sienkiewicz»; giudizio rovesciato in quello di Lev Tolstoj che riserva giudizi di sincero apprezzamento per *Senza dogma* e proprio per *Famiglia Polaniecki*, romanzo quest'ultimo il cui carattere „tolstojano” è stato del resto messo in evidenza da un illustre critico polacco quale Karol Wiktor Zawodziński¹⁶; né sarà un caso, allora, che l'autore dei *Gardenin*, il „tolstojano” Aleksandr Ivanovič Ertel', si dichiarò sincero ammiratore di *Senza dogma*. A Tolstoj risultò invece intollerabile la lettura di *Quo vadis?*, che considerava senza mezzi termini «un'opera falsa»¹⁷, e in genere dei romanzi storici sienkiewicziani. Ivan Bunin, amante e traduttore della letteratura romantica polacca¹⁸, s'ispirò al racconto sienkiewicziano *Sielanka* [Idillio] per la composizione della sua *Pregghiera della sera*; mentre Aleksandr Amfiteatrov critica lo Sienkiewicz-patriota della *Trilogia* ed elogia quello folclorista e psicologo delle *Lettere dal viaggio in America* e di *Senza dogma*; infine Maksim Gorkij dichiarò in più occasioni la sua grande ammirazione per l'arte di Sienkiewicz.

Entusiastici o sprezzanti, ironici o apologetici, tutti questi interventi denunciano un fatto innegabile: in Russia Sienkiewicz, fin dalle sue prime uscite letterarie, viene comunque letto, citato e discusso dagli scrittori (e nel caso di Lev Tolstoj si può anzi parlare di un vero e proprio problema-Sienkiewicz, un problema che, del resto in quegli stessi anni, agitava ugualmente scrittori e critici della Młoda Polska¹⁹).

Anche la critica russa che aveva „scoperto” Sienkiewicz fin dal lontanissimo 1879²⁰ (mentre i primi cenni critici di un certo rilievo su riviste italiane sembrano datare ad almeno un quindicennio più tardi), annovera nomi alquanto prestigiosi. E così Semen Afanas'evič Vengerov fin dal 1882, e soprattutto Gippolit Andrejevič Gofstetter nel 1887²¹ pongono Sienkiewicz fra gli scrittori ormai di rilievo mondiale, fissando così la triade dei massimi romanzieri dell'epoca (Tolstoj, Zola, Sienkiewicz), un canone che rimarrà a lungo invariato nei giudizi della critica e nelle sale di lettura delle biblioteche pubbliche: in base a un dato riportato nel fondamentale *Kalendarz życia i twórczości Henryka Sienkiewicza*, pubblicato una prima volta come volume 57 delle *Opere complete* di Sienkiewicz, alla biblioteca di Jurev nel 1896 (tra l'altro l'anno in cui lo scrittore, terzo polacco dopo Aleksander Brückner e Władysław Nehring, venne nominato membro corrispondente dell'Accademia Imperiale delle Scienze di S. Pietroburgo), gli scrittori più letti furono proprio Tolstoj (205 lettori), Sienkiewicz (124) e Zola (105)²².

Nella stampa russa fra il 1879 e il 1917 comparvero ben 410 fra articoli, note e noterelle su Sienkiewicz, fra cui varrà la pena di ricordare almeno un interessante intervento apparso sul «*Žurnal dlja vsech*» (1901 n. 5) in cui Aleksandr Ivanovič Kuprin cercava di individuare la chiave del successo della *Trilogia* in quell'effetto di «ipnosi artistica» a cui il lettore di Sienkiewicz inconsapevolmente si sottopone «e non si accorge né delle esagerazioni nella raffigurazione dei personaggi e degli avvenimenti, né delle altre carenze di questo colossale panorama»²³.

In Italia la critica sienkiewicziana si divide immediatamente fra i perlopiù anonimi «entusiasti» e i severi ed esigenti «professori». Nella prefazione alla succinta *Bibliografia italiana su Sienkiewicz* stilata da Enrico Damiani in appendice al citato volume del 1946 per il *Centenario di Sienkiewicz*, si parla un po' enfaticamente della «vasta portata del culto che han dimostrato in ogni tempo gli italiani pel grande Polacco e dell'interesse che l'opera sua ha destato e continua a destare fra essi»²⁴. Il lettore nostrano non vi troverà tuttavia nomi di scrittori o di critici minimamente paragonabili a quelli qui precedentemente menzionati fra i russi.

In questa fondamentale differenza vorremmo vedere allora uno dei principi costruttivi di quella tipologia comparata della recezione russa e italiana (e forse anche slava e romanza) dell'opera di Sienkiewicz, che qui, per forza di cose, si limita solo ad alcuni appunti sparsi. Nei ripetuti interventi antisienkiewicziani di un Tolstoj non si può vedere infatti solo la rivalità di un contemporaneo (culminata, a discapito dell'autore di *Guerra e pace*, in occasione del Premio Nobel 1905), ma anche il tentativo di misurarsi da scrittore e da lettore, quindi da critico, con un altro scrittore slavo. Al fondo del problema-Sienkiewicz di Tostoj v'è pur sempre un problema critico e intellettuale, e del resto – sappiamo – una ben simile situazione si ripeterà nel nostro secolo con Witold Gombrowicz, anch'egli affascinato e disgustato allo stesso tempo dalla popolarità e dalla fama mondiale di Sienkiewicz²⁵. In Italia, il semianonimato dei pur molti sienkiewiczologi nostrani è di per sé dimostrazione di un rapporto ben diverso col romanziere polacco, e di una sua recezione eminentemente popolare e – vedremo – addirittura popolana. Non troveremo qui enunciazioni o anche brevi riferimenti critici da parte di uno Svevo, di un Pirandello, di un Landolfi o in seguito, che so io?, di un Gadda o di un Calvino; e neppure Gramsci (che tanta parte dei suoi *Quaderni* su *Letteratura e vita nazionale* dedicò al romanzo popolare) cita mai il nome di Sienkiewicz. È pur vero che vi sono alcune rare, e tanto più significative eccezioni. Mi riferisco a un famoso, quanto a mio avviso ambiguo giudizio, moderatamente elogiativo, di Antonio Fogazzaro del 1900²⁶, all'eventualità – peraltro messa in dubbio dai più – che un Pascoli minore, quello del carne latino *Pomponia Graecina*, si sia ispirato all'«epopea cristiana» di Sienkiewicz²⁷ e anche ad alcune recentissime dichiarazioni, addirittura entusiastiche, da parte di Umberto Eco (sulle quali torneremo da ultimo) – e si noti che tutti e tre gli interventi di scrittori or ora ricordati riguardano essenzialmente *Quo vadis?*. Non si registra però in Italia un interesse continuato e meditato da parte di scrittori e critici paragonabile a quello dimostrato dai russi. Come s'è detto, invece, la parte del leone la fanno qui da noi i più o meno anonimi *fans* di Sienkiewicz e i «professori», gli uni e gli altri in fondo attratti dallo

stesso straordinario fenomeno: l'enorme successo di massa e di cassetta del «Romanzo dei tempi di Nerone» (e proprio la figura di Nerone sembra occupare un posto di rilievo nella lettura italiana di *Quo vadis?*, negli anni immediatamente precedenti a quelli in cui Toscanini, Mascagni e Petrolini ne avrebbero celebrato fasti e nefasti sulle scene dei teatri d'opera e dell'avanspettacolo), un successo che, soprattutto nel primo decennio del secolo, fece perfino coniare in Italia il termine «quovadismo»²⁸. Da notare che i meno «professori», in questa storia critica italiana di Sienkiewicz furono proprio alcuni professori (e ho in mente in particolare un bellissimo scritto di Giovanni Maver²⁹, l'ultimo suo studio polonistico, che – come dicevo altrove³⁰ – porta segni evidenti della passione con cui il lettore professionista si lasciava pur irretire nelle trame avventurose, in quella che il russo Aleksandr Kuprin, abbiamo visto, chiamava con felice intuizione critica, «l'ipnosi artistica» dei romanzi storici di Sienkiewicz, giungendo Maver persino a sostenere per lo scrittore amato una difesa «possibile e necessaria» contro il «severo giudizio» sentenziato da un Witold Gombrowicz irritante e presuntuoso come non mai³¹).

Insopportabilmente professorali e accademicamente stantii sono invece certi altri interventi critici di italiani che, scuotendoci dall'ipnosi dell'arte narrativa sienkiewicziana, ci inducono invece alla sonnolenza dei banchi polverosi di una scuola ben simile a quella contro cui a buon diritto si rivoltava in quegli stessi anni il Giamburrasca di Vamba. Ecco che i nostri «professori» di quella volta bacchettano sulle mani il povero Sienkiewicz, colpevole di aver tradito o non rappresentato con la dovuta acribia filologica e precisione topografico-archeologica nomi, cose, persone e luoghi della patria storia imperiale. Basterà ricordare alcuni titoli che sono tutto un programma: F. Ramorino, *L'incendio neroniano e la persecuzione dei cristiani nel «Quo vadis?» e secondo la verità storica* («Rassegna nazionale», CXVII, 1901); A. Evangelisti, *Petronio Arbitro nella storia, nella critica e nel «Quo vadis?»* («Rassegna nazionale», CXXVII, 1902); o ancora l'interessante, ma quanto mai pedante *Introduzione storico-archeologica* di Orazio Marucchi alla versione di E. Salvadori del *Quo vadis?* (Torino, SEI, a partire dalla 7ª edizione del 1923). Né in questo i «professori» italiani sono molto diversi dai loro esimi colleghi russi (per i quali tuttavia il sottotesto ideologico è sempre ben visibile): basti pensare agli articoli in cui Vladimir B. Antonovič e Aleksandr N. Pypin rimproveravano a Sienkiewicz di non aver rappresentato obiettivamente gli eventi legati all'insurrezione di Chmel'nyc'kyj³².

Anche da questi brevi cenni si sarà potuto intuire uno degli aspetti tipologicamente più importanti che distinguono la recezione italiana da quella russa dell'opera di Sienkiewicz: nella nostra penisola (ma si potrebbe dire dappertutto nei paesi romanzi) Sienkiewicz è soprattutto l'autore del «Romanzo dei tempi di Nerone»; in Russia (e non so quanto la definizione si possa estendere agli altri paesi slavi) è soprattutto l'autore dei racconti e del romanzo «contemporaneo» *Senza dogma*. Non stupirà, dunque, che un filologo romanista polacco del calibro di Mieczysław Brahmner, dedicando uno dei suoi studi comparatistici più belli alla fortuna di *Quo vadis?* nei paesi neolatini, l'abbia genericamente intitolato *Z dziejów Sienkiewicza w krajach romańskich*³³. Quest'articolo, in quanto scritto e pubblicato in Polonia da uno studioso polacco, né mai tradotto in italiano, non sarebbe strettamente pertinente al nostro discorso. E

tuttavia il suo contenuto è così profondamente italiano che merita una particolare menzione, anche perché – credo – è proprio nei fatti esposti per primo dal Brahmer che si cela una chiave importante dell'enorme e persistente successo di *Quo vadis?* e indirettamente del suo autore qui da noi; una chiave che differenzia totalmente e definitivamente il tipo o, per usare un termine di Michał Głowiński, lo stile della recezione³⁴ italiana rispetto a quella russa dell'autore del *Diluvio*.

Nel suo articolo, Brahmer passa in rassegna l'ampio uso popolare, gioioso e chiassoso che del *Quo vadis?* si fece nella poesia dialettale, adibendo la storia di Ligia, Ursus, Petronio e Nerone a sfondo per diverse raccolte di sonetti che, soprattutto in romanesco, ma anche in napoletano e in perugino, narrano le gustose vicende, miserie e nobiltà di figure e figurine umane dei quartieri poveri dell'urbe.

«Quo vadise vor di: 'ndo te ne vai...», inizia ad esempio il ciclo dei venti sonetti *Quo vadise* (1900) di Giggi Pizzirani, ed è come se il romanzo polacco vi fosse elevato al cubo, perché i sonetti romaneschi del Pizzirani narrano a loro volta di una rappresentazione teatrale tratta dall'epopea cristiana di Sienkiewicz, uno di quegli innumerevoli adattamenti per le scene, i circhi, l'opera, il cinema e le altre arti, maggiori e minori, che fecero dell'Italia giolittiana la vera culla del „quovadismo”.

Non italiano Brahmer, dunque, ma italianissimo, e addirittura dialettale nella sua ricerca, tanto da convincerci che sia ormai utile e necessario distinguere per la nostra penisola una generica fortuna di Sienkiewicz da quella, ben più vasta e significativa, di *Quo vadis?* quasi si trattasse di opere di due scrittori diversi.

E qui sta – credo – la maggior differenza con la Russia, e tanto più con la Russia sovietica, dove – si noti bene – nell'arco di settant'anni di regime comunista non si registra né una ristampa, né una nuova traduzione di *Kamo griadeši?*, come suonava nella prima versione russa di Vukol Lavrov il titolo del «Romanzo dei tempi di Nerone»³⁵. La stessa sorte è toccata ovviamente anche alla *Trylogia*. I motivi di censura ideologica che spiegano l'atteggiamento delle preposte autorità sovietiche, se da una parte sono fin troppo evidenti, dall'altra non fanno che confermare la rozzezza e la volgarità delle persone adibite da quei regimi a tali mansioni (e tanto più vien qui fatto di ricordare che agli inizi del secolo proprio il *Quo vadis?* veniva letto da certi attivisti russi e polacchi del partito di Piłsudski o di quello della Luxemburg come «un bellissimo romanzo rivoluzionario»³⁶).

Fatto che sta – dicevamo – che proprio qui risiede la maggior differenza tra Italia, Russia e Russia sovietica. In Italia Sienkiewicz è, metonimicamente, l'autore di *Quo vadis?*; nella Russia prerivoluzionaria è soprattutto l'autore dei racconti e della *Famiglia Polaniecki*; nella Russia del dopo-1917 (e nelle altre Repubbliche sovietiche), Sienkiewicz continua ad essere l'autore di *Janko il musicante*, di *Senza dogma* e, tutt'al più, dei *Cavalieri Teutonici*, con evidente sottotesto antitedesco, specie negli anni del secondo conflitto mondiale³⁷.

Come si vede un'opera, la più „sienkiewicziana” e, fra tutte, forse il vero capolavoro, la *Trilogia*, è rimasta sostanzialmente esclusa da entrambi gli orizzonti: in Italia perché occultata dal caso *Quo vadis?*; nella Russia sovietica perché conculcata per chiari motivi extraestetici.

Anche la storia delle riduzioni cinematografiche da opere sienkiewicziane³⁸ in Italia e in Russia sembrerebbe in gran parte rispecchiare la tendenza già individuata

per le traduzioni: tutta „quovadisiana” la vicenda italiana, dal celeberrimo film di Enrico Guazzoni del 1913 a quello televisivo di Franco Rossi del 1985; in Russia, con un'unica interessante eccezione, che riguarda un film del 1914-15 tratto dal *Diluvio* e girato da Pëtr Čardynin con l'allora famosissimo Ivan Možuchin nel ruolo di Kmicic, interessante tanto più che si trattava come di una ripresa in terra russa di una produzione bloccata dalla censura due anni prima in terra polacca, anche la breve storia prerivoluzionaria delle riduzioni filmiche di opere sienkiewicziane è soprattutto la storia dei racconti, *Otmuť*, 1916 (da *Wiry*), *Ganusia*, 1917 (da *Hania*) e di *Senza dogma* (*Bez ischoda*, 1918), il romanzo, abbiamo visto, più letto e più leggibile da parte dei russi che facilmente potevano associare la figura del protagonista, Leon Płoszowski, alla lunga schiera dei *lišnye ljudi*, gli „uomini superflui” della grande stagione del romanzo russo ottocentesco³⁹.

Negli anni più recenti della fase post-comunista, con la rinnovata, ma caotica rinascita di un'editoria privata sostanzialmente libera dai ceppi della censura di stato, il carattere e l'orizzonte delle attese del lettore russo si va riorientando, e molte novità si sono già registrate anche nel campo che qui ci interessa più da vicino. Ma questo è tema che esula ormai dalla portata di un breve ragguaglio sintetico come questo voleva essere.

Quanti e quali. Sienkiewicz potranno comparire all'orizzonte della nuova Italia postdemocristiana e soprattutto della nuova Russia postcomunista (entrambe ancora tutte da costruire) non è dato d'intendere. Anche se con certezza si può fin d'ora prevedere che nell'Italia del bipolarismo, com'è stato in quella di Giolitti, di Mussolini e di Andreotti, l'asse portante della recezione sienkiewicziana continuerà ad essere *Quo vadis?* e il quovadismo. Sì, ma quale *Quo vadis?* Quello di Karol Wojtyła che proprio nel suo primo giorno di pontificato, il 22 ottobre 1978, nel celebre discorso del «Non abbiate paura!» in occasione della sua intronizzazione, parlò di *Quo vadis?* come della «magnifica espressione letteraria» dell'«antica tradizione» riguardante la persecuzione romana di S. Pietro⁴⁰? O forse quello del papa della cultura italiana laica e di sinistra, Umberto Eco, che in occasione del ricevimento del dottorato *honoris causa* all'Accademia di Belle Arti di Varsavia (nel febbraio 1996) e successivamente in almeno un'altra occasione alla Festa Nazionale dell'Unità di quest'anno, ha dichiarato di sognare la lettura di massa proprio di romanzi divulgativi come *Quo vadis?*⁴¹.

Non sembrano opposte, e forse neanche discordanti, le enunciazioni sullo stesso «Romanzo dei tempi di Nerone» fatte dal papa polacco e dal più famoso professore e scrittore italiano. Come ho cercato di mostrare altrove, è Sienkiewicz che parla entrambe quelle lingue, e molte altre⁴².

A Bronisław Biliński, studioso di cose classiche e polacche, in vita penso fosse assai più vicina l'interpretazione „divulgativa” di Umberto Eco che non quella „apologetica” di Giovanni Paolo II. Ma oggi che l'autore di *Enrico Sienkiewicz, Roma e l'antichità classica*⁴³ e di *Jeszcze o Sienkiewiczu i o legendzie „Quo vadis” w Rzymie (niebagiograficznie)*⁴⁴ non è più qui, proprio a Lui, credo, sarà più facile giungere a una sintesi interpretativa che noi vivi, presi nelle nostre divisioni e meschinità, continuiamo a ritenere impossibile e insensata.

Note.

¹ Cfr. B. Biliński, *La «Mazurka di Dąbrowski», inno nazionale polacco, nata a Reggio Emilia nel 1797*, Accademia Polacca delle Scienze – Biblioteca e Centro di studi a Roma, Conferenze, n. 96, Wrocław, Ossolineum, 1988 (qui anche il ricordo della *Inaugurazione della lapide commemorativa a Reggio Emilia*, il 15 ottobre 1977, pp. 121-130).

² La bibliografia sienkiewicziana e „quovadisiana” di B. Biliński è in gran parte nota anche in traduzione italiana (si veda la *Bibliografia delle pubblicazioni di B. Biliński* in Idem, *Figure e momenti polacchi a Roma. Strenna di commiato*, Accademia Polacca delle Scienze – Biblioteca e Centro di studi a Roma, Conferenze, n. 100, Wrocław, Ossolineum, 1992, ai numeri: 85, 91, 92, 94, 97, 126, 151).

³ X Convegno promosso e organizzato dall'Accademia Polacca delle Scienze, dal Centro di Studi sulla Tradizione Classica (OBTA) dell'Università di Varsavia e dalla Fondazione Giorgio Cini, Varsavia – Istituto d'Arte dell'Accademia Polacca delle Scienze, 13-18 aprile 1996 (*Atti in corso di stampa*).

⁴ Cfr. B. Biliński, *Il museo «Quo vadis» di Jan Styka a Capri (1920-1931)*, «Strenna dei Romanisti», 18 aprile 1995, pp. 27-52.

⁵ Cfr. L. Marinelli, *Quo vadis? Traducibilità e tradimento*, «Europa Orientalis» 3, 1984, pp. 131-146; Idem, *Ambiguità di Quo vadis?*, introduzione a: H. Sienkiewicz, *Quo vadis?*, trad. di M. Martini e L. Ryba, Roma, Newton Compton, 1998.

⁶ Per cui si veda Dina Prokof'eva, *Carskaja cenzura i pol'skaja literatura utoroj poloviny XIX – načala XX v.*, «Sovetskoe slavianovedenie», 1970 n. 1, pp. 54-61.

⁷ Cfr. H. Krzyżanowski, *Światowa sława Sienkiewicza*, in AAVV, *Sienkiewicz. Odczyty*, Warszawa, PIW, 1960, pp. 7-44.

⁸ Cfr. Maria Kosko, *Un cas de nationalisme littéraire: «Quo vadis?» en France*, «Revue de littérature comparée», luglio-agosto 1958, pp. 346-362.

⁹ Cfr. H. Krzyżanowski, *op. cit.*, p. 12. Le cifre qui riportate da Krzyżanowski per la Russia sono state poi precisate (ma solo per il periodo anteriore al 1917) da Elena Z. Cybenko, *Senkiewicz v Rossii*, in Eadem, *Iz istorii pol'sko-russkich literaturnykh svjazej XIX-XX vv.*, Moskva, Izd. Mosk. Univ., 1978, p. 173.

¹⁰ Cfr. Jerzy Świdziński, *Literatura polska w ZSRR. Zakres i kierunki badań*, Warszawa-Poznań, PWN, 1986, p. 42.

¹¹ Delle quattro bibliografie citate, solo due, per ora, sono uscite a stampa: Maria e Marina Bersano Begey, *La Polonia in Italia. Saggio bibliografico 1799-1948*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1949 (su Sienkiewicz alle pp. 106-124); Ludomira Ryll, Janina Wilgat, *Polska literatura w przekładach. Bibliografia 1945-1970*, Warszawa, Agencja Autorska, 1972 (su Sienkiewicz alle pp. 165-183).

¹² Cfr. *op. cit.*, Roma, Libreria dell'800 Editrice, 1946.

¹³ Cfr. Bazyli Białokozowicz, *Henryk Sienkiewicz i literatura rosyjska*, in AAVV, *Sienkiewicz dzisiaj. Studia i szkice*, a c. di T. Jodelka-Burecki, Warszawa, PIW, 1968, p. 147.

¹⁴ J. Krzyżanowski, *Sienkiewicz a literatura rosyjska*, in Idem, *W kręgu wielkich realistów*, Kraków, WL, 1962, p. 137.

¹⁵ Le notizie sulla fortuna traduttiva e critica di Sienkiewicz in Russia sono variamente tratte dalla vasta bibliografia, russa e polacca, sull'argomento. Per comodità raggruppo in questa nota, nell'ordine alfabetico degli autori, i principali interventi: Z. Barański, *Z dziejów sławy Sienkiewicza w Rosji*, «Zeszyty Naukowe WSP w Opolu», Filologia rosyjska, I, 1962, pp. 3-29; Idem, *Sienkiewicz w rosyjskiej literaturze radzieckiej*, «Pamiętnik Literacki», LVII, 1966 n. 3, pp. 310-320; B. Białokozowicz, *Lew Tołstoj o Henryku Sienkiewiczu*, «Przegląd Humanistyczny» 1966 n.

1, pp. 119-126; Idem, *Z dziejów wzajemnych polsko-rosyjskich związków literackich w XIX wieku*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1971, su Sienkiewicz i capp. IV, V, VI, pp. 138-237; H. Cybienko, *Sienkiewicz w Rosji*, in AAVV, *Henryk Sienkiewicz. Twórczość i recepcja światowa*, a c. di A. Piorunowa e K. Wyka, Kraków, WL, 1968, pp. 341-356; R. Gerlecka, *Henryk Sienkiewicz w oczach Lwa Tokstoj*, «Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska», vol. XVIII, 1963, sectio F, 10, Lublin 1966, pp. 233-248; D. S. Prokofeva, *Z zagadnień popularyzacji twórczości Henryka Sienkiewicza w Rosji*, «Slavia Orientalis», 1962 n. 1, pp. 39-48; L. I. Rovnjakova, *Vukol Lavrov i rozprostronenie pol'skoj literatury v Rossii*, in AAVV, *Slavjanskie literaturnye svjazi*, Leningrad, Izdat. «Nauka», 1968, pp. 195-212; Wiera Smirnowa, *Przyczynek do historii popularności Sienkiewicza w Rosji*, «Przegląd Humanistyczny», 1976 n. 3, pp. 93-95; Eadem, *Ławrow – tłumacz Sienkiewicza*, «Przegląd Humanistyczny» 1976 n. 8, pp. 121-129.

¹⁶ Cfr. K. W. Zawodziński, *Czy i dlaczego «Rodzina Połanieckich» jest martwą pozycją w dorobku Sienkiewicza*, in Idem, *Opowieści o powieści*, a c. di Cz. Zgorzelski, Kraków, WL, 1963, pp. 178-179.

¹⁷ Giustamente scrive R. Gerlecka (*op. cit.*, pp. 240-242) che per capire l'atteggiamento di Tolstoj verso *Quo vadis?* basta leggere il suo non conosciuto romanzo sulla vita dei primi cristiani, *Chodite v svete, poka est' svet* (1884-1887), di un decennio precedente l'epopea cristiana di Sienkiewicz.

¹⁸ Cfr. Z. Barański, *Ivan Bunin – tłumacz literatury polskiej*, «Slavia Orientalis», 1959 n. 4, pp. 23-35.

¹⁹ Il «fenomeno Henryk Sienkiewicz», col suo successo di massa e di cassetta, costituì infatti un «problema» e fu assai contestato da scrittori e critici della «Giovane Polonia», quali Nowaczyński, Nalkowski e Brzozowski; ne discute il bell'articolo di Jan Prokop, *Poeta i rynek*, in AAVV, *Literatura polska i rosyjska przełomu XIX/XX wieku*, a c. di H. Filipkowska et alii, Warszawa, PIW, 1978, in particolare alle pp. 89-92.

²⁰ Con l'articolo di Rostislav Sementovskij sulle sue versioni di *Un vecchio servitore*, *Hania* e *Schizzi a carbone*, pubblicato su «Novosti», 1879 n. 318.

²¹ Cfr. S. A. Vengerov, *Umstvennyj povorot v pol'skom obščestve*, «Ustoj», 1882 n. 5; G. A. Gofštetter, *Senkevič. Kritičeskij eskiz*, «Sever», 1887 n. 49.

²² Cfr. H. Sienkiewicz, *Dzieła*, vol. 57, Warszawa, PIW, 1953, p. 302.

²³ A. K., *G. Senkevič*, «Żurnal dlja vsech», 1901 n. 5, p. 516. L'attribuzione dell'articolo a Kuprin è stata fissata da L. V. Usenko, *Kuprin o Senkeviče*, «Russkij golos» (Varsavia), 1959, n. 42-43 del 22 novembre.

²⁴ E. Damiani, *op. cit.*, p. 181.

²⁵ Cfr. W. Gombrowicz, *Sienkiewicz*, in appendice a Idem, *Dziennik (1953-1956)*, Paris 1971, pp. 292-301.

²⁶ Cfr. A. Fogazzaro, *L'inchiesta sul Quo vadis?*, in Idem, *Minime*, Catania, Giannotta, 1908; rist. in AAVV, *Centenario di Sienkiewicz*, cit., pp. 142-143.

²⁷ Cfr. Alfonso Traina, *Introduzione* a: G. Pascoli, *Pomponia Graecina*, Bologna 1967, pp. 7-15, che rimanda anche agli studi più antichi di A. Della Torre, *La «Pomponia Graecina» di G. Pascoli*, Firenze 1913 e di H. Festa Montesi, *Pomponia Graecina carmen Johannis Pascoli*, «Atti dell'Accademia degli Arcadi», XIX-XX, 1939-40, pp. 87-118.

²⁸ Cfr. Marina Bersano-Begey, *La fortuna di Enrico Sienkiewicz in Italia*, in AAVV, *Centenario di Sienkiewicz*, cit., pp. 75-83.

²⁹ Cfr. G. Maver, *Introduzione* a: H. Sienkiewicz, *Quo vadis?* e *Per deserti e per foreste*, Torino-Milano, UTET, 1964, pp. IX-XXXII.

³⁰ Cfr. L. Marinelli, *recensione* a: G. Maver, *Literatura polska a jej związki z Włochami*, Warszawa, PWN, 1987, «AION. Slavistica» I, 1993, p. 428.

³¹ Cfr. qui sopra, nota 25.

³² Cfr. V. B. Antonovič, *Pol'sko ruskie otnošenija XVII veka v sovremennoj pol'skoj prizme*, «Kievskaja starina», 1885 n. 5; A. N. Pypin, *Novye romany Senkeviča*, «Vestnik Evropy», 1888, vol. 2.

³³ Cfr. M. Brahmer, *op. cit.*, in Idem, *Powinowactwa polsko-roskie*, Warszawa, PWN, 1980, pp. 208-306.

³⁴ Cfr. M. Glowński, *Testimonianze e stili della ricezione*, «Strumenti critici», n.s., 1986 n. 3, pp. 321-341. Se si tien conto della componente estetica e ludica di massa (fenomeno tipicamente novecentesco) e di quella ideologica, si potrebbe far rientrare la tipologia della ricezione italiana di *Quo vadis?* nel sottoinsieme d'intersezione tra quelli che Glowński chiama «stile strumentale» e «stile estetizzante» della ricezione.

³⁵ Unica eccezione in Georgia, nel 1964, esce a Tbilisi un *Kamo griadeši?* nella versione russa di N. Avališvili (ediz. «Literatura da Chelovneba»). Negli stessi anni del disgelo chruščeviano il polonista russo Ivan K. Gorskij pubblica ampi e importanti studi su *Quo vadis?* (*K voprosu o mirovozzrenii G. Senkeviča. Istoričeskij roman „Kamo griadeši“*, «Učenyje Zapiski Inst. Slavjanovedenija», 1960, vol. 21, pp. 3-117) e sulla *Trilogia* (*Trilogia Senkeviča*, in AAVV, *Kritičeskij realizm v literaturach zapadnykh i južnykh Slavjan*, Moskva, Nauka, 1965, pp. 110-222), raccolti poi in una monografia sul romanzo storico sienkiewicziano (*Istoričeskij roman Senkeviča*, Moskva, Nauka, 1966), nei quali tuttavia Gorskij tende a negare il valore storico ai romanzi di Sienkiewicz, a motivo della tensione che vi si crea tra il piano formale (senza dubbio rientrando nelle caratteristiche del genere) e il piano del contenuto (attualizzante), tanto da farli inevitabilmente oscillare tra progressismo e reazionarismo, non potendo così essere assunti a modello di romanzo storico (cfr. J. Świdziński, *op. cit.*, p. 60).

³⁶ Così definisce *Quo vadis?* M. Luśnia (eteronimo di Kazimierz Kelles-Krauz, uno dei teorici dell'allora neonato Partito Socialista Polacco, P.P.S.) nell'articolo *Powieść rewolucyjna*, «Naprzód», 1897 n. 1; e Marian Płochocki, attivista della Socialdemocrazia del Regno di Polonia e di Lituania (SDKPiL), ricorda che una delle letture preferite dei membri del partito di Rosa Luxemburg era proprio *Quo vadis?*, «considerate le analogie tra la persecuzione dei primi cristiani da parte dell'imperatore Nerone e la persecuzione dei rivoluzionari da parte dello zar» (M. Płochocki, *Wspomnienia działacza SDKPiL*, Warszawa 1956, pp. 86-87).

³⁷ Si veda ad esempio cosa scriveva S. Vodvič in un articolo assai significativamente intitolato *Povest' o velikoj pobede*, pubblicato sulla «Literaturnaja gazeta» del 1 ottobre 1941: «Nei Cavalieri Teutonici Sienkiewicz ha rappresentato la lotta titanica di due mondi, che per interi secoli ha segnato i destini dell'Europa Occidentale [...] Sienkiewicz, maestro geniale nelle scene di battaglia, ha servito eccellentemente il popolo polacco immortalando la lotta degli avi contro gli invasori tedeschi».

³⁸ In gran parte raccontata nell'articolo di Bolesław W. Lewicki, *Sienkiewicz na ekranach kinoteatrów*, in AAVV, *Henryk Sienkiewicz. Twórczość i recepcja światowa*, cit., pp. 329-351.

³⁹ Si tratta di un luogo pressoché comune della critica russa (cfr. E. Cybenko, *op. cit.*, pp. 186-189, e nella versione polacca dello stesso studio, H. Cybenko, *op. cit.*, pp. 352-353), sottolineato in particolare da Maksim Gorkij e ripreso anche nella prefazione all'edizione russa del romanzo nella collana «Istorija molodogo človeka XIX veka»; cfr. Anatol K. Vinogradov, *Introduzione a: G. Senkevič, Bez dogmatu*, Moskva 1932, p. 18.

⁴⁰ Cfr. Vittorio Messori, *Wojtyła: il mio Quo vadis?*, «Tuttolibri» n. 991, 27 gennaio 1996, p. 1.

⁴¹ Cfr. ma.gr., «Viva la piccola cultura», «La Stampa», 12 settembre 1996, p. 6.

⁴² Cfr. L. Marinelli, *opp.citt.*, passim.

⁴³ Fascicolo n. 56 della serie «Conferenze» dell'Accademia Polacca delle Scienze – Biblioteca e Centro di studi a Roma, Wrocław, Ossolineum, 1973.

⁴⁴ Articolo pubblicato in tre parti su «Przegląd Humanistyczny» XII, 1968 n. 1, pp. 1-23 e n. 2, pp. 47-60.

WOJCIECH JEKIEL

Università di Firenze

I dilemmi della rivoluzione

Brzozowski – Savinkov – Conrad

Ciò che intendo qui proporre è una lettura, o forse – meglio – una rilettura di tre romanzi che trattano della rivoluzione, e insieme un tentativo, conseguente a tale rilettura, di giungere a delle conclusioni più generali, e non solo critico-letterarie, concernenti appunto i dilemmi della rivoluzione nonché altre, più attuali, faccende.

I romanzi in questione sono: *Plomienie* (*Fiamme*) di Stanisław Brzozowski, *Kon' blednyj* (*Cavallo pallido*) di Boris Savinkov che scriveva con lo pseudonimo V. Ropšin, e *Under Western eyes* (*Con gli occhi dell'Occidente*) di Joseph Conrad¹.

Una primissima riflessione immediatamente successiva alla lettura permette già di cogliere numerose affinità, come anche numerose differenze, che nel complesso permettono di formulare alcune asserzioni di carattere generale.

I tre romanzi furono scritti più o meno negli stessi anni. Pubblicati, rispettivamente, nel 1908, 1910 e 1911, sono senza dubbio e con tutta evidenza legati all'ondata di eventi rivoluzionari che, all'inizio del XX secolo, attraversò la Russia e i paesi da essa occupati.

Gli autori – due polacchi e un russo legato in maniera piuttosto forte alla Polonia (secondo alcuni biografi sarebbe nato a Varsavia, altri parlano di Vilna o Harkov) e alla cultura polacca (fra l'altro parlava bene il polacco)² – provenivano da quella regione d'Europa a cui si riferiscono i casi descritti nei loro romanzi; ma i romanzi stessi furono scritti tutti in Occidente: in Italia, in Francia, in Inghilterra rispettivamente.

I nostri scrittori hanno in comune anche un importante particolare biografico: tutti e tre, almeno per poco e in maniera diversa, erano stati vittime del sistema repressivo zarista. Brzozowski meno di tutti, avendo trascorso soltanto poco più di un mese nella Cittadella di Varsavia (dove si ammalò di tubercolosi, di cui morì una decina di anni dopo); Conrad aveva vissuto, bambino, la deportazione coi genitori: un'esperienza, per quanto infantile (o forse proprio per questo), profondamente traumatica; Savinkov fu arrestato più volte, e la sua prima deportazione, nel 1902, l'aveva scontata a Vologda, in quella stessa Vologda che quarant'anni prima aveva conosciuto Conrad. Entrambi avevano respirato la stessa aria infetta.

Li divide invece l'atteggiamento verso il movimento rivoluzionario: Conrad se ne interessava, ma manteneva al riguardo un atteggiamento decisamente negativo, mentre condannava in modo assoluto il terrorismo; Brzozowski, pur essendo formalmente

apartitico, simpatizzava per il movimento socialista; Savinkov era uno dei militanti di punta del partito socialrivoluzionario russo e partecipava attivamente sia alle iniziative politiche del partito, sia alle azioni terroristiche della sua organizzazione combattente.

I tre romanzi (diciamolo subito: artisticamente il paragone è improponibile, ma non è il valore artistico che qui ci interessa) hanno in comune il tema della rivoluzione: non sono però tanto i dilemmi della rivoluzione oggetto della narrazione, quanto i dilemmi dei rivoluzionari.

È naturale che su di essi aleggi l'ombra di Dostoevskij: nella cultura europea Dostoevskij passa per colui che sul problema della rivoluzione e del terrore ha detto tutto quanto c'era da dire, almeno fino ai tempi di Malraux e Camus. Egli è presente anche nei nostri tre romanzi. Parlano di lui e dei suoi eroi sia Brzozowski sia Savinkov, anche se vale la pena sottolineare che gli eroi di *Plomienie* come proprio maestro considerano piuttosto Černyševskij. Conrad non menziona mai Dostoevskij, ma è evidente che il suo romanzo costituisce una polemica velata con il Russo.

Rimanendo ancora sulle differenze, aggiungiamo che Brzozowski fa l'apologia dei rivoluzionari, Conrad li critica e li condanna, mentre Savinkov tenta di mostrarne problemi e conflitti interiori.

Prendiamo ad esempio il tentativo di trovare risposta alla domanda: „perché uccidono?”.

Gli eroi di Brzozowski uccidono senza odio (per amore?), perché così ordina loro la coscienza. Ascoltiamo: «Io dunque procedo, condannato a morte e di morte portatore. Sull'imperatore di Russia ho emesso un giudizio, e l'ho condannato. La mia coscienza non mi darà pace se io consentirò a quell'uomo di continuare a versare sangue e martoriare il popolo, se io gli permetterò oltre di essere il boia dei suoi stessi sudditi. Lo ripeto ancora una volta: io non posso altrimenti. Non posso accantonare il mio compito. La mia coscienza ha emesso il verdetto. Non mi è lecito tollerare ulteriormente il potere di Alessandro II». E poi: «Potrei andare da lui e dirgli, guardandolo negli occhi: sono venuto ad ucciderti. E lui nei miei occhi non troverebbe odio. Vi fu un tempo in cui lo odiavo. Lo odiavo con tutto il mio animo. Ora non più. Ora io so solamente che la coscienza non può tollerare che lui viva. Non la coscienza mia, ma ogni coscienza che sia in grado di capire» (Brzozowski: 314, 315).

Haldin nel romanzo di Conrad così dice: «Tu mi consideri un terrorista, ora – un distruttore di ciò che esiste. Ma rifletti che i veri distruttori sono quelli che distruggono lo spirito del progresso e della verità, non i vendicatori che uccidono semplicemente il corpo dei persecutori della dignità umana. Uomini come me sono necessari...» (Conrad: 23).

Nelle parole dei protagonisti del romanzo di Savinkov vi sono più punti interrogativi, e meno sicurezze (o forse è solo una figura retorica?). Ecco un passo delle riflessioni di George: «Io non so perché vado... ma so perché sono in molti ad andare. Heinrich è convinto che è necessario. A Fëdor hanno ucciso la moglie. Erna dice che si vergogna di vivere» (Savinkov: 49–50). Vanja disquisisce diffusamente di amore e di Cristo. E più avanti ci imbattiamo in questo dilemma: «Perché uccidere per un'idea è bene, uccidere per la patria è necessario ma uccidere per sé stessi non si può. Chi mi darà una risposta?» (Savinkov: 156).

Fin qui, niente di nuovo. Dacché mondo è mondo, gli assassini hanno cercato, cercano e cercheranno sempre, per la propria azione, una legittimazione morale, ideale, politica o di altra natura ancora.

Ecco invece un altro problema, in verità anch'esso non del tutto nuovo, comune ai tre romanzi: la rivoluzione può significare qualcosa di più che la semplice sostituzione di una tirannia con un'altra, o è soltanto un modo di autoriproduzione del despotismo, meccanismo ben noto già ai tempi di Shakespeare³? Ovvero è possibile la costruzione di un mondo perfetto, di un *brave new world*, per dirla con Huxley?

Brzozowski non ha dubbi; occorre distruggere per costruire: «Quanto a noi, della realtà esistente non volevamo salvare niente, niente c'era che volessimo trasbordare attraverso il fiume di fuoco della rivoluzione. Era un nostro assioma: di ciò che era legato alla condizione servile dell'uomo niente meritava rispetto alcuno. L'uomo libero avrebbe ben saputo, volendolo, ricreare tutto ciò che avesse avuto qualche valore nel mondo dell'umanità schiava» (Brzozowski: 111).

Un *brave new world* è vagheggiato anche dagli eroi di Savinkov, e più precisamente da George nel colloquio con Vanja, edizione socialrivoluzionaria di Alëša Karamazov. George ha, come al solito, molti dubbi, e parafrasa persino le parole di Pilato: «Ma esiste la verità?». Anche Vanja si richiama al Vangelo. Crediamo che gli uomini saranno un giorno liberi e sazi, ma «non basta che gli uomini siano liberi, non basta che i bambini non muoiano di fame, che le madri non si sciolgano più in lacrime. Bisogna che gli uomini si amino l'un l'altro [...] Il fatto è che metà delle verità è in Marta, l'altra metà è in Maria. E dov'è la nostra Maria?» (Savinkov: 64). In poche parole, Vanja dubita che il cambiamento dei rapporti sociali e politici possa portare alla nascita del paradiso in terra, se gli uomini non si trasfigurano interiormente nello spirito dell'amore.

Conrad non ha illusioni e pone la questione in maniera piuttosto brutale: «I portatori della scintilla per provocare un'esplosione che nelle intenzioni dovrebbe mutare dalle fondamenta la vita di tanti milioni di persone affinché Pëtr Ivanovič possa essere capo di uno stato» (Conrad: 307). Questo pensiero, espresso qui da un Razumov già convertito, verrà poi sviluppato da Conrad nella famosa prefazione (non ristampata nella Polonia comunista) alla seconda edizione del romanzo del 1920: «La ferocia e l'imbecillità di un regime autocratico che ripudia ogni legalità e si fonda di fatto su una totale anarchia morale provoca la risposta non meno imbecille ed atroce di un rivoluzionarismo puramente utopistico che include la distruzione con i primi mezzi che capitano in mano, nella strana persuasione che un fondamentale cambiamento degli animi debba seguire alla caduta di determinate istituzioni umane. Costoro sono incapaci di capire che al massimo possono attuare solo un semplice cambiamento di nomi» (Conrad: 5).

Per l'appunto: solo un cambiamento di nomi. Sia Conrad sia Savinkov assisteranno alla rivoluzione bolscevica, e potranno vedere come si fosse compiuto il passaggio «dallo zarismo bianco a quello rosso», per usare la felice formula resa popolare da Jan Kucharczyński⁴. «Agli occhi di Conrad» trovava soltanto conferma la sua precedente diagnosi pessimistica che ad una tirannia succede un'altra tirannia. Di parere simile era anche Savinkov, solo che, seguendo la propria natura di rivoluzionario, traeva da

questo fatto conseguenze audaci. Intraprese infatti una lotta serrata contro il nuovo dispotismo, bolscevico stavolta (lotta poi descritta nel romanzo *Cavallo nero*). Dapprima collaborò con Denikin, poi combatté per conto proprio, infine entrò in contatto e in collaborazione coi polacchi, avendo sempre come scopo la creazione di una Russia veramente nuova e democratica⁵.

Il dilemma trasformazione/continuazione riguarda non soltanto i sistemi politici, ma anche i comportamenti personali, individuali.

E qui tocchiamo una problematica affatto nuova, legata strettamente alle esperienze del movimento rivoluzionario del primo decennio del nostro secolo. La questione è la seguente: dove passa il confine fra rivoluzionario e gendarme, fra perseguitato e persecutore, fra vittima e carnefice? La risposta che è possibile trarre dalle opere analizzate (e dalla biografia dei loro autori) non può non essere profondamente pessimistica. Non si tratta già della vieta verità secondo cui il miglior secondino sarà sempre l'ex prigioniero, il miglior poliziotto l'ex criminale, e il miglior ministro della polizia del nuovo regime sarà il ministro del governo appena deposto. La metamorfosi dell'uno nell'altro sarà sempre più facile della trasformazione di Gustaw in Konrad. Il problema consiste in una trasformazione non diacronica, bensì sincronica: ovvero era possibile essere *contemporaneamente* terrorista nel partito rivoluzionario e agente della Terza Sezione. La storia del primo decennio del secolo non è avara di esempi al riguardo.

Brzozowski, come abbiamo detto, fa l'apologia dei rivoluzionari. I suoi eroi sono puri, disinteressati, devoti all'idea, disposti al sacrificio, fedeli alla causa, quasi dei santi. Questo è il punto: troppo santi. Inoltre, l'azione di *Plomienie* si svolge prima del 1 marzo 1881, con gli attivisti di Narodnaja Volja intenti a preparare l'attentato allo zar Alessandro II: una tappa della lotta rivoluzionaria che agli occhi di Brzozowski era già completamente superata. Si tratta quindi soltanto di una rievocazione storica. Brzozowski in realtà parla di cose e persone a lui contemporanee e, levando agli altari i terroristi di Narodnaja Volja, compie un disperato tentativo di salvare l'immagine pura e senza macchia del nobile rivoluzionario (sia detto fra parentesi: vengono i brividi al solo pensiero che i protagonisti di *Plomienie* possano mai prendere e gestire il potere). Brzozowski dipinge questo quadro agiografico in un momento in cui – e Brzozowski lo sapeva o presentiva – un rivoluzionario poteva risultare in realtà un agente della polizia. Nell'anno di edizione di *Plomienie* lo stesso Brzozowski finì, in seguito alle rivelazioni di Bakaj, nella lista dei collaboratori dell'Ohrana, pubblicata in Polonia dalla stampa socialista. *Plomienie* è solo in apparenza un romanzo su avvenimenti e persone della generazione precedente...⁶

In un certo senso la stessa cosa si potrebbe dire di Savinkov. I suoi eroi sono pieni di spirito di sacrificio, disquisiscono di amore, verità, felicità dell'umanità, e l'autore finge di non sapere che il suo stesso partito pullula non già di agenti, ma di doppi agenti, non già di assassini, ma di assassini da entrambe le parti della barricata. Personaggi quali Vanja, Heinrich, Erna, dei santi, dei veri eroi della rivoluzione, possono comparire solamente nelle pagine di un romanzo; nella vita, accanto a loro incontriamo gente come il capo dell'organizzazione combattente dei socialrivoluzionari, Evno Azef, autore dell'attentato a Plehve, o l'assassino di Stolypin, Bogrov, entrambi

collaboratori dell'Ohrana. Addirittura persone che Savinkov frequentava molto da vicino negli anni Venti, i Derental, erano degli infiltrati della Čeka, e furono essi a consegnarlo alla morte nelle mani delle autorità sovietiche. Del resto, si ha un bel dire qui dei socialrivoluzionari, se su cinque deputati bolscevichi alla Duma quattro erano infiltrati dell'Ohrana...

Nel modo più sobrio e al tempo stesso atrocemente penetrante guarda a questo fenomeno Conrad. Il suo romanzo comincia dall'uccisione di un „tiranno” e „boia”, il signor de P. (si tratta del ministro Plehve). Il suo assassino Haldin viene consegnato nelle mani della polizia da Cirillo Razumov, figlio di Isidoro, ed è condannato a morte. Razumov, diventato agente dell'Ohrana, entra nell'ambiente dei rivoluzionari russi emigrati a Ginevra e, quando il suo vero ruolo viene alla luce, viene brutalmente ferito da uno di loro, Nikita Nekator, che gode fama di sterminatore di gendarmi zaristi e di spietato terrorista. Ma di lì a poco risulterà che quell' „ober-boia” è al tempo stesso un „ober-spia”, un agente dell'Ohrana (questo viene alla luce durante il celebre e autentico *razgovor meždu Kolnom i Berlinom* fra Mikulin-Lopuhin e Pëtr Ivanovič-Burcev). L'intera storia comincia a ricordare travestimento e inseguimento del romanzo (contemporaneo a Conrad) di Chesterton *The man who was Thursday* (*L'uomo che fu Giovedì*) del 1908. Ma pensiamoci seriamente: chi è, qui, la vittima e chi il carnefice? Chi è buono e chi cattivo? Per che cosa in realtà si battono questi uomini? Quando sono autentici, e quando invece falsi? In ultima istanza si potrebbe chiedere: ma insomma, perché uccidono?

E qui arriviamo all'ultimo problema che si ricava da questa rilettura, e che io desidero proporre alla comune attenzione e riflessione. Si tratta del posto occupato dalla Russia nel mondo della rivoluzione, un problema che può davvero invalidare il senso delle domande da me testé poste.

La Russia e la rivoluzione. Addentrandoci in riflessioni su questo argomento, ci inseriamo nel vecchio dibattito sovietologico, stranamente tornato d'attualità nella pubblicistica politica più recente. Le posizioni nella disputa si possono riassumere come segue: è la Russia ad essere caduta vittima, essa per prima, di una dottrina sorta nell'Europa occidentale, per cui la rivoluzione russa, con tutte le sue efferatezze, non sarebbe che il frutto venefico nato dall'innesto sull'organismo sano del popolo russo di una scienza falsa, creata in Occidente da saccenti francesi e da ebrei tedeschi? O al contrario – è il secondo punto di vista – quelle dottrine false, condannate nell'Europa occidentale ad estinguersi lentamente oppure a incivilirsi, potevano attecchire e dare frutti sanguinosi unicamente in Russia, ove erano sconosciuti concetti quali diritto romano, diritti dell'uomo, libertà e democrazia? O ancora, la Russia è il Messia dei popoli e in virtù del sangue versato con la rivoluzione è destinata a redimere l'umanità intera?

I nostri tre romanzi contrappongono decisamente la Russia e l'Occidente.

Ancora una volta, è Conrad che ha meno dubbi di tutti (è la sua forza o la sua debolezza?) e su questa contrapposizione costruisce tutto il romanzo, suggerendo una risposta già nel titolo. Nella prefazione alla seconda edizione sopra citata, egli dice che il terrorismo russo è «un'insensata disperazione provocata da un insensato dispotismo»,

e più avanti: «tutti costoro non sono frutto dell'eccezione ma della regola generale – di ciò che nel loro paese, nel loro tempo, nella loro razza è normale» (Conrad: 4,5).

Anche Brzozowski contrappone la Russia all'Occidente, ribaltando però gli argomenti. La rivoluzione può compiersi unicamente in Russia, perché solo lì quel mare di ingiustizia, di dolore, di infelicità può sollevare un'ondata capace di travolgere e spazzar via il vecchio ordine. Ma l'Occidente questo non lo può comprendere: satollo, soddisfatto di sé, crudele nella sua sicurezza e nel suo autocompiacimento borghese. La denuncia dell'Occidente in Brzozowski e la spiegazione del perché in Russia non possa non montare l'ondata della rivoluzione (che il cosiddetto «Europeo civilizzato» non sarà mai in grado di comprendere) viene suggellata da una frase piuttosto insolita, pronunciata da uno dei protagonisti di *Plomienie*: «io ho sposato la terra russa» (Brzozowski: 315). Si faccia attenzione: non la «Causa» con la maiuscola, ma la «terra russa». Questo dà già da pensare.

Savinkov invece non affronta esplicitamente il problema in *Cavallo pallido*. Tutt'al più ci si può domandare perché i suoi terroristi si travestano da inglesi, e perché proprio da inglesi? Solo per distogliere l'attenzione della polizia? Fra parentesi, sia in Brzozowski sia in Savinkov abbiamo a che fare, conformemente alla verità storica, con un gruppo di rivoluzionari etnicamente misto. Ne fanno parte russi, polacchi, ebrei, ucraini, oltretutto provenienti da diversi ambiti sociali. Il solo Conrad non presta attenzione alla provenienza etnica dei terroristi. A lui interessa soltanto che fra di essi non vi siano polacchi, e del resto tutti gli altri sono russi: «Gli oppressori e gli oppressi sono tutti quanti russi» (Conrad: 5).

La questione della Russia compare in Savinkov soltanto nel romanzo successivo, il terzo da lui scritto, *Cavallo nero*, dove i partecipanti alla guerriglia antibolscevica dicono: «Hanno venduto la Russia» (si intende i bolscevichi) e «Io non per i padroni, io per la Russia» (= mi batto, dice un vecchio credente). Se ne potrebbe quindi dedurre che, per Savinkov, la Russia sarebbe la vittima della rivoluzione, e i bolscevichi avrebbero portato in Russia ciò che è ad essa estraneo, ostile e fatale⁷.

E qui naturalmente si pone la suddetta trasformazione del carnefice in vittima – e viceversa, di una tirannia in un'altra tirannia – dello zarismo bianco in uno zarismo rosso.

Sia da queste poche citazioni, sia considerando l'attività pratica, politica e militare, di Savinkov, risulta evidente l'urgenza di una questione: può esistere un'altra Russia, né bianca né rossa, una «terza Russia»? Questa questione, dopo la rivoluzione, ha interessato vivamente i popoli oppressi dalla Russia, e non è priva di significato neanche al momento attuale. Per dirla in breve, può esistere una Russia democratica?

Savinkov ha provato a dare a questa domanda una risposta affermativa. Lo testimonia la sua attività nell'ambito delle relazioni polacco-russe, quando, dopo la rottura con Denikin, proprio egli divenne (peccato solo che per un tempo tanto breve) l'unico reale interlocutore in rappresentanza dell'opinione russa democratica nei colloqui coi vicini della Russia, anzitutto coi polacchi. Reale vuol dire accettabile, e accettabile vuol dire pronto a rinunciare alle aspirazioni imperialistiche russe, e in primo luogo, a riconoscere il diritto dell'Ucraina all'indipendenza⁸.

L'attualità di tutto questo ancora oggi è sorprendente. Mi si consenta dunque di ricordare il ruolo che Savinkov si assunse nel momento per lui meno favorevole: un ruolo tanto in anticipo sui tempi allora, quanto attuale oggi.

[Trad. di Andrea Ceccherelli]

Note

¹ Faccio uso delle seguenti edizioni: Stanisław Brzozowski, *Plomienie. Z papierów po Michale Kaniowskim...*, opr. T. Podolska, Wyd. Literackie, Kraków 1956; Boris Savinkov, *Cavallo pallido*, a cura di Costantino di Paola, Marsilio, Venezia 1993; Joseph Conrad, *Con gli occhi dell'Occidente*, trad. di Renato Prinzhofer e Ugo Mursia, Garzanti, Milano 1973. Citando, indicherò l'autore e il numero di pagina delle edizioni testé menzionate. Parlando del romanzo *Cavallo Pallido* e del suo autore userò ovunque il cognome autentico, Savinkov, e non lo pseudonimo letterario, Ropšin.

² Cfr. A. St. Kowalczyk, *Sawinkow*, Wyd. LBN, Warszawa [1992], passim.

³ Il meccanismo shakespeariano è stato suggestivamente descritto da Jan Kott nei suoi *Szkice o Szekspirze*, ediz. it.: *Shakespeare nostro contemporaneo*, Feltrinelli, Milano 1976.

⁴ Ho in mente il libro, un tempo celebre, e riedito nel circuito clandestino polacco negli anni '80 (solo 2 voll.), di Jan Kucharczyk, *Od białego caratu do czerwonego*, voll. I-VII, Warszawa 1926-1935. Esiste una versione inglese dell'opera, abbreviata, edita due volte, nel 1942 e nel 1958, col titolo *The Origins of Modern Russia*.

⁵ Per l'attività di Savinkov posteriore alla rivoluzione, e in particolare per la sua collaborazione col governo polacco, cfr. fra gli altri: L. Grosfeld, *Piłsudski i Sawinkow*, in AA. VV., *Studia historyczne. Księga jubileuszowa z okazji 70 rocznicy urodzin prof. dra Stanisława Arnolda*, Warszawa 1965; A. Juzwenko, *Polska a „biała” Rosja*, Wrocław 1973, soprattutto le pp. 254-260.

⁶ Esiste una letteratura molto copiosa sul cosiddetto „affare Brzozowski”. Un'attenzione particolare merita il saggio di Czesław Miłosz, *Człowiek wśród skorpiów. Studium o Stanisławie Brzozowskim*, Paris 1962.

⁷ Cito dalla traduzione polacca: W. Ropszyn / B. Sawinkow, *Koń wrony*, Warszawa 1924.

⁸ Su Savinkov e la „terza Russia” cfr. fra gli altri: Demetrio Merezkowski, *Giuseppe Pilsudski*, traduzione autorizzata dal russo, [Milano 1921], e in particolare il seguente frammento di conversazione dell'Autore con Pilsudski: «... Due Russie: la vecchia, zarista, e la nuova, bolscevica. Bisognava scegliere tra queste due Russie, poiché una terza non esiste...»

– Esiste

– Dove esiste, dove? [...]

– Nominai Boris Savinkov, come l'unico russo in Europa capace di fare qualcosa per la „terza Russia”. Mi era difficile parlare di Savinkov che è mio amico da molti anni e m'è troppo vicino, ma appena ebbi cominciato a parlarne, io sentii che il mio interlocutore [Pilsudski] aveva un'opinione su di lui quasi identica alla mia (pp. 9 e 11).

Poiché si è fatto menzione dell'indipendenza dell'Ucraina, vale la pena, a mio avviso, citare le parole di Denikin tratte dall'opuscolo da lui scritto nel 1937 e pubblicato a Parigi, *Sprostowanie historii. Odpowiedź Po lakom* [Rettifica della storia. Risposta ai polacchi]: «Mai, naturalmente, mai nessuna Russia, sia essa reazionaria o democratica, repubblicana o autocratica, sarà disposta ad accettare che le venga strappata l'Ucraina, alla quale è unita da vincoli di sangue». (Cit. secondo l'articolo di Norbert Michta, *Przed „ciudem nad Wisłą”*, „Życie Literackie” 32/1989).

MARTA HERLING GRUDZIŃSKI

Istituto Italiano di Studi Storici, Napoli

La Polonia nella «Voce dei Popoli» di Umberto Zanotti Bianco (1918-1919)¹

E' significativo che la breve ma intensa parabola della «Voce dei Popoli», la rivista di Zanotti Bianco il cui primo numero uscì nell'aprile 1918 e l'ultimo nel marzo 1919, fosse accompagnata e annunciata, al momento del suo nascere e in quello in cui concluse le sue pubblicazioni, da uno scambio epistolare con Attilio Begey, al quale Zanotti Bianco fu legato da una profonda amicizia e comunanza di idee e di fede politica. Il rapporto con Attilio Begey, segnato dalla comune appartenenza alla grande tradizione mazziniana, ha contribuito indubbiamente a quell'interesse così vivo e partecipe per il mondo slavo del quale la «Voce dei Popoli» è stata, fra le opere e le imprese di Zanotti Bianco, l'espressione più completa e variegata. In essa hanno trovato voce popoli e nazioni di quella parte del continente europeo e asiatico, dalla Siberia alle rive del Baltico e del Danubio, e a quelle del Mar Nero e dell'Adriatico, che troppo spesso erano stati oltre che oppressi, oscurati, dagli interessi, dalla miopia e dall'indifferenza delle grandi potenze che avevano disegnato la carta politica dell'Europa fra Otto e Novecento. Popoli e nazioni, ma anche etnie e razze diverse, gruppi politici e sociali, usi e costumi, credenze religiose e tradizioni politiche e sociali, dell'Europa che al di là dell'Elba e del Reno, si estende e si ramifica in un mosaico di civiltà, fino ai confini estremi del mondo asiatico, hanno avuto nella rivista di Zanotti Bianco, la dignità di esistere e di essere parte integrante della nostra storia.

Organo della «Giovine Europa» di mazziniana memoria, e che ora, come sottotitolo della Rivista, stava a indicare che dallo sconvolgimento in atto della guerra mondiale, doveva venire alla luce un assetto nuovo del continente europeo che comprendesse e rappresentasse entro di sé energie e forze nazionali per lungo tempo represses, — la «Voce dei Popoli» fu concepita come la guida che penetrando in quel mondo sommerso e obliato, contribuisse alla consapevolezza della sua esistenza e, con essa, alla futura, pacifica, convivenza fra le nazioni. Non a caso l'epigrafe del primo numero recita, riprendendo una frase di Giuseppe Mazzini:

Noi qui parliamo per quei che giacciono alla base della gerarchia europea: per le razze incatenate che cercano invano da lunghi secoli la missione ad esse assegnata da Dio.

Ai popoli e nazioni di cui Zanotti Bianco si fece portavoce con la sua rivista, appartengono, in un raggio geografico e storico di straordinaria ampiezza e ricchezza,

il Belgio, l'Alsazia Lorena, lo Schleswig del Nord, l'Irlanda, la Boemia, l'Ungheria, i Romeni, gli Jugoslavi, la Dalmazia, la Bosnia-Erzegovina, la Polonia, i Ruteni, la Russia, l'Estonia, la Finlandia, i paesi baltici, la Lituania, l'Ucraina, il Caucaso, gli Armeni, gli Ebrei. In questo ampio spettro (che si riferisce alla sezione dei saggi e degli articoli, poiché se si considerano anche le rubriche: „Per le libertà nazionali“, la „Cronaca politica“ e le „Lettere al Direttore“, probabilmente l'elenco sarebbe ancora più esteso), il mondo slavo occupa uno spazio preponderante, ed è molto ben rappresentato, sia sul piano del prestigio dei collaboratori, della qualità scientifica degli articoli e delle informazioni, che su quello più propriamente politico. Esso denota l'eccezionale vastità di conoscenze di Zanotti Bianco, la sua capacità di orientarsi nei complessi problemi storici e politici di quei paesi, la rete di relazioni e di contatti che egli riuscì a intessere coi rappresentanti delle varie nazionalità rimasti in patria e con coloro che ne erano fuoriusciti e le rappresentavano in esilio. Lo spazio che la «Voce dei Popoli» dedicò al mondo slavo si ricollega chiaramente a quello che fu il motivo principale della rivista, lo scopo politico che si prefisse: la dissoluzione dell'Impero austro-ungarico e la rinascita delle nazioni assoggettate al suo dominio. Accanto a questo, l'attenzione di Zanotti Bianco e dei suoi collaboratori fu rivolta, in egual misura, alle trasformazioni in atto nell'impero zarista coi moti rivoluzionari del 1917, le cui conseguenze si sarebbero non solo riflesse sui rapporti di forza fra le potenze belligeranti dell'Intesa e degli Imperi centrali, ma avrebbero modificato il futuro assetto di quelle nazioni che erano parte integrante dell'Impero o che, come la Polonia, erano soggette alla sua tutela².

Se questi furono i motivi più propriamente politici che spiegano l'interesse della «Voce dei Popoli» per l'area centro-orientale dell'Europa, d'altro canto la sensibilità così marcata e profonda che Zanotti Bianco manifestò nei confronti dei paesi slavi, va fatta risalire alla sua formazione e alla sua singolare personalità di apostolo laico delle nazioni oppresse. Laddove vi era sofferenza, ingiustizia, soffocamento della libertà e dei diritti degli individui e dei popoli, egli non mancò mai di prestare la sua opera, con la forza delle idee e degli scritti, dell'azione e della lotta fino all'estremo, personale, sacrificio (ricordiamo che Zanotti Bianco combatté in prima linea durante la guerra mondiale sul fronte italo-austriaco, e rimase gravemente ferito). Giustamente Leo Valiani ha sottolineato che: „Nell'appassionata partecipazione di Zanotti Bianco all'azione in favore delle nazionalità che in Austria-Ungheria (ma anche in Germania e in Russia) si sentivano oppresse, ebbero un certo peso la sua formazione intellettuale mazziniana, l'interesse per le guerre balcaniche (acuito, con ogni verosimiglianza, dall'essere egli di famiglia piemontese, ma di madre inglese, nato a Creta, ancora sotto il dominio turco, e dall'aver viaggiato in Grecia) e l'amicizia con Gaetano Salvemini, contratta sin dai primi tempi della sua dedizione alla causa del Mezzogiorno”³. Mentre Angelo Tamborra ha ricostruito i suoi rapporti col mondo russo, risalenti al periodo fra il 1908 e gli anni successivi alle rivoluzioni del 1917, cogliendone il nesso fondamentale in quel „solido idealismo, quell'entusiasmo, che avvicinavano la giovane recluta del meridionalismo italiano a tanti russi esuli in Italia, rendendolo partecipe dei loro tormenti e, con questi, degli stessi problemi della Russia”⁴. All'universo russo di Zanotti Bianco appartengono *in primis* la grande letteratura dell'Ottocento e il pensiero

politico di matrice liberale otto-novecentesco, entrambi vissuti e rimeditati attraverso la frequentazione e i contatti che egli stabilì con illustri esponenti dell'emigrazione, da Massimo Gor'kij a tutta la colonia russa di Capri, a Karl R. Kačorovskij (che fu assiduo collaboratore della «Voce dei Popoli»), e a tanti altri che qui sarebbe troppo lungo elencare, ma per i quali rimando ai saggi di Angelo Tamborra e Antonello Venturi⁵. Vorrei solo menzionare Andrea Caffi, che durante il viaggio di Zanotti in Russia nel 1922, gli fece da guida, orientandolo nei meandri della complessa realtà politica russa, e fu fra gli artefici della «Voce dei Popoli», a cui collaborò con numerosi articoli ed anche curando le sezioni della rivista dedicate alla Russia⁶.

Un posto a sé in questa ricostruzione che abbiamo fatta degli ascendenti slavi di Zanotti Bianco, occupa il rapporto con Attilio Begey, a cui abbiamo accennato all'inizio della nostra relazione. Nel suo *Carteggio*, pubblicato in due volumi (e che comprende gli anni dal 1906 al 1928), lo scambio epistolare con l'avvocato torinese è assai cospicuo e ci rivela – come scrive Alessandro Galante Garrone nella sua prefazione – «il valore decisivo che ebbe, nella vita del giovane Zanotti, l'incontro (risalente agli anni 1907–1908) con Attilio Begey»⁷.

Quell'incontro ebbe molteplici aspetti e rappresentò per Zanotti una risorsa spirituale e morale, di fede autenticamente cristiana, a cui attingere nell'azione e nella lotta «per tutti i sofferenti, di qualunque nazionalità essi siano», «per la grande causa umana», come si legge in una lettera a Begey da Zara, del 1908⁸. L'impronta lasciata da Begey nell'animo del giovane Zanotti, fu innanzitutto quella religiosa: il misticismo, la fede attiva e senza titubanze, ostile ad ogni autorità (compresa quella ecclesiastica) e capace di congiungersi, per illuminarla spiritualmente, con l'azione politica, che Begey aveva derivato da Towiański, ebbero chiaramente un'influenza profonda su Zanotti in quei primissimi anni della sua giovinezza. Poi, Begey fu il tramite che, conducendolo a Towiański, lo introdusse nel mondo politico e letterario della Polonia, e lo rese partecipe di quella tradizione di studi e di simpatie ideali per la nazione polacca, della quale Begey è stato in Italia uno dei più significativi e attivi rappresentanti. Attraverso Towiański, Zanotti sarebbe giunto a Mickiewicz e a Mazzini: le due personalità che lo avrebbero segnato in modo indelebile. Come egli scrisse a Begey da Zara, nell'estate del 1908: «Ciò che sento di forte in me è la volontà di agire, di far qualcosa (...). L'azione è la materializzazione del pensiero»⁹. Pensiero e azione: è la triade Mickiewicz, Mazzini, Towiański che si ricompone in lui e che darà luogo a quel suo modo estremamente originale di concepire il problema delle nazioni oppresse o arretrate, e di agire in prima persona per il loro riscatto.

Così, dieci anni dopo, nel febbraio del 1918, Zanotti annunciò, in una lettera ad Attilio Begey, la prossima uscita della «Voce dei Popoli»:

Quanto alla rivista, penso sia questo il momento opportuno per far sentire una voce di fraternità vera per tutti i popoli che oppressi aspirano alla loro redenzione: oggi soprattutto che la stanchezza delle due parti fa temere in una pace bianca in cui i più deboli vengono sacrificati.

Alla rivista collaborerebbero italiani, jugoslavi, boemi, polacchi ecc. Far sentire che la politica dei compromessi deve tramontare per dar posto ad una politica fondata sulla moralità e la vera fratellanza dei popoli.¹⁰

Quando la «Voce dei Popoli» iniziò le sue pubblicazioni, Zanotti Bianco aveva già avuto modo di esprimere, in alcuni scritti, il suo interesse per la Polonia, e di prendere posizione nei riguardi della questione polacca. Con lo scoppio della guerra, fu subito interventista; ed è significativo che il primo articolo che pubblicò dopo l'inizio del conflitto, si intitolò *Russi e Polacchi*, e uscì su l'«Unità» (la rivista di Salvemini) in due puntate, del 28 agosto e 4 settembre 1914. Zanotti vi denuncia «l'asservimento di un popolo spiritualmente repubblicano ad un impero dispotico, perpetuante – secondo l'espressione del Mickiewicz – la tradizione di Gengis-Khan», come «l'inizio di una grande tragedia che dimostra che il patrimonio spirituale di una nazione è di per sé indistruttibile e torna ad alimentare le fiamme della rivolta ogni qualvolta appaia la possibilità della liberazione»¹¹. Con un'impostazione squisitamente democratica e repubblicana, Zanotti pone in secondo piano le esigenze strategiche e diplomatiche legate all'alleanza militare dell'Intesa con la Russia zarista (quel «falso equilibrio europeo», come egli lo definisce), e rivendica come uno degli scopi primari della guerra: «la ricostituzione della Polonia una e indipendente»¹². Chiedendo il massimo per la Polonia che deve ancora nascere e può essere riunita solo a spese dei tre imperi (di cui uno alleato), egli così motiva questa rivendicazione:

*Uno stato libero e potente dalle rive del Baltico ai Carpazi, oltre che centro propulsore di energie per il rinnovamento interno della Russia, servirà come punto di unione e di concordia tra il germanesimo e lo slavismo: missione che assicura alla Polonia un diritto di cittadinanza nella Giovine Europa che il secolo fonderà.*¹³

E proprio alla Polonia Zanotti dedicò il quarto volume della collezione «La Giovine Europa», pubblicata a partire dal 1916 e che costituì il diretto antecedente della «Voce dei Popoli»: lo scopo di quella collana fu infatti – come si legge nella quarta di copertina – «di dare una visione completa delle varie condizioni delle nazionalità oppresse, in via di formazione, di rivelarne le aspirazioni, studiando tutte le possibilità delle loro realizzazioni». Il volume che egli firmò con lo pseudonimo Giorgio D'Acanidia, uscì nel 1916 col titolo *La questione polacca*, ed è una raccolta di saggi e documenti con introduzione storica e memoria geografica del Prof. G. Ricchieri. Nella sua prefazione, con parole appassionate e ardenti, Zanotti afferma la piena dedizione alla causa della Polonia, e con essa, la fiducia nella sua resurrezione, senza la quale, scrive, «non vi può essere fra i popoli fede, non vi può essere legge»¹⁴.

L'idea della necessaria dissoluzione dell'Austria-Ungheria, che emerge già chiaramente dai libri della «Giovine Europa», divenne, di lì a poco, il programma della «Voce dei Popoli», il cui primo numero uscì in concomitanza col Congresso dei popoli soggetti all'Austria-Ungheria, che si tenne a Roma nell'aprile del 1918, e alla cui organizzazione Zanotti partecipò attivamente. Di fronte alle incertezze e alle ambiguità dei governi facenti parte dell'Intesa (dove il riferimento polemico era soprattutto alla politica estera di Sonnino), si trattava di chiamare a raccolta, con questo «organo mensile delle nazionalità», tutti i popoli oppressi dall'Austria-Ungheria (senza trascurare naturalmente quelli soggetti ad altri imperi oppressivi), e di sostenerne lo spirito di resistenza fino alla vittoria. Come si legge nell'articolo di apertura di Zanotti su *La*

missione dell'Italia: „solo con lo smembramento dell'Austria è possibile assicurare la libertà delle nazioni, la sconfitta del militarismo tedesco e la pace europea”¹⁵. *Delenda Austria* fu lo slogan che Zanotti lanciò con la sua rivista: richiamandosi a Mazzini, propugnò l'unione fra Italiani e Slavi per „scavare l'abisso di quell'impero”, da cui solo sarebbe potuta sorgere la nuova Europa delle democrazie unite.

Nel coacervo di popoli e nazioni a cui la rivista di Zanotti Bianco diede voce, la Polonia occupa un posto particolare. Numerosi furono gli articoli ad essa dedicati, i cui autori erano polacchi che si firmavano con pseudonimi (come *Warszawiak* e *Polak*) o esuli, come Jan Zamorski; e ampio lo spazio ad essa consacrato nella rubrica sulle varie nazionalità o nella *Cronaca politica*, dove si riportavano notizie e documenti tratti dalle agenzie di stampa, in particolare quella di Roma di Maciej Loret. Della Polonia la «Voce dei Popoli» parlò innanzitutto come una questione di principio: era il simbolo della lotta dei gabinetti contro le nazioni, di un popolo dilaniato dai governi autocrati; la pietra di paragone per l'idea di giustizia, di diritto, di libertà dei popoli, che l'Intesa doveva porsi come fine ultimo della guerra. Nella questione polacca era insito il principio stesso di nazionalità, che con la liberazione della Polonia sarebbe divenuto la legge moderna dell'umanità: una regola di progresso e non più un'eccezione temporaneamente ammessa. E soprattutto l'Italia che da quel principio traeva la sua stessa esistenza, aveva l'obbligo verso sé stessa e verso la generazione che compì la sua unione, di prendere parte attiva a favore della questione polacca¹⁶.

Dal punto di vista politico, la ricostituzione della Polonia rappresenta per la «Voce dei Popoli» non solo uno degli scopi della guerra, poiché altrimenti non vi sarebbe potuta essere vittoria dell'Intesa, ma anche il nodo cruciale del futuro assetto dell'Europa, l'unico fattore dell'equilibrio e della pace europea. In tal senso, la rivista di Zanotti Bianco affrontò la questione polacca in tutta la sua complessità, collocandola cioè nel duplice contesto storico, politico e geografico a cui essa appartiene: quello austro-tedesco e quello russo. Riguardo al primo, come abbiamo già visto, l'orientamento della rivista non poteva essere più chiaro e deciso. Per il secondo, il terreno appariva di per sé molto minato e incerto, per i profondi rivolgimenti in atto in Russia con le Rivoluzioni del 1917, che la rivista seguì con grande interesse e acume critico. Fu proprio Zanotti Bianco nel numero speciale dedicato alla Russia, dell'agosto-ottobre 1918, curato da Andrea Caffi, ad analizzare la questione della Polonia e delle altre nazionalità all'interno dell'impero zarista, in un articolo su: *La Russia e il principio di nazionalità*. Il suo non poteva che essere un auspicio e, al contempo, un monito all'Europa: affinché non ignorasse, come sempre aveva fatto, la Russia, „per ragioni di comodità e di servilismo”, ma si impegnasse, con tutte le sue forze”, a trasmetterle l'idea santa che reca il nome di: *Nazionalità*. Affinché la Russia possa comprendere che „la fratellanza e la grande unità umana non possono esistere se non si incarnano nelle unità nazionali, „imperfette ma reali”; e che la guerra per le nazioni, anziché ritardare, avvicina quella nuova sintesi, quel nuovo equilibrio sociale a cui essa si è avviata attraverso tanti dolori”.¹⁷

Col numero successivo, del novembre 1918, la rivista si avviò alla sua fase conclusiva. Zanotti Bianco annunciò nel suo articolo di apertura, la *Finis Austriae*: ma al grido di vittoria già si accompagnava l'angoscia per il futuro, in cui intravedeva

segnali minacciosi e gravidi di conseguenze per la pace mondiale¹⁸. „Un vento di follia soffia oggi per il mondo” - scriveva nel dicembre 1918, riferendosi ai nuovi conflitti che emergevano fra gli stati appena costituiti, per le frontiere comuni, e che potevano far risorgere la vecchia diplomazia delle „combinazioni e degli equilibri iniqui”, vanificando „la grande vittoria democratica a cui aspiriamo”¹⁹. Agli inizi del 1919, la rivista rivolgeva ormai le sue speranze in una Società delle Nazioni che fosse una lega dei popoli, e nella Federazione degli Stati Uniti di Europa. Mentre il fascicolo conclusivo, del marzo-maggio 1919, gettava un'ombra sulla Pace di Versailles, con due articoli di Zanotti Bianco e Caffi, che ne denunciavano le carenze e i limiti, in nome di quei principi di liberazione dei popoli per i quali la loro rivista aveva combattuto²⁰.

L'epilogo della «Voce dei Popoli» è commentato in uno scambio epistolare fra Zanotti Bianco e Attilio Begey. Sono cinque bellissime lettere scritte fra il luglio 1920, che mi limiterò a riassumere, ma che andrebbero lette e citate per intero²¹. Vi traspare l'amarezza e lo sconforto di fronte al mondo che è emerso dalla spaventosa tragedia della guerra e che appare totalmente privo di spiritualità e di forza morale. Ma, mentre Begey vede concludersi un'epoca, la sua epoca - e l'unica gioia che comunica è la sua nomina a Console di Polonia a Torino, „che ho accettato per amore di quella sacra terra”²² - Zanotti con la sua fede laica nella „religione della libertà”, sente ancora il bisogno di lottare „per portare a compimento l'opera affidata alla nostra generazione”²³. Fedele al principio che l'azione rigenera il pensiero e questo, a sua volta, suscita nuova azione, egli annuncia all'amico, nell'ultima lettera del luglio 1920, il progetto di una rivista tipo la «Voce dei Popoli» dedicata interamente al Mezzogiorno, „attraverso la quale potrà far sentire quelle note superiori che, nell'azione pratica e umile, molte volte sono imprigionate dalle necessità del momento”²⁴. La continuità e l'affinità fra le due riviste, quella appena conclusa e quella ancora da realizzare, non deve stupire: poiché Zanotti, questo „meridionalista slavofilo”, come mi piacerebbe definirlo, fu sempre convinto che il riscatto del Mezzogiorno e dei popoli oppressi dell'Europa orientale erano strettamente congiunti, e appartenevano a un'unica grande battaglia di libertà politica, economica e sociale.

Note

¹ Affrontando questo argomento in un Convegno dedicato alla memoria di Bronisław Biliński, mi sembra giusto ricordare che nei suoi numerosi saggi sui rapporti italo-polacchi negli anni a cavallo della prima guerra mondiale, Biliński ha più volte sottolineato il contributo di Zanotti Bianco e della sua rivista «La Voce dei Popoli» al movimento di simpatia e di sostegno per la causa polacca in Italia, in quel periodo. Accanto ai documenti ufficiali (parlamentari, diplomatici e governativi), su cui si sono soprattutto soffermati gli storici, Biliński attribuiva una particolare importanza, per la conoscenza dell'atteggiamento dell'opinione pubblica italiana nei confronti della questione polacca, alla stampa. In tal senso, un ruolo significativo lo ebbe Zanotti Bianco: „figura nobile nella storia della cultura e della scienza italiane, infaticabile amico della Polonia”, che - come egli scrive - „meriterebbe di essere ricordato in Polonia con una monografia” (cfr. B. Biliński, *Wolania włoskie o niepodległość Polski [1912-1918]*, «Przegląd Humanistyczny», 1989, n. 6, pp. 109 e 119). Oltre ai saggi di Biliński si possono trovare riferimenti a Zanotti Bianco e alla «Voce dei Popoli» nell'ampia bibliografia di studi sui rapporti

italo-polacchi nella prima metà di questo secolo. Cfr., fra gli altri: M. Bersano Begey, *La Polonia in Italia. Saggio bibliografico (1799-1949)*, Torino 1949; A. Cronia, *La conoscenza del mondo slavo in Italia. Bilancio storico-bibliografico di un millennio*, Padova 1958, pp. 575-600; S. Sierpowski, *Stosunki polsko-włoskie w latach 1918-1940*, Warszawa 1975; Id., *L'Italia e la ricostituzione del nuovo stato polacco, 1915-1923*, Roma 1979.

² Per un inquadramento del contesto storico e politico in cui va collocata la rivista e la posizione che essa assunse di fronte ai complessi problemi delle nazioni e nazionalità in Europa con lo scoppio della guerra mondiale, cfr. in particolare: A. Tamborra, *L'idea di nazionalità e la guerra, 1914-1918*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1964; e L. Valiani, *La dissoluzione dell'Austria-Ungheria*, Milano 1985.

³ L. Valiani, *La politica delle nazionalità*, in AA. VV., *Umberto Zanotti Bianco (1899-1963)*, Roma 1980, p. 29.

⁴ A. Tamborra, *I rapporti col mondo russo*, *ibid.*, p. 42.

⁵ Cfr. di A. Tamborra, oltre al saggio cit. supra: *Esuli russi in Italia dal 1905 al 1917*, Bari 1977; e di A. Venturi, *Rivoluzionari russi in Italia, 1917-1921*, Milano 1979.

⁶ Durante la grande carestia seguita alla rivoluzione e alla guerra civile, Zanotti si recò in Russia come delegato della Croce Rossa Italiana e del Comitato italiano per i soccorsi ai bambini russi: su questo viaggio cfr. il suo *Diario dall'Unione Sovietica 1922*, a c. di M. Isnardi Parente, "Nuova Antologia", CXII (1977), pp. 379-489. Sui rapporti con Caffi e la sua collaborazione alla «Voce dei Popoli», cfr. A. Tamborra, *I rapporti col mondo russo*, cit., pp. 75 sgg.; ed anche U. Zanotti Bianco, *Carteggio*, 2 voll. (I: 1906-1918; II: 1919-1928), Bari 1987-1989.

⁷ G. Galante Garrone, *Prefazione* a U. Zanotti Bianco, *Carteggio*, cit., vol. I, p. VIII.

⁸ Lettera n. 22, non datata (1908), in *Carteggio*, cit., vol. I, p. 35.

⁹ Lettera n. 18, non datata (estate 1908), *ibid.*, p. 27.

¹⁰ Lettera n. 524, *ibid.*, p. 397.

¹¹ G. D'Acandia, *Russi e Polacchi*, «L'Unità», III, n. 35 (28 ag. 1914), p. 575.

¹² *Ibid.*, «L'Unità», III, n. 36 (4 set. 1914), p. 578.

¹³ *Ibid.*, p. 579.

¹⁴ G. D'Acandia, *La questione polacca*, Catania 1916, p. XI.

¹⁵ U. Zanotti Bianco, *La missione dell'Italia*, «La Voce dei Popoli», I, 1 (apr. 1918), p. 1.

¹⁶ Cfr. J. Zamorski, *Italia e Polonia*, «La Voce dei Popoli», 1, 3 (giu. 1918), pp. 30-36.

¹⁷ U. Zanotti Bianco, *La Russia e il principio di nazionalità*, «La Voce dei Popoli», II, 5-7 (ag. - ott. 1918), pp. 187-88.

¹⁸ Cfr. U. Zanotti Bianco, *Finis Austriae*, «La Voce dei Popoli», II, 8 (nov. 1918), pp. 1-14.

¹⁹ *Ibid.*, p. 14.

²⁰ Cfr. U. Zanotti Bianco, *La pace europea e il principio di nazionalità* e U. Zanotti Bianco, A. Caffi, *Note sulla pace di Versailles*, «La Voce dei Popoli», II, 12 (mar. - mag. 1919).

²¹ Si tratta delle seguenti lettere: A. Begey a U. Zanotti, n. 26 del 29 lug. 1919 (*Carteggio*, cit. vol. II, pp. 36-38); U. Zanotti a A. Begey, n. 28 del 2 ag. 1919 (*ibid.*, pp. 37-38); A. Begey a U. Zanotti, n. 73 del 30 gen. 1920 (*ibid.*, p. 113); U. Zanotti a A. Begey, n. 77 del 17 feb. 1920 (*ibid.*, pp. 115-16); U. Zanotti a A. Begey, n. 96 del 12 lug. 1920 (*ibid.*, pp. 137-39).

²² Lettera n. 73 del 30 gen. 1920, cit., p. 113.

²³ Lettera n. 77 del 17 feb. 1920, cit., p. 115.

²⁴ Lettera n. 96 del 12 lug. 1920, cit. p. 138.

VALERIO PERNA

Università di Firenze

Galeazzo Ciano e la Polonia: strategie di politica estera

Nel pomeriggio del 2 marzo 1939, il treno speciale con a bordo il ministro italiano Galeazzo Ciano, in viaggio di ritorno verso l'Italia, si fermò alla stazione di confine tra Polonia e Cecoslovacchia per cambiare la locomotiva. Era un pomeriggio freddo e asciutto, diverso dall'atmosfera umida e piovigginosa che il giorno prima aveva accolto a Cracovia la delegazione italiana. Galeazzo Ciano scese dal treno e fece chiamare il giornalista al seguito Orio Vergani. Si trattava di una sua vecchia conoscenza, nata all'inizio degli anni Venti quando il futuro ministro degli Esteri, aspirante giornalista, svolgeva il „praticantato” al giornale romano «L'Impero» nel settore della critica teatrale.

Vergani raccontò al ministro di aver passeggiato la sera precedente per le vie di Cracovia e di essersi immerso in quell'aria tipicamente mitteleuropea, tanto diversa dal clima temperato e dai colori nitidi delle serate romane. Aveva provato un senso di tristezza e il suo pensiero era corso all'atmosfera altrettanto plumbea che dall'inizio dell'anno caratterizzava le relazioni tra Polonia e Germania:

„Questi sono i paesi del destino. Dio li ha collocati in disperati punti geografici perché il loro destino è di attirare le prime febbri delle guerre (...). Se i tedeschi vogliono, chi può fermarli?”

Ciano rimase silenzioso per qualche attimo osservando la manovra di aggancio della nuova locomotiva, poi obiettò:

„Hai fatto il conto di quanti milioni sono i polacchi? E gli ungheresi? E gli jugoslavi? Al conto aggiungi i quarantacinque milioni di italiani. Non credi che basterebbero a fermare i tedeschi?”¹.

Queste parole, pronunciate confidenzialmente a quattr'occhi nel corso di una tranquilla conversazione con il vecchio amico Orio Vergani, avrebbe voluto ascoltarle il ministro degli Esteri Józef Beck durante le conversazioni ufficiali che si erano tenute in quei giorni a Varsavia. Il ministro italiano si era invece comportato in Polonia in maniera estremamente prudente, quasi sospettosa, nel timore di essere indotto ad assumere prese di posizione che non poteva sostenere. Si era presentato disinvolto agli appuntamenti mondani, ma molto circospetto nei colloqui riservati. Il secondo segretario dell'ambasciata d'Italia a Varsavia, Guido Soro, racconta nelle sue memorie² che Ciano offrì il meglio di sé durante la battuta di caccia nella foresta di Białowieża e nella

successiva serata di gala organizzata dall'ambasciatore Boleslaw Wieniawa-Długoszowski presso il suo vecchio reggimento dei lancieri. Nelle occasioni ufficiali si comportò invece come se fosse stato attirato in un tranello; evitò di trovarsi a quattr'occhi con Beck e si mostrò diffidente perfino verso il personale dell'ambasciata.

Erano comportamenti che sembravano contrastare con le strategie di ampliamento dell'influenza fascista nel settore dell'Europa centrale e balcanica; un settore dove il giovane ministro spaziava con più libertà rispetto alla politica estera „maggiore”, gestita direttamente da Mussolini. Ma alla fine del febbraio 1939 gli avvenimenti europei avevano assunto una piega tutt'altro che favorevole alle intese amichevoli tra l'Italia e i paesi dell'Europa centrale e balcanica.

Nell'autunno del 1938, Ciano aveva rinvigorito il progetto diplomatico di intese „orizzontali”, che da tempo aleggiava nelle stanze di Palazzo Chigi, allo scopo di creare un contrappeso nei confronti del sempre maggiore coinvolgimento dell'Italia nell'asse verticale Roma-Berlino. Erano parte di questo progetto la Jugoslavia, l'Ungheria, la Polonia; ne avrebbe fatto parte anche la Romania, una volta composti gli attriti romeno-ungheresi per la Transilvania. Parlare di un „piano Ciano” per l'Europa centrale e balcanica sembra comunque eccessivo data l'indeterminatezza con la quale questa idea era formulata, ma il ministro vi dedicò la massima attenzione dopo gli accordi di Monaco, quando decise di restituire in rapida successione le visite in Ungheria (18-22 dicembre), in Jugoslavia (18-23 gennaio), in Polonia (24 febbraio-2 marzo). Quei viaggi di amicizia si svolsero con la copertura di inviti a sontuose battute di caccia. Ciano non era un patito cacciatore, né un abile tiratore, ma era molto sensibile alla coreografia da antica nobiltà che si creava nelle riserve di Gödöllő, Belje, Białowieża. Ovviamente, Mussolini approvava il dinamismo del genero nel settore orientale e lo affermò esplicitamente l'8 gennaio 1939³, quando gli espose il programma di politica estera che prevedeva „l'intesa più stretta con Jugoslavia, Ungheria, Romania, e possibilmente Polonia ai fini di assicurarci le materie prime”. Per la verità, Ciano pretendeva qualcosa di più delle materie prime dai capi di governo e dai ministri degli affari esteri: cercava di ampliare l'influenza del fascismo ad oriente dei confini nazionali e di piegare le medie potenze alla volontà di Roma.

Il ministro italiano raggiunse una buona intesa personale con il primo ministro jugoslavo Milan Stojadinovich, ma non altrettanto avvenne con gli ungheresi e con i romeni. Non riuscì ad intendersi al meglio neanche con il ministro polacco Beck, nonostante i buoni uffici del sottosegretario Giuseppe Bastianini e l'impegno degli ambasciatori Alfred Wysocki e Boleslaw Wieniawa-Długoszowski. Il primo incontro tra Ciano e Beck avvenne nel febbraio 1938, quando questi giunse in visita ufficiale a Roma, ma la visita del ministro polacco fu preceduta da una serie di malintesi, che videro protagonista il sottosegretario Bastianini. L'ambasciatore Wysocki ne offre una brillante versione nelle sue memorie⁴.

Racconta l'ambasciatore che nell'inverno del 1937, durante una breve assenza del ministro Ciano, Bastianini lo aveva invitato a mettersi in contatto con il ministro Beck, in quel periodo a Montecarlo per un soggiorno di convalescenza. L'iniziativa aveva lo scopo di favorire la conoscenza e l'intesa tra il ministro polacco e quello italiano. Wysocki era certo che il passo di Bastianini fosse stato concordato con Ciano

e Mussolini, tanto più che il sottosegretario pregò l'ambasciatore di recarsi il giorno successivo, sabato, dal ministro per fissare la data e il luogo del suo incontro con Beck. Wysocki avvertì Beck dell'iniziativa italiana e ottenne l'assenso a procedere, ma quando si recò a Palazzo Chigi non vi trovò Ciano né il sabato, né la domenica, e solo il lunedì poté conferire con il ministro. Questi cadde dalle nuvole quando fu messo al corrente dell'iniziativa intrapresa da Bastianini. L'idea dell'incontro gli parve comunque buona e indirizzò Wysocki da Gino Buti, il direttore degli Affari europei. „Mentre conversavo con questi – continua il racconto di Wysocki⁵ – il portiere entrò e dette a Buti una busta con scritto in grande „urgentissimo“. Era il biglietto di Bastianini, scritto a mano, che informava il ministro delle nostre conversazioni. Lo aveva scritto in fretta il sabato mattina e dopo aver ordinato di consegnarlo urgentemente al conte Ciano, era partito tranquillamente per la natia Perugia”.

L'iniziativa per fare incontrare a Montecarlo i due ministri non era nata sotto un buon segno. Così, sul far della notte, Bastianini si presentò dispiaciuto all'ambasciata polacca, sia per scusarsi dell'accaduto, sia per comunicare l'impossibilità da parte di Ciano di recarsi in Riviera, per il semplice fatto che aveva appena declinato l'invito di incontrare in quei luoghi il cancelliere austriaco Schuschnigg. Per rimediare a quel pasticcio, Bastianini si prodigò oltremisura per organizzare al meglio l'accoglienza al ministro Beck in visita in Italia dal 6 marzo del 1938. Si guadagnò per questo l'epiteto ironico di „impresario della Polonia“ da parte di Ciano. Ma il sottosegretario non poteva comportarsi diversamente, in considerazione delle buone intese che aveva raggiunto a Palazzo Brühl con Beck e con il sottosegretario Jan Szembek, quando era stato ambasciatore in Polonia dall'ottobre del 1932 al giugno del 1936.

Nel corso delle conversazioni romane, Ciano esprime una serie di impressioni sul collega polacco. Lo giudicò „a prima vista un uomo non simpatico“ comunque „molto compassato“, ma „né particolarmente forte, né singolarmente intelligente“; notò che solo la moglie era „esuberantemente felice“ di essere in Italia⁶. Nei colloqui riservati del 7 e 8 marzo, Ciano ribadì di attribuire una grande importanza ai rapporti amichevoli tra Roma, Belgrado, Budapest e Varsavia, ma non presentò alcuna proposta concreta. Il ministro polacco valutò queste intenzioni come un debole tentativo di procedere a una politica di riassicurazione all'interno dell'Asse, legata alla volontà di Mussolini di contrastare l'influenza della Germania a sud e a est, dopo aver dato sostanzialmente mano libera ai tedeschi in Austria e Cecoslovacchia⁷.

Fu dopo gli accordi di Monaco, che Ciano si adoperò per imprimere un'accelerazione alle intese orizzontali. La motivazione di fondo era quella di evitare l'appiattimento sulle posizioni di politica estera della Germania dimostrando volontà e capacità di svolgere un ruolo autonomo. L'occasione concreta per sviluppare quelle intenzioni giunse con l'arbitrato di Vienna del 2 novembre, quando lo stesso Ciano e il ministro tedesco Ribbentrop si trovarono a decidere sulla controversa questione del confine slovacco-ungherese lasciato in sospeso negli accordi di Monaco. La Polonia era estremamente interessata al lodo arbitrale perché l'acquisizione della Rutenia subcarpatica all'Ungheria avrebbe consentito la realizzazione del confine comune polacco-ungherese. Roma traeva dalla questione rutena solo il vantaggio simbolico della realizzazione della continuità territoriale italo-iugoslava-magiaro-polacca, ma Ciano ne

faceva una questione di principio per riaffermare l'autorevolezza della mediazione italiana, e la sua personale, nelle questioni europee. Oltre alle intese „orizzontali” il ministro italiano perseguiva, nella politica verso la Polonia, un secondo obiettivo: intendeva sgretolare il sistema di alleanze della Francia in Europa centro-orientale, forzando il perno sul quale era incentrato. Per raggiungere lo scopo, confidava sull'assetto politico interno e sul nuovo partito di governo, il Campo di Unione Nazionale, un partito di massa, che sembrava il veicolo giusto per affermare l'influenza fascista in Polonia più di quanto era stato possibile prima del 1936 per la politica rigidamente autonomistica perseguita dal Maresciallo Pilsudski.

Nelle settimane precedenti al lodo di Vienna, Ciano incontrò pressoché quotidianamente gli ambasciatori di Polonia e di Ungheria. In quel periodo si consolidò il rapporto di stima tra il ministro italiano e l'ambasciatore polacco presso il Quirinale Bolesław Wieniawa-Długoszowski. Wieniawa, come del resto il suo predecessore Wysocki, aveva il compito di mantenere alto il profilo dei rapporti italo-polacchi e quello più oneroso di individuare le contraddizioni all'interno dell'Asse allo scopo di contrastare l'appiattimento della politica estera italiana sulle posizioni della Germania e di favorire il dialogo di Roma con le democrazie occidentali. Era interesse preciso di Varsavia sostenere l'indipendenza dell'Italia nella politica internazionale, magari orientandola verso la mediazione tra Germania e Gran Bretagna. La Polonia confidava così di poter contare su una autorevole amicizia in grado di influire a suo favore nel rapporto sempre più difficile che si andava delineando con il Terzo Reich.

Wieniawa impresso dinamismo all'attività dell'ambasciata polacca, si adoperò per creare una fitta rete di relazioni anche informali, ma soprattutto si concentrò sulla figura del ministro Ciano servendosi delle sue doti più naturali, cioè la cordialità e la conversazione brillante. Il fatto di non essere un diplomatico di carriera disponeva a suo favore, perché il ministro italiano preferiva gli uomini nuovi con i quali poteva dialogare fuori dal protocollo e assumere atteggiamenti più franchi, senza troppe formalità; era inoltre un buon soldato di cavalleria che nutriva ammirazione per l'aviatore Ciano, comandante della squadriglia aerea „Disperata” durante la guerra in Abissinia. Il 21 ottobre, Ciano scrisse sull'ambasciatore di Polonia, dopo un incontro a proposito della questione rutena⁸: „Wieniawa è un generale di cavalleria abbastanza brillante ma privo di mestiere, che però ha il grande merito di essere conciso e sbrigativo. Lo elogio per questo e lui risponde: Nella vita si possono riaffermare tutte le cose perdute e persino le donne, ma non il tempo”.

Il 15 ottobre, sulle aspirazioni di Ciano, di Beck e degli ungheresi cadde una doccia fredda: Mussolini dichiarò apertamente che non intendeva sostenere l'idea della frontiera comune polacco-magiara perché la questione avrebbe assunto un chiaro orientamento antigermanico. Il duce aveva preso questa decisione dopo aver valutato i rapporti dell'ambasciatore italiano a Varsavia Pietro Arone di Valentino⁹. L'ambasciatore aveva menzionato certe prese di posizione della stampa polacca che esaltavano il conseguimento della frontiera comune come la realizzazione di una barriera posta all'espansionismo tedesco verso oriente. Arone chiese a Beck i motivi di questa interpretazione che non avrebbe trovato buona accoglienza in Italia e ascoltò il ministro polacco addossarne la responsabilità agli esponenti dell'opposizione riuniti

sotto il cartello del „fronte Morges”; la posizione ufficiale era invece chiara: Varsavia non intendeva creare alcuna barriera o blocco diretto in alcuna direzione, desiderava solo risolvere definitivamente la questione cecoslovacca per assicurare l'ordine al di là delle sue frontiere. Le parole rassicuranti di Beck non modificarono la decisione di Mussolini e per il momento tramontò l'ipotesi della frontiera comune polacco-ungherese.

A Vienna, il 2 e 3 novembre, Ciano si adoperò per ottenere il massimo da un Ribbentrop estremamente riluttante. L'Ungheria acquisì dodicimila chilometri quadrati di territorio, abitati da quasi un milione di persone, con le tre città di Kassa, Ungvar e Munkacs. Il lodo venne esaltato come un successo su „il giornale d'Italia”¹⁰. Il direttore Virginio Gayda parlò di „successo della politica mussoliniana” e „vittoria della giustizia”. Probabilmente Mussolini rimase soddisfatto della nuova definizione del confine slovacco-ungherese, ma non altrettanto lo furono Ciano e Beck. Comunque, fecero entrambi buon viso a cattivo gioco. Nella riunione del suo gabinetto, il 4 novembre, il ministro polacco valutò le circostanze, e riconobbe che „Ciano aveva capito di non potersi disinteressare della Rutenia subcarpatica”, che „aveva spinto quanto più possibile in avanti la frontiera dell'Ungheria”, che „aveva colto l'unico risultato pratico momentaneamente raggiungibile”¹¹.

La fiducia ritrovata tra Varsavia e Roma dopo la crisi austriaca di primavera era alimentata da vaghi interessi comuni, suffragati dalle reazioni pacate che seguirono al mezzo insuccesso sulla questione del confine comune polacco-ungherese. Le parti in causa interpretarono il mantenimento del corridoio ruteno come la volontà tedesca di orientare il dinamismo del Reich verso l'Ucraina, lontano quindi dalle zone di vitale interesse di Italia e Polonia: il Mediterraneo e il Baltico. L'ambasciatore Wieniawa scrisse che Mussolini aveva stemperato l'azione di Ciano in Rutenia allo scopo di favorire l'espansione tedesca verso l'Ucraina e chiudere con ogni illazione sulle mire adriatiche della Germania¹². Wieniawa spezzava così una lancia a favore della tranquillità italiana; ma aveva motivo di essere altrettanto tranquillo osservando la Germania che allungava la sua ombra sull'Ucraina? A sentire il console italiano a Vienna Ubaldo Rochiara, sicuramente no. Il console citava¹³ il comunicato della *Internationale Presse Agentur*, di certo autorizzato, secondo il quale il processo di autodecisione di un popolo di quarantacinque milioni di persone come quello ucraino non poteva arrestarsi per gli interessi di terzi. Era palese l'allusione del comunicato all'Ungheria e alla Polonia, tanto è vero che Rochiara non nascondeva la preoccupazione dei circoli polacchi di Vienna in merito a possibili agitazioni ucraine fomentate dai tedeschi. La diplomazia polacca era stata invece rassicurata da Beck nel corso della citata riunione di gabinetto del 4 novembre: la Germania non avrebbe preso in Ucraina alcuna iniziativa in contrasto con gli interessi polacchi e avrebbe mantenuto una politica rigidamente antisovietica.

La visita di Ciano a Varsavia, di cui si è accennato in apertura, poteva costituire la sintesi della politica di intese occidentali condotta dal ministro italiano. Rappresentò invece l'inizio di una parabola discendente di cui il primo sintomo fu la caduta di Stojadinovich, a Belgrado, il 5 febbraio. In effetti, il clima già pesante delle relazioni polacco-tedesche meritava qualcosa di più di una visita di cortesia. Ciano giunse

invece a Varsavia a mani vuote senza alcuna proposta concreta di mediazione. Si proponeva solo di ammorbidire la posizione polacca in merito alle rivendicazioni tedesche nell'area baltica e confidava nel prestigio attribuito al ministro di una grande potenza per costringere il governo polacco a manifestare la massima disponibilità. Ma ben presto si rese conto che le cose stavano in maniera diversa dal previsto. Era appena giunto a Varsavia quando la folla accorsa per salutarlo passò repentinamente dagli „evviva” rivolti all'Italia alle grida violentemente ostili nei confronti della Germania, proprio mentre Ciano si affacciava al balcone della sua residenza¹⁴. L'imbarazzo fu grande e il ministro ne trasse la conclusione che „la Polonia nonostante gli sforzi della politica di Beck è fondamentalmente e costituzionalmente anti tedesca. La tradizione, l'istinto e gli interessi la portano contro la Germania”. Ciano riconosceva quindi la buona volontà di Beck, ma non ne comprendeva la maniera inflessibile con la quale difendeva l'orgoglio nazionale. Del resto il dialogo tra i due era assai difficile e durante il secondo incontro trovarono conferma le difficoltà ad intendersi reciprocamente. I buoni uffici di Bastianini e di Wieniawa non avevano prodotto l'effetto sperato. Proprio sul tema del carattere disinvolto dell'ambasciatore polacco si verificò un emblematico botta e risposta tra i due ministri nel corso della cena che seguì la battuta di caccia del 28 febbraio nella foresta di Białowieża¹⁵:

– Posso rendermi conto – ironizzò Ciano – che a causa di Wieniawa avete perso la vostra reputazione.

– Penso che la vostra reputazione – ribatté Beck – non abbia avuto bisogno dell'aiuto di Wieniawa per scadere.

L'intesa italo-polacca risorta dopo Monaco era già tramontata. Durante la visita a Varsavia, Ciano aveva parlato un linguaggio ben diverso dalle aspettative polacche che auspicavano un intervento di mediazione dell'Italia. Il ministro italiano aveva invitato solo alla prudenza prospettando l'avvio di una politica di concessioni alla Germania.

Il processo di divaricazione degli interessi di Italia e Polonia aumentò dopo l'occupazione tedesca della Cecoslovacchia. A partire dal 15 marzo tutto divenne possibile. Il sottosegretario Szembek, che si trovava a Roma in qualità di ambasciatore straordinario per presenziare all'insediamento di papa Pio XII ne parlò con Ciano il 18 marzo, ma ottenne in risposta un gesto eloquente¹⁷: il ministro allargò le braccia ammettendo di non essere in possesso di alcun preciso quadro di riferimento. Il 20 marzo, Szembek tornò sull'argomento in una conversazione con Wieniawa¹⁸. Furono concordi nel valutare gli italiani scontenti e preoccupati per il comportamento dei tedeschi, ma incapaci di formulare una qualsiasi strategia alternativa. In effetti, Ciano, pur valutando lucidamente la situazione¹⁹ („la Polonia gode in Italia di molte simpatie”, „i tedeschi non dovevano esagerare dopo aver riaffermato un'infinità di volte la volontà di collaborazione con la Polonia”), era incapace di assumere un ruolo attivo.

Alla fine di aprile il tono delle sue annotazioni era però cambiato²⁰. Il ministro si domandava se anche un gesto tedesco verso la Polonia, nonostante le tante dichiarazioni e le garanzie incrociate, non si sarebbe concluso con una nuova Monaco. Alludeva al fermo discorso pronunciato da Beck il 5 maggio al parlamento e agli accordi di assistenza conclusi tra Polonia e Gran Bretagna. Da quel momento, la politica di amicizia, nella prospettiva delle intese orizzontali, venne sostituita da quella

delle massime pressioni sulla Polonia perché si piegasse alla volontà tedesca. Ma anche Beck volle verificare fino in fondo le intenzioni italiane. Il 15 maggio, Wieniawa chiese di essere ricevuto dal ministro italiano per comunicargli la sua intenzione di essere sollevato dall'incarico di ambasciatore presso il Quirinale in conseguenza del fallimento della sua missione in Italia. La conversazione tra i due fu di tono amichevole²¹, ma Ciano si limitò a ribadire che Danzica doveva tornare al Reich „perché la Germania esercitava su di essa tutti i diritti umani e divini” e che doveva essere individuata una via di comunicazione per collegare la Prussia al resto del territorio tedesco. Dopo che l'ambasciatore ebbe preso congedo, il ministro annotò le sue impressioni²²: nessun aiuto franco-britannico poteva essere portato alla Polonia in caso di guerra; il vincitore, Germania o Unione Sovietica, avrebbe proceduto alla sua annessione; per salvarsi, i polacchi dovevano accordarsi in tempi brevi con la Germania, e l'Italia poteva giocare il ruolo di grande mediatore favorendo la soluzione della crisi polacco-tedesca attraverso una conferenza internazionale.

Il ragionamento di Ciano tendeva a tutelare non tanto gli interessi della Polonia quanto a rimuovere uno spettro che si agitava nella sua mente. Si trattava del „timore panico” degli italiani per la guerra, come lo definì Wieniawa²³; si trattava della necessità di evitare un conflitto generalizzato prima che fossero trascorsi i tre-cinque anni conclamati per portare a compimento la preparazione bellica. Il silenzio minaccioso di Berlino e la ferma posizione assunta dalla Polonia mettevano in dubbio quella certezza.

Le conversazioni estive tra Ciano e Wieniawa al lido di Ostia, raccontate con stile ironico dall'ambasciatore al ministro Beck²⁴ non portarono nessun risultato concreto. Esse si svolsero a cavallo dell'incontro di metà agosto a Salisburgo tra Ciano, Ribbentrop e Hitler. Ormai un profondo pessimismo aveva pervaso l'animo di Ciano. Nascose a Wieniawa le indiscrezioni sulle possibili intese nazi-sovietiche per il grave imbarazzo che gli provocava quella notizia. La sua formazione ideologica gli impediva di comprendere gli sviluppi della politica europea. Una sola cosa era certa: la Polonia sarebbe stata aggredita e il rischio del coinvolgimento dell'Italia sarebbe aumentato. Il 14 agosto, dopo l'incontro con Wieniawa, scrisse appena sei righe²⁵:

„Vedo al mare l'ambasciatore di Polonia. Parlo con lui in termini molto vaghi e consiglio moderazione. Il nostro Consigliere a Varsavia dice che la Polonia si batterà fino all'ultimo uomo. Le chiese sono piene. Si prega Iddio e si canta un inno che dice „Dio salvaci la Patria”. Questa gente domani sarà massacrata dal ferro germanico. E non avrà colpa alcuna. Il mio cuore è con loro”.

Frasi di forte tensione emotiva, in apparente solidarietà con la Polonia, ma permeate di un secondo significato: come ne uscirà l'Italia?

Note

¹ O. Vergani, *Ciano, una lunga confessione*, Milano 1974, p. 76.

² G. Soro, *La fine della Polonia vista da Varsavia*, in «Nuova Antologia», Roma, maggio-agosto 1964, n. 491, p. 442.

³ G. Ciano, *Diario 1937-1943*, Milano 1990, p. 237, all'8 gennaio 1939.

⁴ A. Wysocki, *Tajemnice Dyplomatycznego Sejfii* (I Segreti di una cassaforte diplomatica), Varsavia 1988.

⁵ A. Wysocki, *op. cit.*, pp. 438-439.

⁶ G. Ciano, *op. cit.*, p. 109, al 6 e 7 marzo.

⁷ J. Beck, *Dernier rapport. Politique Polonaise 1926-1939*, Neuchatel, 1951, p. 47.

⁸ G. Ciano, *op. cit.*, p. 199, al 21 ottobre 1938.

⁹ Archivio Storico Ministero Affari Esteri (A.S.M.A.E.), Serie Affari Politici (S.A.P.), 1931-1945, Polonia, busta 13, telespresso n. 2842-1051, Arone a Esteri, Varsavia, 21 ottobre 1938.

¹⁰ V. Gayda, *Successi della politica mussoliniana nella decisione arbitrale di Vienna*, su «Il Giornale d'Italia», 4 novembre 1938, p. 1.

¹¹ J. Szembek, *Journal 1933-1939*, Parigi, 1952, p. 371, al 4 novembre 1938.

¹² *Z raportów ambasadorskich Wieniawy-Długoszewskiego*, a cura di J. Chudek, in «Polski Instytut Spraw Międzynarodowych. Zeszyty Historyczne», n. 6, Varsavia 1957, doc. VII, rapporto n. 3/55, Wieniawa a Esteri, Roma, 1 dicembre 1938.

¹³ A.S.M.A.E., S.A.P., 1930-1945, Polonia, busta 13, telespresso 10309/2035, Rochiara a Esteri, Vienna, 30 novembre 1938.

¹⁴ O. Vergani, *op. cit.*, p. 75.

¹⁵ G. Ciano, *op. cit.*, p. 257, al 25-27 febbraio 1939.

¹⁶ D. Susmel, *Vita sbagliata di Galeazzo Ciano*, Milano 1962, p. 127.

¹⁷ J. Szembek, *op. cit.*, p. 431-432, al 18 marzo 1939.

¹⁸ *Ibidem*, p. 432, al 20 marzo 1939.

¹⁹ G. Ciano, *op. cit.*, p. 274, al 30 marzo 1939.

²⁰ *Ibidem*, p. 290, al 28 aprile 1938.

²¹ Archiwum Akt Nowych (A.A.N.), Ambasada Rzeczypospolitej Polskiej w Rzymie (A.R.P.R.), syg. 24, pp. 266-270, minuta di relazione, Wieniawa a Beck, Roma, 16 maggio 1939.

²² G. Ciano, *op. cit.*, p. 297-298, al 15 maggio 1939.

²³ *Z raportów...*, cit., documento XIV, lettera a Beck, Roma, 16 aprile 1939.

²⁴ A.A.N., A.R.P.R., syg. 2, p. 46, minuta di lettera, Wieniawa a Beck, Roma, 11 agosto 1939. Anche *Z raportów...*, cit., doc. XVII, resoconto di conversazione, Roma, 10 agosto 1939.

²⁵ G. Ciano, *op. cit.*, p. 328, al 14 agosto 1939.

KRZYSZTOF STRZAŁKA

Università di Cracovia

La diplomazia italiana tra Londra e Varsavia. La ripresa dei rapporti diplomatici tra Italia e Polonia negli anni 1944-1945

Il presente studio, dedicato alla ripresa dei rapporti diplomatici tra Polonia e Italia negli ultimi due anni di guerra, rispecchia anzitutto il punto di vista italiano sulla questione. Trattandosi del primo tentativo, tanto nella storiografia polacca che in quella italiana, di studiare questo problema, alcuni punti potrebbero sembrare trattati in maniera semplificata, anche per l'impossibilità, al momento, di accedere ai fondi d'archivio polacchi custoditi a Londra.

Il problema della ripresa dei rapporti diplomatici tra Polonia e Italia negli anni 1944-45 non può essere analizzato a prescindere dall'intero contesto politico che si era formato tra i due Paesi al momento dello scoppio della guerra. Una sia pur breve disamina di quelle circostanze permetterà senz'altro di valutare meglio il valore e il significato del riavvicinamento italo-polacco in una situazione internazionale del tutto mutata alla fine della seconda guerra mondiale.

Al momento dell'aggressione hitleriana contro la Polonia il 1 settembre 1939, Mussolini dichiarò la propria „non belligeranza”, nonostante il fatto che, fin dal 22 maggio, l'Italia avesse stretto alleanza militare con il Terzo Reich. La formula mussoliniana permetteva così di evitare lo scontro diretto tra polacchi e italiani, e di mantenere le relazioni diplomatiche, anche se queste ultime erano limitate alle attività consolari e di rappresentanza e ai contatti privati tra Bolesław Wieniawa-Długoszowski, Ambasciatore polacco presso il Quirinale, e il conte Gian Galeazzo Ciano, capo della diplomazia italiana. Il governo italiano tuttavia non riconobbe il governo polacco creato in Francia il 28 settembre 1939 dal generale Władysław Sikorski, sebbene molti fatti potrebbero dimostrare che in Italia la questione fu esaminata con attenzione. Venne comunque garantita sul suolo italiano una sicura ospitalità e aiuto per i profughi polacchi, non solo, ma fu anche reso possibile il transito dei civili polacchi che andavano ad ingrossare le fila dell'esercito polacco sul territorio francese. D'altro canto, grazie alla pur breve attività dei Consolati italiani nella Polonia occupata, e agli interventi delle ambasciate a Berlino e Mosca, molti polacchi vennero salvati dalla prigionia nei lager nazisti e sovietici.

L'occupazione e lo smembramento della Polonia da parte dei due dittatori àtei (così venivano caratterizzati negli scritti, a rimarcare la cattolicità della Polonia) suscitò l'aperta condanna dell'opinione pubblica italiana e degli organi di stampa, dando luogo a manifestazioni di solidarietà e simpatia per la lotta dei polacchi. Sdegno e condanna provenivano anche da alcune frange dell'élite fascista, tra cui si trovavano molti sinceri simpatizzanti della causa polacca. Questi segnali non furono sottovalutati dallo stesso Mussolini, che in una lettera a Hitler degli inizi del gennaio 1940 pretendeva la ricostituzione della Polonia, sia pur sotto forma di stato-cuscinetto. L'idea della Polonia era dunque sempre viva in Italia, nonostante la sua scomparsa dalla carta dell'Europa.

Dopo la dichiarazione di guerra dell'Italia alla Francia e alla Gran Bretagna, il 10 giugno 1940, l'ambasciata polacca venne invitata a lasciare il territorio italiano. Tuttavia Ciano, in uno degli ultimi incontri con Wieniawa, assicurò che l'Italia avrebbe preteso la ricostituzione della Polonia, anche in caso di vittoria tedesca. In questa situazione il governo polacco, pur constatando la rottura dei rapporti diplomatici tra i due Paesi, tuttavia non considerò l'Italia come Paese belligerante contro la Polonia. Questa posizione in realtà si rivelò presto non sostenibile a causa dei combattimenti tra reparti italiani e polacchi nell'Africa settentrionale e sul Mediterraneo; tuttavia non venne mai dichiarata ufficialmente guerra all'Italia.

La posizione del governo fascista nei confronti della Polonia negli anni 1940-43 può essere definita ambigua. Da una parte si conformava alle esigenze dell'alleanza con il Reich, dall'altra non annoverò mai la Polonia tra i Paesi in stato di guerra con l'Italia e si adoperò con tutte le forze per mantenere la presenza italiana sul territorio polacco. Ne è testimonianza, fra l'altro, la missione di Cesare Vernarecci di Fossombrone, che negli anni dal '40 al '43 ricoprì la carica di console giuridico italiano presso il Governatorato Generale di Cracovia. Alcuni rappresentanti dell'élite fascista e delle autorità italiane mantennero contatti informali con membri dell'emigrazione polacca a Roma e con i delegati non ufficiali del Governo polacco in esilio, cercando di negoziare attraverso la loro mediazione, alla fine del 1942, una pace separata con la Gran Bretagna. Tentativi che comunque si conclusero con un pieno fallimento. In pratica, in questo periodo la Polonia passò in secondo piano nella politica estera fascista.

La situazione cambiò completamente nell'estate e nell'autunno del 1943, all'indomani della caduta di Mussolini, dell'armistizio con gli Alleati e della dichiarazione di guerra di Pietro Badoglio alla Germania. Dopo la disfatta militare l'Italia era quasi totalmente occupata dai tedeschi, tranne una parte che si trovava sotto il controllo degli Alleati. Le rigide condizioni contemplate nell'armistizio lungo fecero sì che il potere dei successivi governi italiani fosse assai limitato, in particolare nella sfera della politica estera.

I primi contatti italo-polacchi dopo gli eventi dell'estate e dell'autunno del '43 ebbero luogo al di fuori delle frontiere italiane, ad Ankara, Madrid, Lisbona, nonché sul territorio del Vaticano. Risalgono ad allora i primi scambi di vedute politiche tra i rappresentanti del governo polacco di Londra e i nuovi diplomatici italiani. Un forte impulso a questi contatti venne solo dopo lo sbarco dei soldati del II Corpo d'Armata

del generale Władysław Anders sul suolo italiano e la loro partecipazione alla liberazione dell'Italia.

Una circostanza che condizionò fin dall'inizio i contatti italo-polacchi fu la ripresa delle relazioni diplomatiche tra l'Italia e l'Unione Sovietica nel marzo del 1944. Nelle aspettative illusorie degli italiani, questo atto avrebbe dovuto migliorare la precaria situazione armistiziale del paese, garantire un migliore trattamento dell'Italia da parte degli Alleati e controbilanciare l'influenza anglo-americana nella penisola appenninica¹. Per assicurarsi l'amicizia, o quanto meno la neutralità dell'URSS, il governo italiano dovette trattare con molta cautela i contatti con il governo polacco d'emigrazione che allora si trovava in rotta con Mosca per la questione delle frontiere orientali. D'altra parte, gli italiani si rendevano perfettamente conto che la politica nei confronti della Polonia non poteva essere in aperto contrasto con la posizione degli Alleati. L'atteggiamento dell'Italia rispetto alla questione polacca negli anni '44-'45 dimostra con quanta elasticità e realismo operasse la diplomazia italiana che cercava di conquistarsi libertà d'azione nella politica estera.

Dopo la liberazione di Roma, il maresciallo Badoglio fece comunicare al Governo polacco di Londra, tramite l'ambasciata polacca presso la Santa Sede, la nomina del principe Umberto di Savoia come Luogotenente Generale del Regno². In seguito a questa comunicazione venne fatto un passo avanti anche da parte polacca. Alla fine di luglio del 1944 Maciej Loret (che risiedeva in Italia dalla prima guerra mondiale), fu designato come delegato della Polonia presso la Commissione di Controllo Alleata per l'Italia, e un mese più tardi plenipotenziario del governo „per tutte le questioni d'interesse polacco in Italia". Il 24 agosto 1944 Loret annunciò al Ministero degli Esteri l'imminente arrivo a Roma del console generale polacco e esprime l'augurio di un rapido riallacciamento dei rapporti diplomatici³. Queste notizie vennero accolte da parte italiana con grande soddisfazione e la figura di Loret era molto ben vista. Dal momento dell'arrivo a Roma, verso la metà di settembre, del console generale Tadeusz Wierusz-Kowalski, vennero stabiliti *de facto* contatti diretti tra i due governi, quantunque unilaterali, dato che non v'era alcun rappresentante italiano a Londra. Vennero comunque gettate le basi per una futura collaborazione.

Gli italiani, privati di iniziativa in politica estera, manifestavano un sincero desiderio di allacciare contatti con il governo polacco. Sottolineavano il fatto che tra Polonia e Italia non era mai stato dichiarato lo stato di guerra, mettevano in rilievo la secolare collaborazione tra i due Paesi e asserivano come ora entrambi stessero combattendo per la stessa causa⁴. Un impulso non indifferente in tale direzione veniva anche dalla presenza del II Corpo d'Armata che stava combattendo per la liberazione dell'Italia.

A Roma, inizialmente, non ci si rese ben conto delle dimensioni del conflitto polacco-sovietico e delle mire politiche dell'URSS in Europa Centrale. Anche la creazione del Comitato Polacco di Liberazione Nazionale a Lublino, voluta da Stalin, non ebbe gran eco a Palazzo Chigi. Il Governo polacco di Londra, riconosciuto da tutti gli Stati ad eccezione dell'URSS, e che godeva dell'appoggio di Stati Uniti e Gran Bretagna, veniva allora considerato in Italia come l'unica autorità che rappresentasse legalmente la Polonia. Si nutriva tuttavia la speranza in un rapido superamento della controversia polacco-sovietica. Perciò venne accolta con ottimismo la visita del primo

ministro polacco Stanisław Mikolajczyk a Mosca nell'agosto del '44, che pareva rendere possibile un accordo sulla questione delle frontiere e del governo della futura Polonia⁵. In questo periodo diversi diplomatici italiani rilevavano la possibilità di un compromesso tra i due contrapposti centri del potere politico polacco, Londra e Lublino, compromesso che in effetti avrebbe portato a un avvicinamento della Polonia all'URSS, aprendo la prospettiva per la formazione di un blocco slavo, insieme alla Cecoslovacchia⁶. La possibilità di trovare nell'Europa centro-orientale un partner forte, quale poteva essere un gruppo di Stati con alla testa l'URSS, e che avrebbe potuto controbilanciare l'influenza anglo-americana in Italia e contribuire all'aumento dell'indipendenza politica italiana, sembrava molto allettante. Esistevano anche, o quantomeno esercitavano un loro fascino, i fattori di continuità nei rapporti tra l'Italia e i paesi dell'Europa orientale, compresa la Polonia, concepiti fino al 1939 in termini di penetrazione politica ed economica⁷. Nonostante tutto, nel caso della Polonia, ben conoscendo la delicatezza della controversia polacco-sovietica e la difficoltà della propria posizione di fronte all'URSS, l'Italia decise di muoversi con cautela per non mettere a repentaglio i propri interessi.

In questa atmosfera tutto sommato favorevole si giunse a sanzionare ufficialmente i rapporti italo-polacchi. L'iniziativa in questa direzione partì dal governo polacco di Londra, anche se diverse volte gli italiani avevano dato a intendere, tramite il Vaticano, che tenevano molto a una tale questione⁸. L'8 novembre 1944 Maciej Loret consegnò una lettera del Ministro degli Esteri polacco Tadeusz Romer al premier e Ministro degli Esteri italiano Ivanoe Bonomi. Il capo della diplomazia polacca comunicava così la decisione di riprendere le normali relazioni diplomatiche con l'Italia, e accreditava il Ministro plenipotenziario Loret come rappresentante ufficiale del governo polacco presso quello italiano, in qualità di incaricato d'affari *ad interim*⁹. In risposta alla nota della diplomazia polacca il governo italiano, appena due giorni dopo, decise di riallacciare i rapporti diplomatici con la Polonia. Nella lettera inviata per l'occasione dal premier Bonomi al capo del governo polacco Mikolajczyk si legge: „(...) la ripresa delle relazioni diplomatiche normali fra Italia e Polonia è stata accolta con profondo compiacimento dal Governo e dal Popolo italiano. Le vostre e le nostre città martirizzate e distrutte, il sangue polacco sparso in Italia, le comuni sofferenze e i comuni dolori costituiscono altrettanti vincoli che legano i nostri due Paesi saldamente nel presente e per l'avvenire (...)”¹⁰. La data del 10 novembre 1944 viene dunque considerata come il giorno della ripresa dei rapporti diplomatici tra Polonia e Italia.

Alcune settimane più tardi la situazione internazionale cambiò notevolmente a sfavore del governo polacco di Londra, il che non rimase senza effetti sulla posizione italiana. Gli infruttuosi tentativi di Mikolajczyk (durante il cosiddetto secondo viaggio a Mosca) che miravano a una intesa con l'Unione Sovietica e con il Comitato di Lublino vennero interpretati a Roma come segno evidente di debolezza e mancanza di autorità del governo d'emigrazione. Per giunta, agli inizi di dicembre del '44 arrivò a Palazzo Chigi l'ampio rapporto dell'Ambasciatore italiano a Mosca Pietro Quaroni, con cui analizzava nei dettagli la strategia dell'URSS nei confronti della Polonia. Senza nutrire il minimo dubbio Quaroni relazionava che il governo della nuova Polonia sarebbe sorto non dal governo di Londra, che era stipendiato, a suo dire, dagli inglesi,

bensi dal Comitato di Lublino, che aveva un potere reale nel Paese, un vasto consenso sociale e il totale sostegno di Mosca. Perciò l'Ambasciatore concludeva consigliando che il Comitato di Lublino venisse considerato come il solo e vero governo della Polonia, con il quale l'Italia avrebbe dovuto stringere quantomeno dei rapporti non ufficiali¹¹. Le informazioni di Quaroni erano fondate anche sui contatti diretti a Mosca con i rappresentanti principali del Comitato Polacco di Liberazione Nazionale¹². Tra l'altro Quaroni portava a conoscenza del premier italiano che il riconoscimento del governo polacco di Londra da parte dell'Italia era stato inteso al Cremlino come un atto poco amichevole nei confronti dell'Unione Sovietica¹³.

A Palazzo Chigi il peso delle informazioni inviate da Mosca venne adeguatamente valutato, specie perché corrispondevano alla delineantesi situazione di predominio dell'URSS sugli Alleati quanto alle questioni concernenti la Polonia. L'opera di convincimento attuata da Quaroni diede i suoi frutti: ci si accorse infine dell'importanza del fattore polacco nei calcoli politici del Cremlino. Roma non aveva intenzione di incrinare i propri rapporti con l'Unione Sovietica e quindi, anche in merito al problema del governo polacco, cominciò a far proprio in sempre maggior misura il punto di vista di Mosca. L'opzione filosovietica rappresentata dall'Ambasciatore Quaroni e dal segretario generale degli Esteri Renato Prunas, conquistò a metà di dicembre un altro alleato nella persona del nuovo sottosegretario di Stato, il comunista Eugenio Reale.

La trasformazione del Comitato di Lublino in Governo Provvisorio il 31 dicembre 1944 (che fu chiamato in Italia anche governo di Lublino o di Varsavia) immediatamente riconosciuto dall'Unione Sovietica, fu intesa a Roma come una conferma delle opinioni espresse dall'Ambasciatore Quaroni. L'analisi di questa situazione portò a concludere che il baricentro della questione polacca andava lentamente spostandosi da Londra a Mosca, e dunque dal governo londinese a quello di Lublino, il che influì in maniera determinante sul mutamento delle posizioni italiane rispetto alla questione polacca. Primo sintomo fu il fermo rifiuto di far pubblicare sulla stampa il telegramma di auguri per il nuovo anno inviato dal premier del governo polacco d'emigrazione Tomasz Arciszewski al primo ministro Bonomi, nonostante che fosse del tutto privo di accenti politici. I motivi di una tale decisione sono chiaramente espressi nella nota di Prunas del 4 gennaio 1945: „Non sembra necessario accentuare ulteriormente il nostro non riconoscimento del Governo di Lublino”¹⁴. In effetti, anche i rapporti con il governo d'emigrazione non raggiunsero mai le desiderate dimensioni politiche, e in pratica furono limitati alla disamina delle questioni legate alla presenza del II Corpo d'Armata in Italia. Temendo la reazione negativa dell'Unione Sovietica veniva altresì rinviata all'infinito la nomina del rappresentante italiano presso il governo polacco di Londra, nomina reiteratamente reclamata dai diplomatici polacchi¹⁵.

Le fredde riserve nei confronti del governo polacco di Londra contrastavano con la posizione di piena comprensione verso il Governo Provvisorio che aveva usurpato il potere ed era controllato dai comunisti. Al di là dell'intenzione di non spiaccare ai Sovietici, determinanti furono le notizie che continuavano ad arrivare a Roma dalla metà del dicembre 1944 intorno ai prigionieri italiani, militari e civili, che si trovavano sul territorio polacco in numero di circa 80 mila. La loro sorte dipendeva quasi esclusivamente dal Governo di Lublino, al quale le autorità sovietiche giravano ogni

richiesta italiana di aiuto e intervento¹⁶. Questo fu dunque il motivo principale per cui l'Ambasciatore Quaroni mantenne contatti personali con i rappresentanti del Governo di Lublino a Mosca, ottenendo molte assicurazioni al proposito. Quaroni, tuttavia, desiderava fondare questi contatti su basi più ampie. Nei primi giorni del gennaio 1945 fece pressioni direttamente su Palazzo Chigi affinché venissero allacciate al più presto relazioni diplomatiche con quel governo, proponendo al contempo che i contatti ufficiali provvisori si tenessero a Mosca. Consigliava inoltre di valutare la questione di un eventuale accordo italo-polacco, fondato sulla reciprocità, che avrebbe reso possibile venire in aiuto tanto degli italiani che si trovavano in Polonia, quanto dei polacchi che non riconoscevano il Governo londinese¹⁷.

Le informazioni sui prigionieri italiani in Polonia suscitavano una viva eco a Roma. Il ministro degli Affari Esteri Alcide De Gasperi, fino ad allora prudente nei confronti del Governo Provvisorio, era pronto a inviare in Polonia un ufficiale militare come delegato, autorizzato tuttavia solo a condurre le trattative in merito ai prigionieri e alla possibilità del loro rimpatrio. Respinse con decisione le suggestioni di Quaroni che premeva invece per l'invio in Polonia di un diplomatico di carriera come segno di riconoscimento *de facto* del Governo di Lublino e asseriva la dannosità della presenza a Roma dei diplomatici del Governo polacco di Londra¹⁸. De Gasperi si rendeva ben conto che nella questione del governo polacco il governo italiano, vincolato dalle condizioni dell'armistizio, non avrebbe potuto, né dovuto, assumere una posizione contrastante con quella delle potenze anglosassoni, i cui eserciti, oltretutto, occupavano il territorio italiano. Per questo motivo, alla metà del gennaio 1945, ordinò all'ambasciatore a Mosca di limitare alle questioni esclusivamente umanitarie i contatti con il Governo Provvisorio, e di non assumere decisioni autonome senza adeguate istruzioni da Roma¹⁹. I contatti informali di Quaroni a Mosca con i rappresentanti del Governo Provvisorio non sfuggirono peraltro all'attenzione di Londra e Washington, suscitando colà una certa inquietudine. Il primo febbraio 1945 il consigliere dell'ambasciata inglese a Roma fece ufficialmente presente a Palazzo Chigi che il Governo della Gran Bretagna non avrebbe potuto tollerare in futuro alcuna particolare iniziativa italiana nei confronti del Governo di Lublino²⁰. L'episodio dovette momentaneamente raffreddare gli entusiasmi italiani in quella direzione e rammentò ai politici italiani con quanta cautela fosse necessario muoversi a Mosca.

Questa posizione italiana nei confronti della questione polacca tra la fine del '44 e gli inizi del '45 merita un breve commento. Con tutta certezza a Palazzo Chigi venivano seguiti attentamente e con gran senso di realismo gli eventi legati alla Polonia. Da un lato ci si rendeva conto della propria impotenza che impediva di assumere decisioni autonome contro la volontà degli Alleati; dall'altro, si rilevò il fatto che la Polonia era diventata il punto nevralgico degli intrighi politici del Cremlino. In questo periodo Roma indubbiamente aspettava soluzioni più chiare in merito alla Polonia da parte delle potenze vincitrici. L'insicurezza al proposito imponeva di mantenere misura e equilibrio. In sostanza ci si orientava sempre di più verso il Governo di Lublino, ma in questo caso la decisione doveva rimanere sospesa, in attesa dello sviluppo degli eventi sulla scena internazionale.

L'incontro dei Tre Grandi a Jalta agli inizi di febbraio del 1945, e le decisioni che lì vennero prese riguardo alla questione polacca cambiarono radicalmente la situazio-

ne. Il riconoscimento delle autorità di Lublino come base per la discussione sul futuro governo polacco, nonché l'accettazione della linea Curzon per le frontiere orientali della Polonia, vennero valutati in Italia come una vittoria della politica sovietica, cui veniva rimessa la parola decisiva nelle questioni del Paese sulla Vistola. Con una buona dose di realismo si notò dunque che il Governo polacco di Londra aveva i giorni contati, e che invece quello di Lublino, integrato con esponenti di sinistra dell'emigrazione, sarebbe diventato di lì a poco il nuovo governo polacco. Le congetture furono esatte. Venne cioè previsto che in futuro la Polonia sarebbe stato un Paese interamente dominato dalla sinistra con un accentuato orientamento filosovietico in politica estera²¹.

Basandosi su queste previsioni, già a suo tempo avanzate, dall'Ambasciatore Quaroni, Roma cominciò a costruire la propria politica nei confronti della Polonia. Non era difficile indovinare che da allora in poi Mosca e il Governo di Lublino sarebbero diventati punti di riferimento stabili praticamente per tutte le iniziative italiane concernenti la questione polacca. Motore delle attività in questa direzione era il già ricordato problema dei prigionieri di guerra italiani che si trovavano sul territorio della Polonia. Alla metà di febbraio del 1945, scosso dalle notizie sullo sterminio di circa mille prigionieri italiani nel campo di concentramento nazista di Siedlce e sulla tragica situazione materiale di quelli che erano sopravvissuti, De Gasperi avvisò l'Ambasciatore a Mosca di intraprendere qualsiasi possibile iniziativa a favore degli italiani in Polonia, giacché la conferenza di Jalta aveva modificato in maniera sostanziale il problema del futuro governo polacco²².

Le istruzioni del ministro degli Affari Esteri diedero un forte impulso all'attività dell'Ambasciatore Quaroni, che le interpretò nel modo più ampio possibile. Insieme all'Ambasciatore a Mosca del Governo Provvisorio, Zygmunt Modzelewski, elaborò un piano di aiuto e tutela per gli italiani che si trovavano nei territori liberati della Polonia. Il 28 marzo 1945 l'Ambasciatore italiano inviò un telegramma con cui comunicava la proposta del Governo di Lublino: si trattava di trasformare il piano in un accordo basato sul principio di reciprocità che avrebbe potuto essere sottoscritto a Mosca dai rispettivi ambasciatori. Secondo il progetto presentato da Modzelewski, entrambi i Governi si sarebbero impegnati a prestare aiuto materiale, sanitario e morale ai cittadini italiani in Polonia e ai polacchi che riconoscevano il Governo Provvisorio in Italia. L'accordo aveva un carattere esclusivamente umanitario. Quaroni aggiunse anche che le autorità polacche di Lublino erano pronte ad accogliere un delegato della Croce Rossa Italiana e prevedeva la firma dell'accordo entro l'8 aprile 1945²³. Sulla base di queste informazioni De Gasperi autorizzò l'Ambasciatore a concludere l'accordo secondo le linee indicate e nei limiti precisi degli scopi umanitari²⁴.

La stipula, tuttavia, subì dei ritardi, giacché nel corso delle ultime discussioni sulla finalità dell'accordo, l'Ambasciatore Modzelewski, a nome del proprio Governo, avanzò la richiesta di modificare il contenuto proponendo di sottoscrivere un trattato di collaborazione tra entrambi i Paesi (sul modello di quello già vigente con la Francia), che avrebbe significato il riconoscimento *de facto*, da parte italiana, del Governo Provvisorio. L'Ambasciatore italiano evitò abilmente di impegnarsi, anche se la proposta gli stava molto a cuore, non disponendo né di adeguate istruzioni in

merito, né di pieni poteri²⁵. Come risultato, la stipula ebbe luogo solo il 28 aprile 1945. L'eco di questa controversia si trova tuttavia nel testo finale dell'accordo, che si differenzia dalla redazione originaria per due articoli aggiunti. Il primo di questi (ovvero l'articolo 8) stabiliva che il Governo polacco intende come cittadini polacchi esclusivamente coloro che riconoscono il Governo Provvisorio; il secondo (ovvero l'articolo 9) faceva invece menzione di uno scambio di delegati tra i due Governi da attuarsi nel più breve tempo possibile²⁶. Un accordo di tal fatta oltrepassava in modo palese gli ambiti inizialmente delineati e limitati in primo luogo agli impegni di aiuto e tutela; ma mostrava anche inequivocabilmente quali fossero le intenzioni politiche dei firmatari. Le formulazioni poco precise, forse intenzionalmente nel caso dell'articolo 9, fecero sì che alcune parti dell'accordo potessero essere interpretate molto elasticamente, a seconda degli interessi di entrambe le parti. Si trattò comunque del primo contatto ufficiale tra i due Governi, italiano e di Lublino, e venne considerato come un reciproco riconoscimento *de facto*.

Una simile interpretazione dell'accordo da parte italiana risulta dalla nota informativa trasmessa da Prunas all'Ambasciatore sovietico a Roma, Kostylev. Prunas affermava che l'iniziativa italiana avrebbe dovuto essere valutata da Mosca come un vero contatto *de facto* con il Governo Provvisorio²⁷. Poco prima, lo stesso Prunas aveva ricevuto a Palazzo Chigi, accreditato dall'Ambasciatore Quaroni, il delegato dell'agenzia di stampa „Polpress” Eugeniusz Markowski, autorizzato a tutelare in Italia tutti i polacchi che avrebbero riconosciuto il Governo di Lublino, e gli aveva assicurato ogni possibile aiuto nella sua attività²⁸. In quello stesso torno di tempo venne definitivamente accantonato il progetto, visto come dannoso e infruttuoso, di nominare un rappresentante italiano presso il Governo polacco di Londra, del che peraltro furono sollecitamente avvisati i diplomatici sovietici a Roma²⁹. Da quel momento in quasi ogni occasione il Governo di Londra veniva sminuito, sorvolando completamente sulla questione della sua legittimità e del diritto di rappresentare la Polonia. Un fatto, questo, che può essere interpretato come esempio di un insolito filosovietismo da parte della diplomazia italiana.

Nel contempo, ci si affrettava a giustificarsi di fronte agli Alleati e ai rappresentanti a Roma del Governo polacco di Londra, assicurando che l'accordo aveva un carattere esclusivamente umanitario e non significava in nessun caso un riconoscimento del Governo Provvisorio³⁰. Tutto dunque starebbe a indicare che gli italiani volevano che a Varsavia e a Mosca l'accordo venisse interpretato come un riconoscimento *de facto* del Governo Provvisorio; di fronte agli Alleati, invece, cercavano di dare a intendere qualcosa di completamente diverso. Del resto, non poteva essere altrimenti, giacché tanto gli americani che gli inglesi continuavano a riconoscere il Governo polacco di Londra e non erano affatto inclini ad accettare in questo caso un repentino mutamento di posizioni da parte di un Paese da loro occupato.

Nessuno certamente avrebbe messo in dubbio questo stato di cose, se le agenzie di stampa estere non avessero diffuso, nella prima metà di maggio del '45, una notizia sul contenuto dell'accordo, ripresa da un comunicato ufficiale che la „Polpress” aveva emanato fin dal 2 maggio e fatto pubblicare tramite la TASS sul quotidiano sovietico „Pravda”. Il comunicato si discostava sensibilmente dalla dichiarazione concordemente

approvata dall'Ambasciatore Quaroni e da Modzelewski il 28 aprile, ovvero il giorno della sottoscrizione dell'accordo. La Polpress rimarcava infatti che entrambi i Governi avevano concordato un imminente scambio dei rappresentanti diplomatici (non già di delegati, come invece risultava dall'accordo); e ricordava che avrebbero potuto giovare dei benefici dell'accordo soltanto quei polacchi che, in Italia, avessero riconosciuto il Governo Provvisorio³¹.

Una simile interpretazione dell'accordo suscitò violente proteste e richieste di spiegazioni da parte di Londra e Washington, giacché la notizia era venuta alla luce proprio nel momento in cui si stavano svolgendo delle burrascose discussioni tra gli Alleati e l'Unione Sovietica a proposito della formazione del nuovo gabinetto polacco. Si insistette sul fatto che l'iniziativa italiana era in netto contrasto con la politica degli Alleati rispetto alla questione polacca, e dunque non poteva essere tollerata³². Gli Alleati visibilmente non si fidavano degli italiani, sospettandoli di machiavellismo e doppiogioco. L'Ambasciatore inglese a Roma Noel Charles era persino incline a ritenere che gli italiani lo stessero inducendo ad arte in errore, per celare le loro vere intenzioni nei confronti del Governo di Varsavia. Si dichiarò soddisfatto solo dopo lunghe argomentazioni e smentite di Prunas pubblicate sulla stampa in merito all'accordo³³.

L'inaspettato scandalo originato dall'interpretazione dell'accordo del 28 aprile colse alla sprovvista il governo italiano. Il contrasto con gli Alleati in una tale questione avrebbe potuto sortire spiacevoli conseguenze, perciò si preferì mettere la sordina all'intero affare, nella prospettiva di una imminente soluzione del problema del governo polacco.

Venne così presa la decisione di fare un passo indietro, bloccando a tempo indeterminato la partenza per la Polonia del delegato italiano della Croce Rossa il conte Eugenio Jaccarino³⁴. Nel contempo, il segretario generale del Ministero degli Affari Esteri Prunas, con una nota del 16 giugno, raccomandò all'Ambasciatore a Mosca di interpretare nel modo più restrittivo possibile tanto le risoluzioni dell'accordo, quanto le funzioni del delegato³⁵. Il testo stesso dell'accordo venne integrato con una nota che si riferiva all'articolo 9 specificando che per delegati bisognasse intendere i rappresentanti della Croce Rossa.

In questo modo Palazzo Chigi, sotto la pressione degli Alleati, recedeva dalle intenzioni di allacciare rapporti con il governo di Varsavia prima del verdetto della cosiddetta Commissione dei Tre. A Roma dovettero dunque accontentarsi di una formula compromissoria: il riconoscimento *de facto* di quel governo derivante implicitamente dalla stipula dell'accordo del 28 aprile. Gli italiani tuttavia fecero quanto poterono, entro i limiti dettati dalle rigide condizioni dell'armistizio, per guidare l'intera questione verso un esito per loro favorevole. Attesero con impazienza la costituzione del nuovo governo polacco previsto dalla Conferenza di Jalta.

Il 6 luglio del 1945 il Consiglio dei Ministri italiano rispose di riconoscere il Governo Provvisorio di Unità Nazionale, creato il 28 giugno, analogamente a quanto avevano fatto Gran Bretagna e Stati Uniti. Il ministro degli Esteri De Gasperi raccomandò all'Ambasciatore a Mosca di darne notizia ai diplomatici polacchi e sottolineò al contempo che i contatti erano già stati stabiliti, in una qualche misura, al momento

della stipula dell'accordo assistenziale del 28 aprile³⁶. Dal momento del riconoscimento delle nuove autorità polacche, gli italiani disconobbero il Governo polacco di Londra, permettendo l'attività dei suoi uffici consolari fino al 15 agosto di quell'anno³⁷.

Lo scambio delle rappresentanze diplomatiche ebbe luogo in un breve tomo di tempo. Fin dal 6 luglio del '45 il nuovo governo polacco aveva designato quale suo rappresentante a Roma Eugeniusz Markowski, che il 15 agosto ricoprì le funzioni di *chargé d'affaires*³⁸. Contemporaneamente, il 29 luglio, Eugenio Reale, membro della direzione ristretta del Partito Comunista Italiano e sottosegretario agli Esteri, venne proposto come Ambasciatore dell'Italia in Polonia. La scelta non fu casuale e corrispondeva alle suggestioni di Quaroni: era infatti volta a lusingare l'Unione Sovietica³⁹. Il 25 settembre del 1945 Reale consegnò nelle mani del Presidente del Consiglio Popolare Nazionale Bolesław Bierut le lettere credenziali; il professor Stanisław Kot, nominato Ambasciatore polacco a Roma, adempì le stesse formalità il successivo 18 ottobre. Ecco dunque che in questo modo le relazioni tra l'Italia e la „nuova” Polonia furono pienamente regolarizzate.

Per concludere, occorrerà dare una valutazione della politica italiana in merito alla questione polacca e al governo polacco negli anni 1944-45. La sintesi più adeguata mi pare in questo caso l'opinione del principale promotore di una tale politica, Renato Prunas. In una nota stesa per il ministro De Gasperi il 9 luglio 1945, così valutava la politica di Palazzo Chigi: „(...) data la nostra condizione armistiziale e la evidente necessità di non adottare una politica in deciso contrasto con l'America e la Gran Bretagna, esattamente nel momento in cui ci era estremamente necessario il loro appoggio alle nostre frontiere occidentale e orientale (...) il Ministro degli Esteri ha seguito in questi mesi nei confronti della questione polacca una politica realistica e lungimirante, che i fatti hanno dimostrato perfettamente adeguata alle circostanze. E altresì evidente che questa politica è stata da noi seguita sia per ragioni specifiche italo-polacche, sia per ragioni generiche non meno importanti; di agire cioè ed operare tenendo conto anche degli interessi e del punto di vista sovietico in quelle regioni”⁴⁰.

[trad. di Marcello Piacentini]

Note

¹ G. Petracchi, *Le relazioni tra l'Unione Sovietica e il Regno del Sud. Una riconsiderazione della politica sovietica in Italia (1943-1944)*, in «Storia Contemporanea», n. 6, 1984, p. 1175; E. Aga - Rossi, V. Zaslavsky, *L'URSS, il PCI e l'Italia: 1944-1948*, in «Storia Contemporanea», n. 6, 1994, p. 936; R. Morozzo della Rocca, *La politica estera italiana e l'Unione sovietica (1944-1948)*, Roma, La Goliardica, 1985, pp. 14-15.

² Badoglio all'Ambasciata italiana presso la Santa Sede, telegramma del 5 giugno 1944, in «I Documenti Diplomatici Italiani» (da ora in poi DDI), serie X (1943-1948), vol. 1, doc. 247, nota 1, p. 300.

³ Il capo del sesto ufficio, Mario Di Stefano, al Direttore generale degli affari politici Zoppi, appunto confidenziale del 24 agosto 1944, DDI, serie X, vol. 1, doc. 366, pp. 456-457.

⁴ Direttore generale degli affari politici, Zoppi, al Segretario generale agli esteri Prunas, appunto del 29 settembre 1944, DDI, serie X, vol. 1, doc. 444, p. 531.

⁵ Il Rappresentante a Mosca Pietro Quaroni al Ministro degli esteri Bonomi, telegramma n. 25 del 26 agosto 1945, Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri (da ora in poi ASMAE), serie Rappresentanze Diplomatiche (da ora in poi R. D.), URSS, (1861-1950), b. 302, fasc. 1.

⁶ L'Ambasciatore a Lisbona Blanco D'Ajeta al Ministro degli esteri Bonomi, telexpresso n. 1285/569 del 26 luglio 1944, ASMAE, Segreteria Generale, 1944-1949, pacco 19, pos. 11/12, fasc. Polonia 1944.

⁷ R. Morozzo della Rocca, *op. cit.*, p. 14.

⁸ Il sottosegretario agli esteri, Visconti Venosta all'Incaricato d'affari presso la Santa Sede, Babuscio Rizzo, telegramma a mano, del 5 novembre 1944, DDI, serie X, vol. 1, doc. 513, p. 590.

⁹ Il Ministro degli esteri polacco Romer al Presidente del Consiglio e Ministro degli esteri A. I. Bonomi, lettera personale del 27 ottobre 1944, DDI, serie X, vol. 1, doc. 496, pp. 578-579; il segretario del gabinetto Pierantoni al segretario generale agli esteri Prunas, *ibidem*, doc. 519, p. 597.

¹⁰ Il Presidente del Consiglio e Ministro degli esteri A. I. Bonomi al Ministro degli esteri polacco Romer e al Presidente del Consiglio polacco Mikołajczyk, lettera del 10 novembre 1944, *ibidem*, doc. 524, pp. 600-601 e nota 1.

¹¹ Il rappresentante a Mosca Quaroni al presidente del Consiglio e Ministro degli esteri A. I. Bonomi, telexpresso del 16 dicembre 1944, *ibidem*, doc. 408, pp. 494-498.

¹² *ibidem*; P. Quaroni, *Il mondo di un ambasciatore*, Milano, Ferro edizioni 1965, pp. 181-185.

¹³ Quaroni comunicava questa informazione nel telexpresso al Ministro degli esteri Alcide De Gasperi, del 13 maggio 1945, DDI, serie X, vol. 2 (12 dicembre 1944-9 dicembre 1945), Roma 1993, doc. 194, p. 268.

¹⁴ Testo del telegramma del Presidente del Consiglio polacco a Bonomi del 31 dicembre 1944 - ASMAE, serie Affari Politici (1931-1945), (d'ora in poi A. P.), Polonia, b. 20, fasc. 2; appunto di Prunas del 4 gennaio 1945, ASMAE, A. P., Polonia, b. 19, fasc. 8.

¹⁵ L'Ambasciatore a Londra Nicolò Carandini al Ministro degli esteri De Gasperi, telexpresso del 19 dicembre 1944, DDI, serie X, vol. 2, doc. 6, pp. 7-8; Carandini a De Gasperi, telegramma del 30 gennaio 1945, DDI, serie X, vol. 2, doc. 47, pp. 61-62; *Diario di Nicolò Carandini 1944-1945*, a cura e con introduzione di Giustino Filippone - Thaulero, parte prima: novembre 1944 - gennaio 1945, in «Nuova Antologia», ottobre - dicembre 1982, fasc. 2144, pp. 353, 356-357, 359.

¹⁶ Quaroni a De Gasperi, telegramma del 20 dicembre 1944, DDI, serie X, vol. 2, doc. 7, pp. 8-9.

¹⁷ Quaroni a De Gasperi, telegramma del 21 dicembre 1944 (pervenuto a Roma il 13 gennaio 1945), DDI, serie X, vol. 2, doc. 11, pp. 15-16; Quaroni a De Gasperi, telegramma n. 166/1 del 1 gennaio 1945, ASMAE, A. P., Polonia, b. 20, fasc. 2.

¹⁸ De Gasperi a Quaroni, telegramma n. 1/1 del 3 gennaio 1945, ASMAE, A. P., Polonia, b. 19, fasc. 8; Quaroni a De Gasperi, telegramma n. 165/5 del 9 gennaio 1945, *ibidem*.

¹⁹ De Gasperi a Quaroni, telegramma del 16 gennaio 1945, DDI, serie X, vol. 2, doc. 35, pp. 46-47.

²⁰ Promemoria segreto del segretariato generale del 1 febbraio 1945, ASMAE, A. P., Polonia, b. 20, fasc. 1.

²¹ Rapporto segreto dello Stato Maggiore dell'Esercito al Ministro degli affari esteri del 28 febbraio 1945 intitolato «La politica sovietica nei territori occupati», ASMAE, A. P., URSS, b. 45, fasc. 1.

²² Quaroni a De Gasperi, telegramma n. 32/28 del 7 febbraio 1945, ASMAE, A. P., Polonia,

b. 20, fasc. 2; De Gasperi a Quaroni, telegramma n. 801/46 del 18 febbraio 1945, *ibidem*; De Gasperi a Quaroni, telegramma n. 787/47 del 19 febbraio 1945, ASMAE, A. P., Italia b. 112, fasc. 1.

²³ Quaroni a De Gasperi, telegramma n. 2135/95 del 28 marzo 1945, ASMAE, A. P., Polonia, b. 20, fasc. 2.

²⁴ De Gasperi a Quaroni, telegramma n. 1702/105 del 6 aprile 1945, *ibidem*.

²⁵ Quaroni a De Gasperi, telespresso del 28 aprile 1945, DDI, serie X, vol. 2, doc. 154, pp. 214-215.

²⁶ Il testo finale dell'accordo del 28 aprile si trova in: ASMAE, A. P., Polonia, b. 20, fasc. 2.

²⁷ Promemoria confidenziale di Prunas a De Gasperi dell'8 aprile 1945, DDI, serie X, vol. 2, doc. 118, pp. 156-157.

²⁸ Prunas a Quaroni, telegramma n. 100/79 del 13 marzo 1945, ASMAE, R. D., URSS, b. 302, fasc. 1.

²⁹ Vedi la nota 27.

³⁰ Lettera di Prunas all'Ambasciatore britannico a Roma Noel Charles n. 11/06477/31 del 3 maggio 1945 e promemoria riservato di Prunas dopo l'incontro con il consigliere dell'ambasciata americana Walter Dowling; inoltre De Gasperi alle rappresentanze italiane a Parigi, Ankara, Washington e Londra, telegramma n. 2339/C del 4 maggio 1945, ASMAE, A. P., Polonia, b. 20, fasc. 2.

³¹ Sottosegretario per la stampa e le informazioni della Presidenza del Consiglio dei Ministri al Ministero degli affari esteri, telespresso n. 926 del 26 maggio 1945, *ibidem*.

³² L'Ambasciatore a Washington Tarchiani a De Gasperi, telegramma n. 3234/10 del 3 maggio 1945; Tarchiani a De Gasperi, telespresso n. 2239/379 del 3 maggio 1945, ASMAE, R. D., URSS, b. 302, fasc. 1; l'Ambasciatore Charles a Prunas, lettera n. 86/18/45 dell'11 maggio 1945, ASMAE, A. P., Polonia, b. 20, fasc. 2.

³³ L'Ambasciatore Charles a Prunas, lettera n. 86/25/45 del 7 giugno 1945 e n. 86/27/45 del 20 giugno 1945, *ibidem*.

³⁴ Prunas all'Ambasciatore Charles, lettera n. 15/11079/69 del 26 giugno 1945, *ibidem*.

³⁵ Prunas a Quaroni, telespresso riservatissimo del 15 giugno 1945, DDI, serie X, vol. 2, doc. 264, p. 361.

³⁶ Verbali del Consiglio dei Ministri, luglio 1943 - maggio 1948, vol. V, parte I, Governo Parri (21 giugno 1945 - 10 dicembre 1945), a cura di Aldo G. Ricci, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, Roma 1995, seduta del 6 luglio 1945, pp. 52-54; De Gasperi a Quaroni, telegramma del 6 luglio 1945, DDI, serie X, vol. 2, doc. 312, p. 424 e Prunas a De Gasperi, promemoria del 6 luglio 1945, doc. 313, pp. 424-425.

³⁷ Prunas all'incaricato d'affari Stanisław Janikowski, lettera senza numero del 6 luglio 1945, ASMAE, A. P., Polonia, b. 19, fasc. 9.

³⁸ De Gasperi a Quaroni, telegramma n. 3993/275 del 6 luglio 1945; Quaroni a De Gasperi, telegramma n. 367/273 del 12 luglio 1945, *ibidem*; Quaroni a De Gasperi, telegramma n. 6820/364 del 13 agosto 1945, ASMAE, A. P., Polonia, b. 20, fasc. 2; Nota verbale di Markowski a Palazzo Chigi n. 4/45/M del 23 agosto 1945, ASMAE, Archivio Segreto della Segreteria Generale (1944-1947), b. 49, fasc. Polonia.

³⁹ Quaroni a De Gasperi, telespresso del 9 luglio 1945 e De Gasperi a Quaroni, telegramma urgentissimo del 29 luglio 1945, DDI, serie X, vol. 2, doc. 321, pp. 434-437 e doc. 368, p. 493.

⁴⁰ Promemoria di Prunas a De Gasperi del 9 luglio 1945, DDI, serie X, vol. 2, doc. 320, pp. 433-434.

FRANCESCO CONIGLIONE

Università di Catania

La recezione della filosofia polacca in Italia nel secondo dopoguerra. Alcune linee interpretative

1. Se gli studi polonistici in Italia sono stati in genere confinati nell'ambito di ristrette cerchie specialistiche, legate a pochi insediamenti accademici ritrovabili solo nelle più importanti università italiane, le ricerche sulla filosofia polacca contemporanea non hanno, per converso, neanche goduto del privilegio di una consolidata tradizione disciplinare. La filosofia polacca, infatti, o è stata assimilata *tout-court* alla polonistica, riducendola così ad una variante poco significativa ed iperspecializzata di una già esoterica branca degli studi slavistici, oppure è stata ignorata nella sua configurazione complessiva, tranne a estrapolarne, di volta in volta, quei pensatori che, per un motivo o per l'altro, riuscivano a valicare il sottile, ma non per questo spesso meno impenetrabile confine, che separa la provincia culturale dall'universo della cultura internazionale¹.

Eppure – e qui sta un primo paradosso – molti dei suoi protagonisti, presi singolarmente, sono ben noti agli studiosi di filosofia e spesso alcuni di essi sono riusciti a penetrare tra una più vasta intellettualità colta. Ma la filosofia polacca no. Essa rimane ancora una illustre sconosciuta ed al solo evocarla non si possono evitare fronti aggrottati, sguardi interrogativi, espressioni incerte e, più raramente, qualche scintilla di curiosità per un oggetto misterioso ed esotico, ma tutto sommato ritenuto secondario e settoriale. Perplessità che però svanisce quando si menzionino alcuni dei pensatori polacchi che hanno raggiunto più o meno recentemente una certa notorietà: i nomi di Schaff, Kolakowski, Tarski, Łukasiewicz, Leśniewski sono ben noti agli studiosi italiani, specie in alcuni ambiti specialistici.

Ma anche in questo caso, tuttavia, la notorietà è stata raggiunta, possiamo dire, per luce riflessa, cioè in quanto tali filosofi o sono stati assimilati ad altre correnti intellettuali oppure sono stati inseriti in dibattiti ideologici che li hanno tratti da quella conoscenza crepuscolare alla quale altrimenti sarebbero stati destinati. Ed in molti casi, la loro conoscenza la si deve a fattori estrinseci, come ad esempio la loro emigrazione nel dopoguerra che, portandoli in vari paesi europei o anche negli Stati Uniti, ha favorito la circolazione del loro nome e la conoscenza delle opere.

È appunto questo il caso di Tarski e Łukasiewicz, entrambi emigrati nel dopoguerra e stabilitisi, il primo negli Stati Uniti, il secondo a Dublino. Ciò diede innanzi tutto la possibilità non solo di farne conoscere la produzione logica già edita in Polonia; ma

permise a loro anche di pubblicare direttamente in inglese le opere che li resero poi famosi, come ad esempio gli articoli sulla semantica di Tarski² e la monografia sulla sillogistica aristotelica di Łukasiewicz³. Anche nel caso di Schaff e Kolakowski assistiamo a qualcosa di simile: il primo, dopo la sua rottura con le autorità della Polonia comunista, ha finito per trascorrere gran parte del suo tempo a Vienna, insegnando all'università, anche se ha mantenuto il suo posto in Polonia, dove tornava periodicamente; il secondo emigrò definitivamente nel 1968 a seguito della politica antisemita messa in atto in quel periodo dal governo polacco, pubblicando da quel momento in poi molte delle sue opere in inglese, tedesco e francese, o in polacco con le case editrici dell'emigrazione („Aneks” di Londra e „Instytut Literacki” di Parigi).

Ma al di là di queste circostanze esterne vi sono anche motivi più sostanziali che hanno contribuito alla conoscenza a livello internazionale di alcuni filosofi polacchi, connessi ai *trend* culturali che si andavano affermando ed alla qualità del dibattito filosofico e politico-ideologico. Così, ad es., non v'è dubbio che la conoscenza di Tarski e Łukasiewicz ha beneficiato della grande fortuna che nel dopoguerra ha avuto la corrente della filosofia analitica e scientifica legata all'eredità del grande insegnamento neopositivista che, con l'emigrazione poco prima della guerra, aveva potuto affermarsi e diffondersi in particolare nei paesi anglosassoni dal suo luogo di origine, Vienna. La scuola logica polacca, in questa luce, grazie al suo indubbio valore ed alle sue ricerche d'avanguardia nel campo della logica e della metamatematica, ha potuto costituire un naturale punto di riferimento, anche grazie alla disponibilità delle opere dei suoi maggiori esponenti in lingua inglese. Ciò ha fatto sì che l'attenzione si rivolgesse poi, pur se con maggior ritardo, ai logici e metodologi polacchi rimasti in patria, che non avevano beneficiato delle condizioni vantaggiose dei loro colleghi emigrati; così sono state pubblicate e conosciute le opere di Leśniewski, di Ajdukiewicz, di Kotarbiński⁴ e l'attenzione si è anche focalizzata sulla scuola nel suo complesso, ormai identificata come scuola di Leopoli-Varsavia, avente un'autonoma fisionomia ed una sua indipendenza tematica e genetica rispetto al coevo circolo di Vienna. Gran parte del merito di questa conoscenza è da attribuire alla meritoria opera di polacchi emigrati, come Z. Jordan e H. Skolimowski o ad altri che sono stati assai attivi in quest'opera di diffusione e conoscenza, come Jan Woleński⁵.

Altro il discorso per Schaff e Kolakowski. In questo caso, infatti, non possiamo individuare una tradizione nobile alle spalle, una „scuola” che ne ha sorretto e motivato le riflessioni. Il marxismo polacco, benché non privo di esponenti di sicuro rilievo, è stato ed ancora è un oggetto pressoché sconosciuto in Occidente, sicché la notorietà dei due pensatori va attribuita alla valenza più ampiamente „politica” del loro pensiero, ovvero alla loro caratterizzazione come „dissidenti”. E sappiamo bene che tale „merce” è stata assai pregiata in Europa: grazie alla sua offerta v'era chi poteva accreditare (ed erano i partiti e movimenti comunisti) la propria „apertura” democratica, dando il proprio sostegno a coloro che nei paesi del „socialismo reale” lottavano per un „socialismo dal volto umano”, specie quando non assumevano posizioni di radicale rifiuto verso il marxismo ed il comunismo (ed è appunto il caso di Schaff, che mai ha rinnegato la propria appartenenza al movimento comunista, pur criticandone le deformazioni e le perversioni); ma v'era anche chi di essi si serviva per dimostrare la

irredimibilità di un comunismo antiumanistico e dittatoriale, a favore della riscoperta dei valori liberali e dell'umanesimo cristiano: ed in questo caso certamente Kolakowski, con la sua attenzione verso la religione ed il suo rifiuto totale dell'esperienza e dell'ideologia comunista, era l'autore più apprezzato.

Se ora ci rivolgiamo al caso italiano, possiamo notare che quanto detto prima rimane sostanzialmente corretto, anche se con accenti e coloriture particolari derivanti dalle peculiari caratteristiche possedute dalla tradizione filosofica nazionale e dal diverso contesto socio-politico (caratterizzato dalla presenza del più forte partito comunista dei paesi occidentali).

Ma, per entrare più nello specifico, è innanzi tutto necessario cercare di dare ordine all'argomento col delineare le principali tradizioni di pensiero polacche, in modo da vedere distintamente il grado e le modalità della loro recezione in Italia. Nella letteratura storiografica, sia internazionale che polacca, si individuano quattro grandi correnti di pensiero che hanno caratterizzato la storia della filosofia di questo secolo. La prima di esse, certamente la più consistente, è quella che latamente può essere definita come „filosofia scientifica” e che ha una precisa data di origine: la venuta di Kazimierz Twardowski nel 1895 come docente a Leopoli, allora città appartenente all'impero asburgico che, tra le potenze che a quel tempo si spartivano il territorio polacco (Germania e Russia), era certo la più liberale, permettendo all'università della città polacca di adottare la lingua nazionale. Twardowski, formatosi a Vienna alla scuola di Franz Brentano e quindi ben acclimatato nell'atmosfera culturale mitteleuropea, si caratterizzò prevalentemente per la sua attività organizzatrice e di formatore di nuove intelligenze. Ben presto, sotto suo impulso e cura, si venne a costituire una nuova generazione di studiosi che sempre più si caratterizzò per l'attenzione rivolta ai temi della logica contemporanea e per uno stile di pensiero analitico e rigoroso, fortemente influenzato dal pensiero scientifico. Uno dei suoi primi allievi fu appunto il già menzionato Jan Łukasiewicz, che ben presto sviluppò una originale riflessione sulla logica (specie sul calcolo proposizionale), divenendo poi famoso per aver proposto il calcolo polivalente (o a più valori), innovando così in modo radicale la logica classica. Altri discepoli di Twardowski furono Stanisław Leśniewski, Alfred Tarski, Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Czeżowski e Tadeusz Kotarbiński, per non menzionare che i più noti. Con la ricostituzione dello Stato polacco, Łukasiewicz, Kotarbiński e Leśniewski si trasferirono a Varsavia dove era stata rifondata l'università e dove entrarono in feconda collaborazione con i matematici, avviando quella fase della scuola, che appunto viene per ciò definita „scuola di Leopoli-Varsavia”. Da allora in poi gli allievi di Twardowski e gli allievi degli allievi si diffusero in tutta la Polonia, finendo per costituire la vera e propria spina dorsale della filosofia di quel paese. Ciò viene così sintetizzato da Czeżowski: «[...] non esistevano scuole polacche di filosofia. Tale scuola è stata creata da Twardowski. Essa era pronta nel momento in cui la Polonia riguadagnò la sua indipendenza nel 1918 ed era così forte e allo stesso tempo dalle fondamenta così solide che non solo dominò gli altri ambienti filosofici polacchi ma influenzò anche i filosofi non direttamente collegati ad essa – non al punto da far loro abbandonare le proprie idee e da cambiare i loro interessi, ma in modo tale da diffondere nelle opere filosofiche polacche le esigenze metodologiche e il modo di

affrontare i problemi filosofici caratteristici della scuola di Twardowski [...] In tal modo l'influenza dell'attività filosofica di Twardowski si diffuse nell'intero territorio polacco, creando un tipico stile di lavoro filosofico ed unendo le *disiecta membra* della filosofia in Polonia⁶. Ebbene fu proprio questa corrente filosofica a dare notorietà internazionale alla Polonia, anche se spesso essa veniva infondatamente assimilata al circolo di Vienna, del quale veniva vista quasi come una mera variante nazionale. Resta in ogni caso indubbio che, se la filosofia polacca possiede oggi una sua chiara e riconoscibile fisionomia, lo deve proprio alla scuola fondata da Twardowski, che ancora oggi possiede in Polonia, benché abbia perduto il suo carattere unitario (che lungo la sua storia in ogni caso mai fu monolitismo), un'influenza e un prestigio non posseduto da altri indirizzi di pensiero.

Le altre tre correnti filosofiche che hanno caratterizzato la Polonia di questo secolo sono state il marxismo, la fenomenologia ed il pensiero cattolico. Il primo, pur avendo una posizione di minoranza e un carattere prevalentemente militante durante la Seconda Repubblica (ma con notevoli intellettuali come L. Krzywicki, S. Brzozowski e K. Kelles-Krauz), alla fine del secondo conflitto assurge al ruolo di dottrina ufficiale della Repubblica Popolare di Polonia: ed è in questo periodo che operano sia Schaff che Kolakowski, prima come zelanti ideologi dello stalinismo e in tale veste critici della troppo "laica" e "borghese" scuola di Leopoli-Varsavia, quindi come dissidenti, guadagnando in questa veste gli onori della cronaca filosofica internazionale⁷. La fenomenologia è invece legata all'opera quasi solitaria di Roman Ingarden (suo discepolo fu L. Blaustein), allievo di Twardowski, ma anche di Husserl, che da questa duplice eredità ricaverà una curvatura alla sua dottrina che la distingue dagli altri sviluppi coevi per il suo rigore nell'analisi e per l'indirizzo realista. Infine, la filosofia cattolica, radicata nella cultura polacca più che per l'originalità delle elaborazioni teoriche (nessun teologo polacco è riuscito a essere rinomato al di là della propria patria) per il fatto di rispondere profondamente ai sentimenti collettivi del popolo polacco. Essa pertanto rappresentava il contraltare della filosofia laica e veniva coltivata nelle accademie teologiche e nella università cattolica di Lublino, senza grande comunicazione con le altre esperienze filosofiche polacche. Unica, consistente eccezione, è costituita dalla scuola di Cracovia (rappresentata dai padri J. M. Bocheński, Jan Salamucha e Jan F. Drewnowski) che, ispirata da Łukasiewicz e dalla scuola di Leopoli-Varsavia, avrebbe voluto applicare ai tradizionali temi teologici gli strumenti della logica contemporanea, suscitando una reazione negativa negli ambienti tradizionalisti cattolici analoga a quella successivamente tenuta dai marxisti verso la filosofia scientifica⁸. Nel secondo dopoguerra spicca la figura di Karol Wojtyła, se non altro per essere assunto al soglio pontificale.

Di questa articolata, ma tutto sommato ben caratterizzata situazione della filosofia polacca ben poco si sa e si è inteso in Italia. Ma andiamo con ordine.

2. Innanzi tutto notiamo che, in generale, la filosofia polacca come tale è quasi del tutto assente dalla più recente manualistica filosofica, sia di livello universitario che scolastico. Unica rilevante eccezione è costituita dalla *Storia della filosofia* curata da Mario dal Pra, che nel X volume dedicato alla filosofia contemporanea del Novecento

contiene un paragrafo dedicato alla filosofia polacca, nel quale viene fatta una presentazione sintetica ma corretta delle scuole e dei pensatori polacchi (a parte i soliti errori di trascrizione dei nomi), individuando con esattezza i caratteri più significativi dei vari pensatori⁹. Unico precedente nella manualistica è il capitolo scritto in francese dallo studioso polacco Wencesław Eborowicz alla fine degli anni '50 ed incluso in un'opera sulla filosofia contemporanea curata da M. F. Sciacca¹⁰. Assai attento alla filosofia cattolica, divide la trattazione in due periodi, 1900-1918 e 1918-1939. Nel primo suddivide ulteriormente la trattazione per paragrafi riferentisi ai principali centri di elaborazione filosofica (Cracovia, Leopoli, Varsavia e Poznań), mentre nel secondo procede in modo più tematico individuando in Twardowski l'iniziatore della scuola analitica polacca e quindi proseguendo con la presentazione dei suoi discepoli e continuatori in campo logico (Łukasiewicz, Leśniewski, Tarski), dai quali distingue quelli appartenenti alla scuola matematica di Cracovia (Śleszyński e Chwistek); quindi passa all'analisi dei continuatori di Twardowski aventi un'attitudine più filosofica, come Kotarbiński, Ajdukiewicz, Zawirski. Successivamente l'esposizione si disperde un po' nella trattazione dei filosofi *non logiciens*, tra i quali viene menzionato Ingarden, che così non viene con chiarezza individuato come l'iniziatore e il principale esponente della scuola fenomenologica polacca, e nel corso della quale vengono anche presentati pedagogisti e sociologi. Viene pure accennato al fatto che in Polonia è stata fondata la cattedra di storia e filosofia della medicina a Cracovia, il cui titolare fu Władysław Szumowski, ma viene stranamente ignorata la ben più celebre scuola di filosofia della medicina fondata da Tytus Chałubiński (1820-1889) e quindi proseguita da Zygmunt Kramsztyk (1848-1920) e Władysław Biegański (1857-1917), recentemente assunta a grande notorietà in campo internazionale anche grazie alla rivalutazione avutasi di un altro geniale filosofo della medicina, Ludwik Fleck (1896-1961)¹¹. Un paragrafo autonomo viene dedicato alla filosofia cristiana (con un adeguato spazio al circolo di Cracovia); altri paragrafi sono dedicati ai testi, alle traduzioni filosofiche ed agli storici della filosofia, tra i quali spicca la figura di Władysław Tatarkiewicz. In tutto circa 43 pagine dal carattere prevalentemente informativo, dove le figure dei più significativi filosofi vengono sacrificate all'esigenza di presentare una molteplicità di figure minori alle quali non viene dedicata spesso più di qualche riga.

Ma una rondine non fa primavera. Dopo questi esempi sembra che la filosofia polacca sia scomparsa dalla manualistica. Al più vengono citate singole figure avulse dal loro contesto e il più delle volte in tono minore o in stretta connessione a branche specialistiche. Ciò è il caso della logica; e uno studioso attento e competente come Corrado Mangione non poteva certo ignorare nei suoi corposi capitoli dedicati alla logica contemporanea inclusi nella *Storia del pensiero filosofico e scientifico* di Ludovico Geymonat figure come Tarski e Łukasiewicz, ma anche altri „minori” quali Chwistek. Così a Tarski e alla sua semantica è dedicato un apposito paragrafo¹², venendo altre volte menzionato in modo incidentale durante la trattazione di altri argomenti. Lo stesso vale per Łukasiewicz, trattato nel contesto delle logiche modali per l'introduzione delle logiche polivalenti¹³. Chwistek è invece menzionato in occasione del dibattito sull'assioma di riducibilità introdotto nei *Principia Mathematica* da Russell e Whitehead. Il resto della scuola di Leopoli-Varsavia viene liquidato in una

nota nel corso dell'esposizione del pensiero di Łukasiewicz, nella quale apprendiamo che si deve parlare di due „scuole logiche polacche” (quella di Cracovia e quella di Leopoli), la prima maggiormente matematica (con Śleszyński, Zaremba e Chwistek) e la seconda con una più accentuata matrice filosofica, fondata da Twardowski e quindi proseguita da Łukasiewicz, Zawirski, Kotarbiński e Ajdukiewicz. Non manca qualche inesattezza, come nel ritenere gli ultimi due filosofi allievi di Łukasiewicz e nello scrivere che Leśniewski ha raggiunto quest'ultimo a Varsavia *dopo* la seconda guerra mondiale, quando invece egli morì nel 1939. Niente più. Nessuna menzione a Ingarden, nessuna a Schaff e Kolakowski, per non parlare degli altri autori. Né le cose migliorano col volume di aggiornamento pubblicato nel 1976. Solo menzioni incidentali a Łukasiewicz e Tarski (in relazione alla trattazione del pensiero di Popper, grazie all'influenza da lui esercitata sulla teoria delle verità di questi, e nel capitolo di aggiornamento sulla logica del ventesimo secolo) ed alcuni accenni di G. Giorllo all'„empirista logico” Ajdukiewicz, e una nota a proposito della tesi della incommensurabilità da questi ripresa da Le Roy¹⁴. Eppure v'erano tutte le condizioni per una rivalutazione del pensiero di Ajdukiewicz, assai attuale in relazione al dibattito suscitato da Feyerabend sulla commensurabilità delle teorie scientifiche e sul convenzionalismo radicale, quando si consideri che proprio il filosofo polacco era stato tra i primi, negli anni '30, a sostenere tesi che poi sono riemerse con forza nella filosofia della scienza degli anni '70. Nulla cambia anche con i recentissimi aggiornamenti in due volumi, curati da E. Bellone e C. Mangione, dove (a parte qualche citazione accidentale nel contesto della trattazione di altri filosofi) ad essere menzionato è il solito Tarski nel capitolo dedicato agli „Sviluppi semantici nella filosofia del linguaggio”, nel quale viene per alcune righe trattata la sua concezione semantica¹⁵.

Ancora peggio vanno le cose nella celebre *Storia della filosofia* di Nicola Abbagnano. A parte una pagina dedicata alla semantica di Tarski¹⁶, tutta la scuola di Leopoli-Varsavia viene liquidata in quattro righe all'interno di un paragrafo dedicato alle „Scuole neo-empiriste”, favorendo così l'equivoco che l'ha sempre vista come una sorta di prodotto secondario del circolo di Vienna: „Un movimento analogo si sviluppava in Polonia per l'influenza di Casimir Twardowsky (!) che era stato scolaro di Bolzano [= Brentano] e rinnovò in Polonia la tradizione degli studi logici che è stata poi illustrata da T. Kotarbiński, Jan Łukasiewicz, Alfred Tarski e molti altri”¹⁷. Nessun altro filosofo polacco viene menzionato. E ciò viene riconfermato anche nei due volumi di aggiornamento curati da Giovanni Fomero¹⁸, dove a parte i soliti accenni a Tarski nel corso della trattazione di epistemologi e filosofi occidentali, è assente qualsivoglia nota o notizia sul resto della filosofia polacca; e ciò non concerne solo la scuola di Leopoli-Varsavia ma anche pensatori marxisti come Schaff e Kolakowski, che non vengono neanche menzionati nelle cento e più pagine dedicate agli sviluppi del marxismo europeo¹⁹; disattenzione che è tanto più singolare quando si consideri lo spazio dedicato a figure tutto sommato minori della filosofia occidentale o a figure di casa nostra la cui rilevanza come pensatori è probabilmente direttamente proporzionale al loro potere accademico.

In tale deserto, si fa notare l'opera curata da Antimo Negri, *Novecento filosofico e scientifico*, dove sono dedicati ben tre capitoli a pensatori polacchi: due, abbastanza

scontati, ai soliti Tarski e Łukasiewicz²⁰ ed uno ad Adam Schaff, autore di solito tra i più trascurati nella manualistica e che ha condiviso nell'ultimo decennio l'eclisse del pensiero marxista in Italia²¹. Parti, queste, ben fatte, con un'introduzione, una nutrita nota bibliografica e una parte antologica nella quale sono riportati i più significativi brani dei tre pensatori. Ovviamente null'altro della filosofia polacca è presente, se non all'interno della trattazione dei suddetti autori; e ciò è anche giustificato dalle caratteristiche dell'opera incentrata su singole figure, a ciascuna delle quali viene dedicato un capitolo dalla struttura costante.

3. Se ora passiamo dalle trattazioni manualistiche alle opere dal carattere più specialistico e scientifico, vediamo che la situazione migliora notevolmente, non certo per la filosofia polacca nel suo complesso²², ma almeno per alcuni suoi rappresentanti.

Certo la scuola di Leopoli-Varsavia non ha ancora goduto di una presentazione complessiva, anche se vi sono ottimi paragrafi ad essa dedicati, come quello incluso nell'opera di Francesco Barone sul neopositivismo logico²³. Tuttavia non sono mancati buoni articoli dedicati ai suoi principali esponenti ed anche due volumi scritti da Michele Marsonet su Leśniewski e Ajdukiewicz²⁴, che rappresentano le sole monografie pubblicate su questi autori in Italia (e quella su Ajdukiewicz è l'unica sinora pubblicata al mondo). Purtroppo, in questo caso, la non conoscenza della lingua polacca ha fatto incorrere l'autore in alcune inesattezze, specie nell'opera su Ajdukiewicz i cui scritti solo in parte erano disponibili nel 1986 in traduzione inglese (le sole ad essere utilizzate). Inoltre, all'ottima conoscenza dei temi logici e alla competenza con cui vengono trattati gli snodi epistemologici del pensiero dei due autori, non si accompagna la conoscenza del contesto culturale in cui essi si muovevano ed hanno elaborato le loro dottrine, con particolare riferimento alla scuola di Leopoli-Varsavia, della quale rappresentarono gran parte.

Purtroppo a tale interesse non ha fatto seguito un'adeguata opera di traduzione e diffusione delle opere in italiano. Niente è stato tradotto di Leśniewski, molto poco di Ajdukiewicz: il suo volumetto *Problemi e teorie di filosofia*, più adatto ad una fruizione didattica a livello di insegnamento universitario (ed a tale scopo in effetti è stato edito) che non significativo del suo pensiero filosofico²⁵, e i due articoli pubblicati negli anni '30 presso la rivista del circolo di Vienna *Erkenntnis*²⁶. Restano non tradotti i suoi saggi sul convenzionalismo radicale²⁷ che pure rappresentano l'aspetto più noto del suo pensiero e che si sarebbero inseriti ottimamente nel dibattito che anche in Italia si è avuto sulle vicende della scuola post-popperiana, sulla tematica della traducibilità interteorica e sulla rilevanza del linguaggio nel determinare le prospettive o visioni del mondo. Tutti temi, questi, che sono fuoriusciti dall'ambito specialistico della filosofia della scienza per percorrere trasversalmente molti settori della ricerca filosofica. Basti ricordare quanto il problema del linguaggio sia rilevante nell'ambito della riflessione ermeneutica. Eppure tutti i tentativi sinora fatti di convincere qualche editore a pubblicare almeno i saggi sul convenzionalismo (non più di cento pagine) sono andati a vuoto. La cultura e i dibattiti filosofici non sempre dipendono, purtroppo, dalla forza o originalità delle idee proposte.

È invece singolare, per più aspetti, la pubblicazione, a cura di S. Besoli, di due saggi di Twardowski in un unico volume²⁸. Si tratta delle due dissertazioni in tedesco

scritte da Twardowski prima della sua venuta in Polonia, nel 1892 e nel 1894. La prima (*Idee und Perception. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes*) costituisce la tesi di dottorato, la seconda (*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*) è la tesi di abilitazione, entrambe conseguite sotto la guida di Brentano. Ed è appunto a tale fase del pensiero di Twardowski che esclusivamente fa riferimento la pur ottima introduzione del curatore, che riconosce sì a Twardowski di esser stato „il fondatore della prima scuola filosofica polacca”²⁹, accennando brevemente ad essa, ma poi finisce per concentrare la sua attenzione sull'altra direttrice problematica del suo pensiero, che lo fa essere „una sorta di 'anello mancante' situabile tra l'impianto intenzionalistico della psicologia di Brentano e i successivi sviluppi delle riflessioni fenomenologiche di Husserl e della *Gegenstandstheorie* elaborata da Meinong”³⁰. Twardowski viene così mutilato di gran parte del suo pensiero, ovvero di tutto quanto da lui scritto e pubblicato dopo la sua venuta a Leopoli. Anche a voler accettare il giudizio eccessivamente riduttivo di Kotarbiński, per il quale dopo essersi stabilito a Leopoli, Twardowski „smise di produrre teorie e si dedicò alla formazione dei cervelli”³¹ tuttavia non pensiamo che il suo contributo possa essere ridotto a quello di un semplice „anello mancante” in uno sviluppo filosofico al quale non diede nella sostanza contributi significativi. Ed è indubbio, come ha riconosciuto la storiografia filosofica più attenta, che anche le opere polacche non sono prive di originalità, anche se questa può essere valutata appieno solo mettendosi dal punto di vista della scuola filosofica polacca. Tale traduzione mostra, tra l'altro, una costante del modo di recezione della filosofia polacca in Italia: la sua subordinazione ad interessi di ricerca personali o a tematiche che non sempre sono rispettose del valore dei filosofi recepiti. Non v'è dubbio infatti, come unanimemente riconosciuto dalla letteratura specialistica, che nel caso della scuola di Leopoli-Varsavia ci troviamo di fronte ad un caso pressoché unico nella storia delle scuole filosofiche: la caratura teoretica del fondatore è stata di gran lunga inferiore a quella dei discepoli, che lo sopravanzarono per originalità e profondità³². Eppure, costoro non hanno potuto godere della fortuna di essere pubblicati in traduzione italiana, ed in una collana prestigiosa come quella in cui è stata edita l'opera di Twardowski.

In tempi a noi più recenti un notevole lavoro per la conoscenza della tradizione analitica polacca è stato svolto dal Centro di Studi per la Filosofia Mitteleuropea, diretto da Roberto Poli che, partendo dalla scuola di Brentano e dalla riflessione austriaca di inizio secolo, ne ha seguito in vari modi le propaggini anche in Polonia, attraverso la scuola fondata da Twardowski. Tale interesse si è concretato in convegni (come quello svoltosi nel 1990 su Ajdukiewicz)³³ e altre pubblicazioni³⁴, tra le quali spicca la rivista edita dal Centro, „Axiomathes”, nella quale spesso sono ospitati articoli di autori polacchi o su di essi. Ma il fatto che tale rivista sia per lo più in lingua inglese testimonia della difficoltà della penetrazione di tali temi nella filosofia italiana.

Hanno goduto maggior fortuna i logici: molto è stato tradotto di Tarski, a cominciare dai suoi saggi sulla concezione semantica della verità e dal suo esemplare manuale introduttivo di logica³⁵; di Łukasiewicz sono stati tradotti gli articoli più significativi nei quali espone la sua logica polivalente³⁶ nonché è stata sufficientemente documentata la sua opera come storico della logica con la traduzione, tempestiva ma parziale, dell'opera dedicata alla sillogistica di Aristotele, anche se in questo caso

la scelta editoriale di pubblicarla insieme allo scritto di un altro studioso italiano e con un titolo collettivo che non risponde esattamente a quello posseduto originariamente, privandola della parte che tratta della logica modale aristotelica, ne mortifica il valore³⁷. Per fortuna in questo caso l'edizione originale è in inglese, essendo stata pubblicata dopo la seconda guerra mondiale quando il suo autore aveva lasciato la Polonia per trasferirsi a Dublino³⁸, sicché lo specialista di storia della logica e di filosofia antica possono agevolmente consultarla nella sua integrità. Viene ovviamente del tutto ignorato il fatto che Łukasiewicz non fu soltanto logico, ma anche filosofo e che in alcuni articoli elaborò un concetto di scienza, incentrato sulla valorizzazione del ruolo creativo dello scienziato, nel quale si possono ritrovare temi come il rifiuto dell'induttivismo e la proposta del criterio di falsificabilità come metodologia di controllo delle teorie, che nello stesso periodo venivano avanzati dall'epistemologo austriaco Karl Popper e che hanno ricevuto anche in Italia grande attenzione, a cominciare dalla prima metà degli anni '70³⁹. L'opera di Łukasiewicz come storico della logica ed interprete della filosofia classica è stata recentemente oggetto di attenzione da parte di A. Schiaparelli che ha dedicato un ampio saggio alla sua critica del principio aristotelico di non contraddizione⁴⁰.

Sulla scia del menzionato dibattito a proposito della scuola postpopperiana, ed in particolare delle concezioni storiografiche di Thomas Kuhn, anche in Italia si è avuta la „riscoperta” di Ludwik Fleck, nelle cui nozioni di „collettivo di pensiero” e „stile di pensiero” si è voluto vedere un'anticipazione del concetto di „paradigma” introdotto con grande fortuna dallo storico della scienza americano. Si è avuta così la pubblicazione della sua opera principale introdotta ottimamente da un saggio di Paolo Rossi⁴¹ che ovviamente non può collocare l'autore polacco nel contesto della cultura della madrepatria, ma tuttavia ne coglie bene l'originalità nel confronto col pensiero di Kuhn.

Altro autore appartenente al medesimo filone che ha avuto una notevole fortuna in Italia è stato Władysław Tatarkiewicz, specie nel campo da lui prediletto, quello del pensiero estetico. La sua *Storia dell'estetica* è stata tradotta già alla fine degli anni '70 e numerosi suoi saggi sono comparsi su riviste italiane (specie la „Riv. di Estetica”)⁴². In tempi più recenti sono state tradotte anche altre due sue opere, l'*Analisi della felicità* e la *Storia di sei idee*⁴³. Tuttavia la discussione sul suo pensiero s'è limitata ai saggi pubblicati da due studiose polacche, anche se una di esse sempre operante in Italia, a testimoniare una fruizione dell'autore polacco di carattere più storiografico che teorico⁴⁴. Caratteristica, questa, del resto tipica della cultura filosofica italiana, più sensibile ad una impostazione di carattere storico e spesso scarsamente ricettiva verso opere ed autori, magari più originali, ma anche più ostici teoricamente.

Restando nel campo della filosofia di ispirazione scientifica e dell'epistemologia, non ci resta che menzionare l'attenzione che ha suscitato in Italia il pensiero del marxista ed epistemologo Leszek Nowak, uno dei principali esponenti della scuola metodologica di Poznań, sviluppatasi a cominciare dalla seconda metà degli anni '60 nella omonima città. Il volume, pubblicato alla fine degli anni '70⁴⁵, è stato accolto con interesse perché sembrava costituire un tentativo molto avanzato di fornire un fondamento scientifico ed epistemologico al marxismo ed al tempo stesso di proporre una

nuova epistemologia che fuoriuscisse dalle secche in cui sembrava essersi arenata la scuola post-popperiana. Erano gli anni in cui ferveva il dibattito su Popper, Lakatos, Kuhn, Feyerabend e si è pensato di trovare nella proposta nowakiana l'antidoto teoretico all'autodistruzione della razionalità scientifica portata avanti dall'anarchismo metodologico di Feyerabend⁴⁶. Al tempo stesso il suo marxismo, pur in una rigorosa adesione a tutte le idee tipiche del Diamat, ne offriva una ritraduzione che le liberava sia dalla oscura terminologia hegeliana sia dalla scolastica parolaia, per tradurle in un linguaggio logico rigoroso che sembrava loro fornire quello statuto di scientificità, la cui assenza è stata sempre uno dei principali capi d'imputazione rivoltigli dai suoi critici (come ad es. Popper). Non solo, ma il „materialismo storico non-marxiano“, da lui avanzato come riformulazione di quello marxiano alla luce del metodo idealizzazionale proposto nella sua epistemologia, pareva collocarsi all'interno di quella ipotesi di „terza via“ della quale tanto si parlava in Italia a quel tempo, evitando di far rinculare il marxismo sulle posizioni liberali e spiritualistiche che avevano costituito l'approdo di tanti pensatori ex-marxisti⁴⁷. In questa luce va vista la pubblicazione in italiano del suo volume *Oltre Marx*⁴⁸. Troppo tardi: nel frattempo la crisi del marxismo era esplosa, travolgendo ogni elaborazione teorica che lo riguardasse e, d'altra parte, la cultura italiana era (ed ancora è) attirata da tutt'altre correnti filosofiche, ormai ben lontane dal fascino prima esercitato da quelle analitiche, che hanno conosciuto in questo ultimo scorcio di secolo un lento declino a favore di ermeneutica, heideggerismo e post-modernismo. E le proposte di Nowak, che fanno un uso spesso eccessivo della simbologia logica ed insiemistica, non erano certo facilmente assimilabili da un *milieu* marxista tradizionalmente alieno o con poca familiarità verso tali strumenti analitici. Sicché la sua penetrazione all'interno della cultura filosofica italiana è rimasta ristretta ad una cerchia di cultori abbastanza esigua⁴⁹.

4. Questo discorso ci porta naturalmente a parlare della diffusione del pensiero marxista polacco in Italia. In questo caso assistiamo alla notevole fortuna di due autori, Adam Schaff e Leszek Kolakowski.

Nel primo caso ha senza dubbio giovato la posizione egemone avuta dal Partito comunista nella cultura progressista italiana. Le editrici di sinistra, infatti, sono state sempre generose nella traduzione di suoi volumi, da quello iniziale sulla teoria della verità nel marxismo e nell'idealismo sino a quelli editi in anni a noi più recenti⁵⁰, si può sostenere che praticamente tutta l'evoluzione del suo pensiero è sufficientemente documentata, ad eccezione della prima fase, quando ancora aderiva allo stalinismo e, nella veste di ideologo ufficiale del Partito comunista polacco, capeggiava (insieme a Kolakowski, Baczko ed altri intellettuali poi tutti divenuti critici del „socialismo reale“) una dura battaglia ideologica contro i principali rappresentanti della scuola di Leopoli-Varsavia⁵¹. Ovviamente tale periodo della sua attività pur nella consistente produzione a lui dedicata, è in genere ignorato, mentre l'attenzione si è concentrata principalmente su quella fase del suo pensiero che ne ha fatto un „marxista critico“, cioè legato alle tematiche della persona e dell'umanesimo. Ed in effetti Schaff è forse l'unico filosofo polacco sul quale esiste in Italia un consistente dibattito storiografico che ne ha seguito le fasi di sviluppo del pensiero e che è stato scandito dal ritmo della pubblicazione

delle opere; un dibattito prevalentemente „a sinistra” e perciò legato alle evoluzioni del marxismo italiano⁵². Uno dei punti sui quali si è concentrata l'attenzione di critici e filosofi italiani è quello legato agli originari interessi epistemologici dell'autore polacco, valorizzandone alcuni la non condivisione della tesi dell'esistenza di due logiche (la dialettica e quella formale) e quindi l'accettazione del principio di non contraddizione, tradizionalmente criticato e rifiutato dai filosofi marxisti in nome della logica dialettica di ispirazione hegeliana. Inoltre si è visto in Schaff un innovatore nel campo della semantica, attribuendogli il merito di essere stato uno dei primi marxisti a indicare la necessità di approfondire le tematiche ad essa legate. Ma anche in questo caso non possiamo fare a meno di notare come sia sfuggito ai più il fatto che l'accettazione del principio di non contraddizione da parte di Schaff fa seguito al duro confronto avuto con Ajdukiewicz su questi temi e consiste nella sostanza nell'accettazione delle tesi di questi sostenute in un suo saggio del 1948⁵³. L'originalità delle concezioni di Schaff in campo semantico e di filosofia del linguaggio, inoltre, sarebbero state ricondotte a più corrette proporzioni qualora si avesse avuto cura di collocarne l'elaborazione in un contesto nel quale tali tematiche erano assai comuni e dove hanno operato ed ancora operano teorici di statura mondiale ed altri che, benché meno noti in Occidente, tuttavia ne hanno proseguito con grande rigore l'insegnamento (tra questi menzioniamo solo il nome di Roman Suszko).

Assai più nutrito il dibattito sull'umanesimo proposto da Schaff, nel quale si oscilla dalla critica in nome della difesa della fondamentalità del momento socioeconomico⁵⁴, alla difesa della sua proposta, nella quale si vede il tentativo di cogliere la rilevanza della sfera esistenziale senza scinderla dai rapporti sociali⁵⁵. Analogamente, ha avuto grande attenzione la tesi di Schaff sulla permanenza dell'alienazione anche nel caso di trasformazione in senso socialista dei rapporti di produzione, ma spesso gli si è rimproverato di trascurare l'individuazione di un supporto storico-sociale in grado di condurre avanti il processo di liberazione dell'uomo: critica paradossale quando si pensi che le aperture „umanistiche” di Schaff sono proprio il frutto dell'abbandono autocritico delle posizioni da lui tenute nel periodo stalinista, la cui assenza gli viene ora rimproverata.

Certo Schaff ha beneficiato per la diffusione del suo pensiero di particolari condizioni della cultura italiana, ed in particolare ha giocato in suo favore la posizione di marxista critico, sensibile alle nuove correnti filosofiche (dalla semantica all'esistenzialismo) ma tuttavia fedele ad un'impostazione marxista; critico verso il socialismo reale, ma mai apostata del comunismo. Così la sua figura era quanto mai in sintonia con una parte dell'intellettualità di sinistra e con un Partito comunista che voleva accreditarsi come democratico, aperto alle nuove culture, sensibile ai valori dell'individuo antistalinista, critico del socialismo reale ma pur sempre comunista e ispirato dal marxismo. Era inevitabile che la fortuna di Schaff declinasse con la fine dell'ipotesi della „terza via”, col tramonto dell'eurocomunismo e col crollo definitivo del socialismo reale. La già menzionata sua assenza dalla manualistica di livello universitario, oltre a ridimensionarne al di là di quanto meritato l'importanza filosofica (specie se si considera la sopravvalutazione che viene di converso fatta di pensatori assai meno significativi), è l'indice della fine di una stagione del dibattito filosofico italiano, i cui temi sembrano scolorire in un opaco passato⁵⁶.

Un discorso in parte diverso è quello su Kolakowski. La sua presenza in Italia è stata sempre legata alla caratterizzazione di marxista „scomunicato” e di critico dello stalinismo, sin dai primi articoli su di lui pubblicati. Tuttavia la sua originale fisionomia di filosofo è stata percepita con ritardo, dopo la pubblicazione della prima opera importante di carattere storiografico sulla filosofia del positivismo⁵⁷ ed è stata vieppiù caratterizzata dalla sua progressiva presa di distanza non solo dal marxismo, ma anche dal socialismo (diversamente da quanto è avvenuto per Schaff). Da un certo momento in poi (dalla seconda metà degli anni '70) il suo pensiero è stato sempre più valorizzato per il crescente peso in esso assunto dai temi etici e religiosi. Così, al declino dell'interesse da parte della sinistra si è associata una sempre maggiore attenzione del mondo cattolico, che ha cominciato a pubblicarne opere e saggi. Di questa tendenza è sintomatico l'atteggiamento di un teologo, assai sensibile ed aperto alle istanze provenienti dalla cultura di sinistra, come Italo Mancini, che in un lungo saggio discute una delle opere più significative del filosofo polacco dedicate alla religione, giudicandola „tra i contributi più originali” nel campo della filosofia della religione, opera di „una mente filosoficamente robusta e culturalmente spregiudicata”⁵⁸. Ad interessare in Kolakowski è la tesi di fondo del suo lavoro, e cioè l'equiparazione tra le ragioni dello scettico e quelle del mistico, la pari validità (o insostenibilità) delle tesi del „dogmatico della negazione” e di quelle del „dogmatico dell'affermazione”. Ciò porta alla delegittimazione della razionalità nelle questioni che concernono il trascendente e dà al teologo la possibilità di affermare che „le vie del Signore vanno raggiunte per altre strade, quella mistica, quella del rito, quella della scommessa sulla fede. La ragione non dice né sì, né no, anzi dice sì e no, ma lascia liberi di accettare questi valori”⁵⁹. Tale prevalente valorizzazione del Kolakowski studioso di religione e di etica viene confermata dalla circostanza che i contributi richiestigli per l'*Enciclopedia Einaudi* concernono le voci „Diavolo”, „Eresia” ed „Etica”⁶⁰. Comunque, non si può negare che il filosofo polacco sia, insieme a Schaff, uno di quelli che ha goduto di maggiori traduzioni: quasi tutte le sue opere più importanti sono state edite in italiano, ivi compresa la sua *Storia del marxismo* in 3 voll., nella quale si avverte l'impegno di chi ne ha vissuto personalmente le stagioni più nere e che infine perviene ad una sua disincantata e non faziosa valutazione. Così, se rifiuta la tesi di coloro che vedono nella teoria marxista la sentina di tutti i mali e l'unica causa scatenante del totalitarismo comunista, riconoscendone la fecondità nella interpretazione della storia passata, nondimeno ne denuncia il millenarismo, il sogno romantico di una società dalla perfetta unità ed armonia, l'inconsistenza nella pretesa di prevedere scientificamente il futuro; insomma il suo carattere di fede laica e messianica che, nei paesi comunisti, si converte in copertura fraseologica di sistemi oppressivi che spesso sfruttano il nazionalismo e i sentimenti aggressivi delle masse come strumento di dominio⁶¹.

5. Gli altri filoni del pensiero polacco all'inizio menzionati hanno avuto una fortuna legata ad episodi estrinseci e sono stati recepiti solo parzialmente, spesso attraverso la mediazione di altre lingue.

Così, ad es., di Roman Ingarden è nota solo la riflessione sull'opera d'arte; è stata tradotta, in modo parziale, la sua fondamentale *Fenomenologia dell'opera letteraria* ed

altre opere minori⁶², ma nulla di quella che ai suoi stessi occhi doveva essere il suo *opus magnum*, lo *Spór o istnienie świata*⁶³. In tal modo è passata completamente sotto silenzio la sua teorizzazione sull'ontologia e la sua originale interpretazione della fenomenologia. Il suo nome non compare nemmeno nelle principali opere di storia della filosofia (ad eccezione delle quindici righe dedicategli in quella curata da Dal Pra), se non con accenni fuggevoli, com'è allievo di Husserl ed esponente della corrente fenomenologica in Polonia. Pochi anche i saggi a lui dedicati, di cui solo alcuni hanno trattato anche la tematica ontologica, mentre la gran parte si è concentrata sulle sue concezioni estetiche⁶⁴.

Un discorso analogo si può fare per Stanisław Witkiewicz noto per la sua attività di autore teatrale e per i due romanzi tradotti in italiano⁶⁵, ma del tutto sconosciuto come filosofo. D'altra parte la sua opera è stata a lungo misconosciuta anche in patria: le sue commedie avevano scarso successo, la sua filosofia veniva presa sottogamba dagli ambienti accademici e considerata solo espressione di una personalità malata di egocentrismo o, quando andava bene, di un dilettante non privo di genio. Solo con l'inizio degli anni '70, dopo che nei suoi confronti è stata rimossa la censura, Witkiewicz è tornato al centro dell'attenzione ed è stato riconosciuto come una delle figure intellettuali più importanti della Polonia contemporanea. Tuttavia, come ben documentato dall'articolo di Giovanna Tomassucci⁶⁶, anche la conoscenza dell'opera artistica di Witkiewicz è in Italia ancora incompleta, favorendo l'insorgere di interpretazioni a volte arbitrarie. Tuttavia, da un certo momento in poi le rappresentazioni teatrali di sue opere hanno goduto di una certa fortuna, sì da potersi affermare che agli inizi degli anni '70 egli „poteva dirsi ormai uno degli autori polacchi più noti in Italia”⁶⁷. Ma, come nota la Tomassucci, „la sua opera narrativa e teatrale esigeva del resto nel lettore una cultura filosofica non superficiale”⁶⁸. Ed è appunto questa conoscenza ad esser mancata: la sua opera principale⁶⁹ è stata ed è del tutto sconosciuta in Italia, come anche tutti gli altri saggi ora raccolti in polacco nei quattro volumi delle *Opere filosofiche ed estetiche*⁷⁰. E, d'altra parte, bisogna dire a parziale giustificazione di questa assenza, che certo la prosa filosofica di Witkiewicz non è delle più semplici e comprensibili, suscitando anche difficoltà nel lettore polacco⁷¹. A tale lacuna italiana hanno in parte sopperito le pagine di Miłosz che in un articolo ha rivolto, interpretandone l'opera letteraria, la sua attenzione anche sugli aspetti filosofici dell'opera di Witkiewicz⁷², e quelle della Tomassucci, oltre ad un rinnovato interesse per le sue riflessioni di estetica⁷³. Tuttavia la filosofia di Witkiewicz è stata intesa in modo generale e non tecnico, riferendosi per lo più alle sue concezioni sulla società e il destino dell'umanità, ricavate prevalentemente dalle opere narrative e teatrali. Tale disamina dovrebbe essere ulteriormente supportata dalla conoscenza di quelle riflessioni che ai suoi occhi avrebbero dovuto fondare teoricamente e su basi ontologiche la concezione dell'individuo da lui presupposta nei drammi e nei romanzi, e che si alimentavano della critica del modello scientifico di cultura da lui individuato nelle opere di Wittgenstein, Russell e Carnap ed avente in patria una posizione egemone con la scuola di Leopoli-Varsavia. Finché non si sarà dissodato questo terreno, ancora molti aspetti della sua produzione letteraria saranno suscettibili di quelle deformazioni ed approssimazioni giustamente denunciate.

Un discorso a parte meriterebbe il destino e la conoscenza della filosofia cattolica polacca. Di questa nulla si sapeva e ancora poco si sa⁷⁴; e bisogna riconoscere che essa non ha brillato, nel panorama teologico internazionale, per eccessiva originalità. Con una sola macroscopica eccezione: il pensiero di Karol Wojtyła. Troppo ovvia la circostanza che ha sottoposto all'attenzione italiana (e non solo ad essa) la filosofia del futuro Giovanni Paolo II. Basti qui la semplice osservazione che prima della sua elezione al soglio pontificale, Wojtyła era come filosofo un perfetto sconosciuto. La traduzione delle sue opere, infatti, inizia a partire dal 1979 ed il primo lavoro in italiano sul suo pensiero è del 1978, opera tra l'altro di un polacco⁷⁵. Per avere i primi consistenti contributi in italiano su di lui bisogna aspettare la monografia di Rocco Buttiglione⁷⁶, che risente però di una eccessiva sintonia di vedute e quindi non possiede il necessario distacco critico per valutarne adeguatamente la consistenza teoretica⁷⁷. Si ha l'impressione, leggendo tutta la pubblicistica italiana su Wojtyła, che si sia venuta a creare una sproporzione tra la valutazione del suo pensiero e quella degli altri filosofi cattolici polacchi, magari maggiormente dotati di originalità⁷⁸. E' bensì vero che l'elezione di un papa polacco ha portato in generale un notevole beneficio alla conoscenza della Polonia e della sua cultura, sicché negli anni '80 – anche per riflesso delle convulsioni politiche che ne accompagnavano la storia, dalla nascita di Solidarność sino alla caduta del comunismo – si è avuto un fiorire di pubblicazioni. Ma spesso queste tendevano a privilegiare figure e personaggi fungibili al dibattito politico-culturale in corso, senza andare poi ad approfondirne il retroterra o a scavare più a fondo nella cultura polacca. Di questo clima certamente beneficia, ad es. Józef Tischner, il cui pensiero viene conosciuto, prevalentemente in ambito cattolico, per gli articoli (spesso traduzioni da settimanali e pubblicazioni periodiche polacche) e i volumi pubblicati dal Centro Studi per l'Europa Orientale (CSEO)⁷⁹ (sia nella rivista bimestrale, che ha iniziato come ciclostilato nel 1968, per passare a stampa nel 1969 e cessare le pubblicazioni col numero unico del 1984; sia nella serie di volumi editi come „CSEO Outprints”) e dalla rivista cattolica «Nuovo Aeropago», tutti centrati sul problema del dialogo tra cristianesimo e marxismo (d'altra parte anche in patria Tischner s'era distinto come il filosofo più disponibile a portare avanti tale dialogo, sul piano pratico-morale più che teorico) e su questioni di etica. Tuttavia sul suo pensiero, che non ha mai varcato le mura della cittadella cattolica, scarso è stato il dibattito. Stesso discorso vale anche per Stanisław Grygiel, i cui articoli sono stati prevalentemente pubblicati dal «Bollettino del CSEO»⁸⁰, che ha svolto un'importante funzione in questo dopoguerra nella documentazione su molti aspetti della cultura polacca, specie legata al mondo cattolico.

Un discorso a parte si dovrebbe fare per la filosofia del diritto che vanta in Italia una buona scuola, assai sensibile anche alle suggestioni straniere. Anche la Polonia in questo campo ha una robusta e ben reputata tradizione, che affonda le sue radici nell'opera pionieristica di Leon Petrażycki (1867–1931). Benché questo autore sia pressoché sconosciuto in Italia, tuttavia la scuola di filosofia del diritto polacca è ben nota attraverso le opere dei suoi principali rappresentanti, Jerzy Kalinowski e Jerzy Wróblewski. La presenza del primo è testimoniata dai suoi tre volumi pubblicati in italiano sin dal 1971⁸¹ e quindi dai numerosi articoli ospitati prima sulla «Rivista di

filosofia neoscolastica» e poi sulla «Rivista internazionale di filosofia del diritto». Tale interesse s'è anche manifestato con le due monografie dedicate da R. Bozzi al suo pensiero⁸². Meno consistente la presenza del secondo, che ha al suo attivo alcuni articoli (in inglese) su riviste giuridiche, ma ha ricevuto attenzione *post mortem* con una serie di saggi⁸³. L'interesse per la filosofia del diritto polacca si è manifestato anche con la pubblicazione, affidata alla cura di Wróblewski, di un grosso saggio bibliografico facente parte della collana «Legal Philosophical Library. An International Bibliography of Philosophy and Theory of Law», curata da Carla Faralli e Enrico Pattaro, nel quale viene data notizia di quanto pubblicato in Polonia su questi temi nel secondo dopoguerra⁸⁴. Si tratta, in ogni caso, di un settore estremamente specializzato che non è riuscito a varcare il campo della filosofia del diritto per coinvolgere un più ampio pubblico.

6. Come si evince facilmente da questa sintetica rassegna, la filosofia polacca non gode in Italia di buona salute. Ciò è derivato innanzi tutto dalla barriera linguistica che ha impedito, anche a coloro che sono stati ad essa interessati, di approfondire quanto poteva esser ritenuto importante e che filtrava attraverso le poche (e spesso non accurate) traduzioni. E' così mancata quella letteratura secondaria che costituisce la vita del dibattito filosofico, spesso dovendosi affidare a quanto in altri paesi veniva pubblicato su questo tema.

Ma v'è anche un'altra circostanza che bisogna mettere in luce e che ha pesato sulla ricezione della filosofia polacca. Infatti salta subito agli occhi la sproporzione esistente tra l'importanza che a certi autori e correnti è stata data in Italia e quella che effettivamente questi hanno avuto in patria. Così, ad esempio, non v'è dubbio che tutta la corrente di filosofia analitica iniziata da Twardowski, benché abbia costituito la spina dorsale della filosofia polacca ed abbia dominato nella vita accademica, informando di sé generazioni di studiosi, è stata sostanzialmente trascurata in Italia, mentre invece sono state valorizzate altre correnti di pensiero (come quella marxista e cattolica) che invece, nella comunità degli studiosi polacchi sono state minoritarie e che comunque hanno goduto di un prestigio intellettuale di gran lunga inferiore rispetto al filone rappresentato dalla scuola di Leopoli-Varsavia. In ciò senza dubbio ha inciso la doppia tenaglia della cultura marxista e cattolica che per troppo tempo ha segnato il dibattito filosofico italiano e che ha messo in minoranza correnti di pensiero laiche e di impostazione razionalista. D'altra parte, su questo versante, era assai più facile rivolgersi a modelli di importazione anglosassone, rivolgendosi alla tradizione che era scaturita dal Circolo di Vienna e che ha goduto nel dopoguerra una straordinaria fortuna in tutto il mondo, piuttosto che imbarcarsi in difficili opere di traduzione dal polacco e con autori la cui fisionomia intellettuale e il cui retroterra restavano avvolti in un alone di esoticità. Poco ha giovato la fortuna goduta dal tema Polonia in seguito all'ascesa al soglio di Pietro di papa Wojtyła; la caratura stessa del personaggio e il conseguente radicalizzarsi dello scontro tra potere comunista e società cristiana, ha ancora una volta spinto a focalizzare l'attenzione su temi e personaggi che, a dire il vero, non riteniamo possano essere ritenuti di grande spessore teoretico.

Forse la situazione che si è venuta a creare in Polonia e nel mondo in seguito alla caduta del muro di Berlino potrà offrire condizioni più favorevoli per una migliore conoscenza della tradizione filosofica polacca, liberandola da quel pregiudizio di provincialismo che chiunque l'abbia anche solo un po' praticata sa quanto sia ingiustificato.

Note

¹ Per ragioni di spazio non possiamo fornire in questo saggio una bibliografia esaustiva delle opere pubblicate in italiano, per cui ci limiteremo a dare le indicazioni strettamente essenziali, indicando dei filosofi menzionati solo i libri tradotti ed i saggi su di essi cui si fa riferimento nel testo. Una più ampia bibliografia è pubblicata su internet presso il sito „Polish Philosophy Page” curato da chi scrive sul server della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Catania, all'indirizzo <http://www.fmag.unict.it/polhome.html>.

² Cfr. A. Tarski, *Logic, Semantic, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938*, Oxford U. P., Oxford 1969.

³ Cfr. J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Clarendon Press, Oxford 1951.

⁴ Cfr. S. Leśniewski, *Collected Works*, ed. by S.J. Surma, J.T. Szrednicki, J.D. Barnett, Kluwer/Pol. Scient. Publ., Dordrecht/Warszawa 1992; K. Ajdukiewicz, *The Scientific World-Perspective and other Essays (1931-1963)*, Reidel, Dordrecht 1978; T. Kotarbiński, *Gnosiology. The Scientific Approach to the Theory of Knowledge*, PWN-Pergamon Press, Warszawa-Oxford 1966; Id., *Praxiology. An Introduction to the Science of Efficient Action*, PWN-Pergamon Press, Warszawa- Oxford 1965.

⁵ Cfr. Z. Jordan, *The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland between the Two Wars*, Oxford U. P., Oxford 1945; Id., *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, Reidel, Dordrecht 1963; Id., *The Evolution of Dialectical Materialism. A Philosophical and Sociological Analysis*, St. Martin, New York 1967; H. Skolimowski, *Polish Analytical Philosophy*, Routledge, London 1967; J. Woleński, *Logic and Philosophy in the Lvov-Warsaw School*, Reidel, Dordrecht 1989.

⁶ T. Czeżowski, *Kazimierz Twardowski as Teacher*, *Studia Philosophica* 1939-1946, vol. III, 1948, pp. 13-14.

⁷ Su questa loro critica alla scuola di Leopoli-Varsavia cfr. F. Coniglione, *Scientific Philosophy and Marxism in Poland*, in F. Coniglione, R. Poli, J. Woleński, (eds.), *Polish Scientific Philosophy: the Lvov-Warsaw School*, Rodopi, Amsterdam 1993, pp. 69-114.

⁸ J. M. Bocheński, *The Cracow Circle*, in K. Szaniawski (ed.), *The Vienna Circle and the Lvov-Warsaw School*, Kluwer, Dordrecht et al. 1989, pp. 9-18; Z. Wolak, *Neotomizm a szkoła lwowska-Warszawska*, OBI, Kraków 1993.

⁹ Cfr. G. Paganini, *Polonia*, § incluso nel cap. *La filosofia negli altri paesi europei*, in M. Dal Pra (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. X, *La filosofia contemporanea: il Novecento*, Vallardi, Milano 1976, pp. 476-486. Nella nuova edizione concernente la filosofia del '900, il secondo volume in corso di pubblicazione comprenderà un intero capitolo di circa 60 pp. dedicato alla filosofia polacca di questo secolo, curato da chi scrive; è, per quanto ne sappiamo, la prima volta che in un'opera di storia della filosofia generale viene dedicato tanto spazio a tale tema.

¹⁰ W. Eborowicz, *Pologne*, in M.F. Sciacca (a cura di), *Les grand courants de la pensée mondiale contemporaine*, vol. II, Marzorati, Milano 1959, pp. 993-1037.

- ¹¹ Cfr. I. Löwy, *The Polish School of Medicine*, Kluwer, Dordrecht et al., 1990.
- ¹² C. Mangione, *La logica nel ventesimo secolo*, in L. Geymonat (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1972, vol. VI, pp. 600-606.
- ¹³ Ivi, pp. 542-546.
- ¹⁴ Cfr. G. Giorello, *Il falsificazionismo di Popper*, in L. Geymonat, *op. cit.*, vol. VII, p. 142 n.
- ¹⁵ A. Bonomi, *Sviluppi semantici nella filosofia del linguaggio*, § 5, „Significato e condizioni di verità” in L. Geymonat, *op. cit.*, voll. X e XI, *Il Novecento*, Garzanti, Milano 1996, pp. 122-3.
- ¹⁶ N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, UTET, Torino 1966², vol. III, p. 769.
- ¹⁷ Ivi, pp. 732-733.
- ¹⁸ N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, volume IV, tomi I e II, a cura di Giovanni Fornero, UTET, Torino 1991 e 1994.
- ¹⁹ Ivi, vol. IV, tomo I, pp. 3-113.
- ²⁰ M. Bianca, *Jan Łukasiewicz*, in AA. VV., *Novecento filosofico e scientifico*, a cura di A. Negri vol. II, Marzorati, Milano, pp. 783-805; Id., *Alfred Tarski*, in *op. cit.*, pp. 831-59.
- ²¹ S. Costantino, *Adam Schaff*, in *op. cit.*, pp. 641-73.
- ²² Per ovvi motivi ci asteniamo dal discutere qui dell'opera di chi scrive: F. Coniglione, *Nel segno della scienza. La filosofia polacca del Novecento*, Angeli, Milano 1996.
- ²³ F. Barone, *Il neopositivismo logico*, Laterza, Bari 1977², vol. I, pp. 435-441.
- ²⁴ M. Marsonet, *Logica ed impegno ontologico. Saggio su S. Leśniewski*, Angeli, Milano 1981; Id., *Linguaggio e conoscenza. Saggio su K. Ajdukiewicz*, Angeli, Milano 1986.
- ²⁵ K. Ajdukiewicz, *Problemi e teorie di filosofia*, a cura di F. Coniglione, Reverdito, Trento 1989.
- ²⁶ Id., *Lingua e senso*, in A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1973, pp. 33-69; Id., *La connettività sintattica*, in *op. cit.*, pp. 345-72.
- ²⁷ Sono i saggi (ne diamo l'edizione inglese) *The World-picture and the Conceptual Apparatus* (1934), in Id., *The Scientific World-Perspective and other Essays* (1931-1963), Reidel, Dordrecht 1978, pp. 67-89; *The Scientific World-Perspective* (1935), in *op. cit.*, pp. 111-117, ai quali si può aggiungere la lunga risposta a Schaff, importante per le chiarificazioni fornite sul significato del suo convenzionalismo, solo parzialmente tradotta in inglese, *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa o moich poglądach filozoficznych*, „Myśl Filozoficzna” 2, 8 (1953), pp. 292-334 (trad. inglese parziale *My Philosophical Ideas*, in V. Sinisi - J. Woleński, *The Heritage of K. Ajdukiewicz*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1995).
- ²⁸ K. Twardowski, *Contenuto ed oggetto*, a cura di S. Besoli, Bollati Boringhieri, Torino 1988.
- ²⁹ S. Besoli, *La rappresentazione ed il suo oggetto: dalla psicologia descrittiva alla metafisica*, Introd. a K. Twardowski, *Contenuto ed oggetto*, cit., p. 7.
- ³⁰ *Ibidem*.
- ³¹ T. Kotarbiński, *Styl pracy Kazimierza Twardowskiego* (1958), in Id., *Sprawność i błąd*, PWN, Warszawa, 1970, p. 26.
- ³² Cfr. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985 (trad. ingl. *Logic and Philosophy...* cit.).
- ³³ Gli atti sono stati pubblicati in R. Poli (a cura di), *Kazimierz Ajdukiewicz: lingua e linguaggi*, Centro Studi per la Fil. Mitteleuropea, Trento 1991.
- ³⁴ Lejewski, C., *Ricordando Stanisław Leśniewski*, Centro Studi per la Filos. Mitteleuropea Trento 1989.
- ³⁵ Cfr. A. Tarski, *Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati*, Vita e Pensiero, Milano 1963; *La concezione semantica della verità e i fondamenti della semantica*, in AA. VV., *Semantica e filosofia del linguaggio*, a cura di L. Linsky, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 27-45; *Verità e*

dimostrazione, «Le Scienze», 80 (1973), (rist. in AA. VV., *Verità e dimostrazione. Questioni di matematica*, Letture da «Le Scienze», Le Scienze ed., Milano 1978, pp. 70-9); *La fondazione della semantica scientifica*, in A. Bonomi (a cura di), *op. cit.*, pp. 425-432; *Il concetto di verità*, in AA. VV., *Grande antologia filosofica*, diretta da M.F. Sciacca, Marzorati, Milano 1978, pp. 440-54; (con J. Łukasiewicz), *Ricerche sul calcolo proposizionale*, in E. Casari (a cura di), *Dalla logica alla metalogica. Scritti fondamentali di logica matematica*, Sansoni, Firenze 1979, pp. 223-40; *Su alcuni concetti fondamentali della matematica*, in *op. cit.*, pp. 215-22; *Introduzione alla logica e alla metodologia delle scienze deduttive*, Bompiani, Milano 1978.

³⁶ J. Łukasiewicz, *Sulla logica trivalente*, in E. Casari (a cura di), *Dalla logica alla metalogica*, cit. pp. 213-4; *Osservazioni filosofiche sui sistemi polivalenti della logica proposizionale*, in *op. cit.*, pp. 241-64; (con A. Tarski), *Ricerche sul calcolo proposizionale*, in *op. cit.*, pp. 223-40.

³⁷ J. Łukasiewicz - C. Negro, *La sillogistica di Aristotele*, Morcelliana, Brescia 1957.

³⁸ J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Clarendon Press, Oxford 1951.

³⁹ Cfr. per tale aspetto del pensiero di Łukasiewicz F. Coniglione, *Filosofia e scienza in Jan Łukasiewicz*, «Epistemologia», vol. 17, n. 1, pp. 73-100.

⁴⁰ A. Schiaparelli, *Aspetti della critica di Jan Łukasiewicz al principio aristotelico di non contraddizione*, «Elenchos», 1, pp. 43-77.

⁴¹ L. Fleck, *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*, Il Mulino, Bologna 1987; P. Rossi, *Ludwik Fleck e una rivoluzione immaginaria*, Introduzione a L. Fleck, *op. cit.*, pp. 9-42.

⁴² W. Tatarkiewicz, *Storia dell'estetica*, Einaudi, Torino 1979-1980. Tra gli articoli più importanti pubblicati cfr. *Due concetti di forma e due concetti di contenuto*, «Riv. di Filosofia», LII, 1 (1961), pp. 3-13; *La classificazione della arti nell'antichità*, «Riv. di Estetica», VI, 1 (1961), pp. 21-38; *L'arte è un linguaggio? Ricerca su tre termini ambigui*, «Riv. di Estetica», XIV, 3 (1969), pp. 321-35; *Due concetti di bello*, «Riv. di Estetica», 5 (1980), pp. 1-9.

⁴³ Rispettivamente, Guida, Napoli 1985 e Aesthetica, Palermo 1993.

⁴⁴ M. Rzepińska, *Tatarkiewicz e l'estetica*, «Riv. di Estetica» (1970), 2, pp. 245-53; K. Jaworska, *Il presupposto pluralistico dell'opera di Tatarkiewicz*, «Filosofia», 3 (1982), pp. 345-358; Ead., *L'estetica di Tatarkiewicz*, «Atti della Accademia delle Scienze di Torino», vol. 116, I-II (1982), pp. 45-100.

⁴⁵ L. Nowak, *La scienza come idealizzazione. I fondamenti della metodologia marxiana*, Il Mulino, Bologna 1977.

⁴⁶ Cfr. le conclusioni di F. Coniglione, *La scienza impossibile. Dal popperismo alla critica del razionalismo*, Il Mulino, Bologna 1978.

⁴⁷ Cfr. F. Coniglione, *Da Treviri a Poznań. Leszek Nowak e il marxismo come scienza rigorosa*, «Laboratorio», 10/11 (1983), pp. 20-86.

⁴⁸ L. Nowak, *Oltre Marx. Per un materialismo storico non-marxiano*, a cura di F. Coniglione, Armando, Roma 1989.

⁴⁹ Cfr. R. Poli, *Astrazione e idealizzazione*, «Verifiche», 3 (1987), pp. 189-207; G. Piazza, *Leggi ideali ed evidenza empirica nell'economia politica di Marx*, «Terzo Mondo», 29/30 (1987), pp. 43-49; F. Coniglione, *Realtà ed astrazione. Scuola polacca e filosofia post-positivistica*, CUECM, Catania 1990, R. Poli, *Ontologia formale*, Marietti, Genova 1992, specie il cap. 4.

⁵⁰ A. Schaff, *La teoria della verità nel materialismo e nell'idealismo*, Feltrinelli, Milano 1959; *La filosofia dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma 1963; *Introduzione alla semantica*, Editori Riuniti, Roma 1965; *Il marxismo e la persona umana*, Feltrinelli, Milano 1966; *Filosofia del linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1969; *Linguaggio e conoscenza*, Editori Riuniti, Roma 1973; (con L. Séve), *Marxismo e umanesimo. Per un'analisi semantica delle 'Tesi su Feuerbach' di K. Marx*, Dedalo, Bari 1975; *Marxismo, strutturalismo e metodo della scienza*, Feltrinelli, Milano 1976; *Teoria della*

conoscenza, logica e semantica. *Saggi filosofici / 1*, Dedalo, Bari 1977; *Storia e verità*, Editori Riuniti, Roma 1977; *Che cosa significa essere marxisti. Saggi filosofici / 2*, Dedalo, Bari 1978; *La questione dell'umanesimo marxista. Saggi filosofici / 3*, Dedalo, Bari 1978; *L'alienazione come fenomeno sociale*, Ed. Riuniti, Roma 1979; *Gli stereotipi e l'agire umano*, Adriatica, Bari 1982; *Il prossimo duemila. Rapporto al Club di Roma sulle conseguenze sociali della seconda rivoluzione industriale*, Editori Riuniti, Roma 1985; *Il movimento comunista al bivio*, SugarCo, Milano 1988; Schaff, A.- Friedrichs, G. (a cura di), *La rivoluzione elettronica: per il meglio e per il peggio. Rapporto al Club di Roma*, Mondadori, Milano 1992.

⁵¹ Cfr. F. Coniglione, *Scientific Philosophy and Marxism in Poland*, cit.

⁵² Cfr. su ciò R. Mancini, *L'umanesimo inattuale. Rassegna della critica marxista italiana sull'opera di Adam Schaff*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata», 1982, pp. 441-82.

⁵³ Cfr. K. Ajdukiewicz, *Zmiana i sprzeczność*, in «Myśl Współczesna», VIII, 8-9 (1948). Cfr. su ciò F. Coniglione, *Ajdukiewicz contro Schaff* in R. Poli (a cura di), *Kazimierz Ajdukiewicz: lingua e linguaggi*, cit., pp. 61-90.

⁵⁴ Cfr. A. Zanardo, *Il giovane Marx e il marxismo contemporaneo*, «Studi storici», 4 (1962), pp. 667 ss.; P. Rossi, *Su „morale e società”*, «Rivista di Filosofia», 4, 1966, p. 475.

⁵⁵ Cfr. A. Ponzio, *Persona umana, linguaggio e conoscenza in A. Schaff*, Dedalo, Bari 1974, p. 65. E' questa l'unica monografia su Schaff esistente.

⁵⁶ Altri notevoli contributi sul pensiero di Schaff sono: A. Martini, *Una polemica polacca (L. Kolakowski e A. Schaff)*, «Rivista di filosofia», LIV, 2 (1963) pp. 209-18; V. Fagone, *Umanesimo e materialismo*, «Civiltà cattolica», 2 (1967), pp. 111-126; G. Gismondi, *Evoluzione e istanze positive nell'umanesimo marxista*, Rovigo 1969; A. Melucci, *La filosofia dell'uomo dia A. Schaff*, in «Contributi dell'Istituto di Filosofia», I (1969), Milano, pp. 297-319; A. Ponzio, *Dimensioni semantico-pragmatiche e classi sociali*, «Aut Aut», 119/129 (1970) pp. 85-99 (nonché tutte le introduzioni dallo stesso autore fatte ai vari volumi editi di Schaff); R. Mancini, *Persona e società nella filosofia marxista: la proposta di Adam Schaff*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata», 14 (1982), pp. 257-94.

⁵⁷ L. Kolakowski, *La filosofia del positivismo*, Laterza, Bari 1974.

⁵⁸ I. Mancini, *La filosofia della religione secondo Leszek Kolakowski*, «Humanitas», 40 n. 2 (1985), pp. 165-86. L'opera di Kolakowski discussa è *Le religioni. Su Dio, il Demonio, il Male e altri problemi della cosiddetta filosofia della religione*, SugarCo, Milano 1983.

⁵⁹ I. Mancini, *op. cit.*, p. 181.

⁶⁰ Sono pubblicate rispettivamente nei voll. 4 e 5, Einaudi, Torino 1978.

⁶¹ Diamo qui un elenco delle altre opere di Kolakowski pubblicate in volume: *Che cosa non è il socialismo*, La Fiaccola, Ragusa 1968; *Senso e non senso della tradizione cristiana*, Cittadella, Assisi 1975; *La ricerca della certezza*, Laterza, Bari 1978; *Il marxismo e oltre. Responsabilità e storia*, Lerici, Cosenza 1979; *Marxismo. Utopia e antiutopia*, Feltrinelli, Milano 1981; *Lo spirito rivoluzionario*, SugarCo, Milano 1982; *Elogio dell'incertezza*, Vita e Pensiero, Milano 1982; *La chiave del cielo. Conversazioni con il diavolo*, Queriniana, Brescia 1982; *Elogio dell'incoerenza*, Vita e Pensiero, Milano 1990; *Orror metafisico*, Il Mulino, Bologna 1990; *Presenza del mito*, Il Mulino, Bologna 1992. I saggi più significativi sul suo pensiero sono i seguenti: A. Melucci, *Leszek Kolakowski: un marxismo spregiudicato?*, «Riv. di Filos. Neoscol.», 59 (1967), pp. 609-25; G.D. Neri, *L. Kolakowski e lo spirito del 1956*, in AA. VV., *Il marxismo dissidente nelle democrazie popolari*, Fond. Clementina Calzari Trabeschi, Brescia 1978, pp. 141-158; G. Moio, *Misticismo. Antimisticismo: una categoria storiografica (Da Bermond a Knox a Kolakowski)*, «Teologia», IV, 2 (1979), pp. 187-210; M. Malmesi, *Il diavolo: figura della modernità in L. Kolakowski*, «Riv. di teol. morale», 1994, pp. 601-10.

⁶² R. Ingarden, *Fenomenologia dell'opera letteraria*, a cura di G. Scaramuzza, Silva, Milano 1968; *Sulla responsabilità*, CSEO Biblioteca, Bologna 1982; *L'opera musicale e il problema della sua identità*, Flaccovio, Palermo 1989.

⁶³ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Kraków 1947-8 (PWN, Warszawa 1987, 3 voll.).

⁶⁴ Cfr. L. Stróżewski, *Gli studi di estetica di Roman Ingarden*, «Rivista di Estetica», VIII, 1963, pp. 131-42; E. Oberti, *Estetica e ulteriorità metafisica nel pensiero di Roman Ingarden*, «Rivista di Estetica», IX (1964), pp. 401-26; G. Scaramuzza, *Osservazioni su 'Das literarische Kunstwerke' di Roman Ingarden*, in AA. VV., *Saggi e ricerche*, Padova 1970; B. Dziemidok, *La teoria di Roman Ingarden sul valore dell'opera d'arte alla luce dell'estetica marxista*, «Boll. di St. della Filos. dell'Univ. di Lecce», IV (1976), pp. 59-70; E. Baccarini, *Fenomenologia e ontologia dell'oggetto*, in AA. VV., *Vetera novis augere*. Studi in onore di C. Giacon per il XXV Convegno ass. univ. del movimento di Gallarate, La Goliardica, Roma (1982), pp. 491-504; E. Caserta, *René Wellek su quattro critici: Croce, Valéry, Lukács, Ingarden*, «Riv. di Studi Crociani», 1983, pp. 63-71; G. Scaramuzza, *Il tempo della letteratura: Roman Ingarden*, in F. Papi (a cura di), *Il tempo dell'arte* [Materiali filosofici, n. 11], Angeli, Milano 1984, pp. 40-59; M. Serretti, *Conoscenza di sé e trascendenza. Introduzione alla filosofia dell'uomo attraverso Husserl, Scheler, Ingarden, Wojtyła*, CSEO Biblioteca, Bologna 1984, pp. 208.

⁶⁵ Cfr. S. I. Witkiewicz, *Addio all'autunno*, Mondadori, Milano 1969 e *Insaziabilità*, a cura di A. M. Raffo, De Donato, Bari 1970.

⁶⁶ G. Tomassucci, *La fortuna di S. I. Witkiewicz in Italia (Riflessioni in margine a una bibliografia ragionata)*, in P. Marchesani (a cura di), *La letteratura polacca contemporanea in Italia. Itinerari di una presenza*, La Fenice ed., Roma 1994, pp. 137-170. In questo saggio è contenuta una bibliografia italiana completa delle traduzioni di Witkiewicz e degli interventi sul suo pensiero.

⁶⁷ Ivi, p. 141.

⁶⁸ Ivi, p. 142.

⁶⁹ S. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*, Warszawa 1935.

⁷⁰ Id., *Pisma filozoficzne i estetyczne*, PWN, Warszawa 1974-1978, 4 voll.

⁷¹ Si veda la dura recensione critica scritta da T. Kotarbiński su «Przegląd Filozoficzny», 2, 1936, ora in *Wybór pism*, PWN, Warszawa 1957, vol. II, pp. 858-879, nella quale a colpire negativamente il recensore è appunto l'oscurità dello stile, la sua imprecisione, le contraddizioni interne e la vaghezza semantica dei termini impiegati.

⁷² C. Miłosz, *Stanisław Ignacy Witkiewicz*, «Settanta», 14-15 (1971), pp. 63-8.

⁷³ A. Barsi, *S. I. Witkiewicz: 'Forma Pura' e 'malintesi' in arte*, «Parol», 6 (1990), pp. 38-59.

⁷⁴ Ha colmato in parte tale lacuna E. Nieznański, *Polonia*, in E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligers-Dorffer (edd.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, vol. II, *Ritorno all'eredità scolastica*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 900-921.

⁷⁵ J. Piątek, *Persona ed amore nel pensiero filosofico di Karol Wojtyła*, Roma 1978.

⁷⁶ R. Buttiglione, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1982.

⁷⁷ Quasi tutte le opere filosofiche di Wojtyła sono state tradotte in italiano, a volte con non eccessiva cura filologica: *La fede secondo San Giovanni della Croce*, Pontif. Un. S. Tommaso/Herder, Roma 1979; *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982; *I fondamenti dell'ordine etico*, CSEO Biblioteca, Bologna 1981; *Perché l'uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia*, Leonardo, Milano 1995. Una bibliografia completa delle opere di Wojtyła è contenuta in W. Gramatowski e Z. Wilnińska, *Karol Wojtyła w świetle publikacji. Karol Wojtyła negli scritti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980 (ed. bilingue).

⁷⁸ Si veda ad es. lo spazio dedicatogli da un conoscitore della filosofia cattolica polacca quale E. Nieznański, in *op. cit.*, che riporta a più giuste proporzioni il suo pensiero nel contesto

e in relazione alle altre notevoli figure di filosofi che non hanno goduto di altrettanta fortuna.

⁷⁹ J. Tischner, *Il pensiero e i valori*, CSEO Biblioteca, Bologna 1980; *Etica della solidarietà*, CSEO Biblioteca, Bologna 1981; *La svolta storica. Cristiani e marxisti in Polonia*, CSEO Biblioteca, Bologna 1981; *Etica del lavoro*, CSEO Biblioteca, Bologna 1982; *I metodi del pensare umano*, CSEO Biblioteca, Bologna 1982; *Il libro del pellegrino sulle vie dolorose della storia*, CSEO Biblioteca, Bologna 1982.

⁸⁰ Cfr. S. Grygiel, *L'uomo visto dalla Vistola*, CSEO Biblioteca, Bologna 1978.

⁸¹ J. Kalinowski, *Introduzione alla logica giuridica*, a cura di M. Corsale, Giuffrè, Milano 1971; *Disputa sulla scienza normativa. Un contributo alla teoria della scienza*, a cura di G. Ferrari, Cedam, Padova 1982; *L'impossibile e la metafisica*, a cura di G.F. Ferrari, Marietti, Genova 1991.

⁸² R. Bozzi, *La fondazione metafisica del diritto in Georges Kalinowski*, Jovene, Napoli 1981; *La logica deontica di Georges Kalinowski*, Jovene, Napoli 1984.

⁸³ G.M. Azzoni, *Validità semantica in deontica*, «Riv. int. filos. dir.», 1992, pp. 166-77; S. Cotta, *Jerzy Wróblewski: in memoriam*, ivi, pp. 161-5; G. Incorvati, *L'ultimo Wróblewski: il gioco dei problemi e dei modelli nella metateoria del diritto*, ivi, pp. 276-93; K. Opalek, *Jerzy Wróblewski in Cracow (1945-1951)*, ivi, pp. 338-43; K. Opalek, *Philosophical-methodological Considerations of Jerzy Wróblewski. Their Roots and Traits*, ivi, pp. 321-37.

⁸⁴ J. Wróblewski, *Poland a bibliography*, Giuffrè, Milano 1987, e Id., *La teoria del diritto in Polonia*, ivi, pp. 31-44.

LUCA BERNARDINI
Università „La Sapienza”, Roma

Ricorrenze storico-culturali nei „Quasi-pamiętniki” polacchi: 1956-1989

A mo' di epigrafe un omaggio dovuto, ma non soltanto di circostanza, al laureato del premio Nobel di quest'anno:

*Jeszcze
W zaplombowanych wagonach
jadą krajem imiona,
a dokąd tak jechać będą,
a czy kiedy wysiedą,
nie pytajcie, nie powiem, nie wiem.*

L'interesse per una „letteratura del fatto” – che ha volentieri rinunciato alla *fabula* per una „narrazione personale” del sé e sul sé – in Polonia non accenna a diminuire, né da parte degli scrittori, né da parte del pubblico, né da parte degli studiosi del fenomeno¹. Il mercato delle lettere ha conosciuto una vera e propria „invasione dell'autentico” in cui lo scrittore affida al diario, alle memorie o all'intervista il suo progetto comunicativo. Da un punto di vista teorico, il fenomeno si è prestato e si presta a complesse disamine di suddivisioni genologiche, alla teorizzazione della nascita di un genere o „semi-genere”, a discussioni sulla crisi della narrativa più o meno tradizionale².

Limitare l'ambito di indagine a un determinato (ancorché non troppo definito) contesto di genere e di tempo può servire a uscire dalla genericità delle discussioni teoriche e a indirizzare l'analisi verso concrete occorrenze storico-letterarie. Il *corpus* delle opere qui prese in esame abbraccia quei testi memorialistici situati sul confine genologico fra la concessione alla *fiction*, l'intento pubblicistico e la funzione catartica propria dell'autobiografismo „classico”, che Andrzej Żieniewicz ha definito „quasi-pamiętniki”³. Da un punto di vista cronologico sono state prese in esame opere composte a cavallo fra il „disgelo” del 1956 e la „svolta” del 1989.

La chiave di indagine proposta è contenuta nel concetto di „valore sintomatico” della letteratura: la relazione semantica oggettiva che intercorre fra la realtà rappresentata all'interno del testo e la realtà „extratestuale” non coinvolge soltanto i contenuti esplicitamente racchiusi nell'opera letteraria, ma anche tutto ciò di cui l'opera è un segnale riflesso. Dal punto di vista dell'indagine storiografica, un'analisi „sintomatica”

dell'opera letteraria concerne *co się w danej epoce mówiło i jak się mówiło*, ovvero tanto quello che in una certa epoca è stato „detto”, quanto – e soprattutto – come⁴. La lettura di *Rodzinna Europa e Rok myśliwego* di Czesław Miłosz, *Mój Wiek* di Aleksander Wat, *Pamiętnik z Powstania Warszawskiego* di Miron Białoszewski, *Dziennik 1954* di Leopold Tyrmand, *Literaci* di Jerzy Putrament, *Dzienniki i wspomnienia* di Mieczysław Jastrun, *Kalendarz i klepsydra*, *Wschody i zachody księżyca*, *Nowy Świat i okolice* di Tadeusz Konwicki, *Pamiętnik moich książek* di Roman Bratny, *Tyle balasu o nic?*, di Tadeusz Drewnowski, *Przygotowanie do wieczoru autorskiego* di Tadeusz Różewicz, *Literatura e Powrót do kraju* di Wiktor Woroszyński, *Rogaty warszawiak e Krakowskie Przedmieście pełne deserów* di Adolf Rudnicki, *Wspomnienia warszawskie* di Antoni Słonimski, *Miesiące* di K. Brandys presenta spunti di interesse non tanto e non solo per la massa di informazioni fornite „in positivo” (spesso persino ridondanti, in testi dettati da un intento comunicativo non sempre emancipato dalla grafomania), ma anche – e verrebbe da dire „soprattutto”- per ciò che non dicono, per ciò che nascondono e riescono a trasmettere attraverso la segnalazione di un'assenza.

• • •

Il problema va affrontato a partire dalle origini. Il risveglio dal *powszechny amok* dello stalinismo, per gli scrittori polacchi consistè nella presa di coscienza del carattere aleatorio e menzognero di quella realtà che loro stessi, negli anni fra il congresso di Stettino e l'ottobre del 1956 non si erano limitati a ritrarre, ma che avevano consapevolmente contribuito a costruire. L'attività letteraria, nella sua stessa essenza di strumento pedagogico, aveva finito col configurarsi come *baśniopisarstwo* (la definizione è di Wilhelm Mach), mentre il „distacco epico” della narrativa sociale in chiave di realismo socialista aveva permesso ad anonimi millantatori di un'infallibile conoscenza della realtà contemporanea di aspirare al titolo di „ingegneri di anime”⁵. La *fabula* aveva finito con l'auto-denunciarsi come attuazione letteraria dell'ideologia dominante, finalizzata alla riduzione della complessità e della contraddittorietà dell'esistente in schemi tanto rigidi quanto semplicistici. Dopo l'„Ottobre” fu chiaro che la sopravvivenza di un residuo di attendibilità sarebbe stata garantita allo scrittore qualora la sua testimonianza letteraria avesse presentato il crisma di una confessione sul ruolo giocato nell'ambito della realtà rappresentata. L'alternativa al brutale semplicismo del realismo socialista, e al carattere intrinsecamente spersonalizzato della sua narrazione, sarebbe consistita in una riproduzione del caos dell'esistente, della cui veridicità si sarebbe reso garante l'autore impegnando direttamente il proprio nome. La prosa levigata e uniforme del „grande realismo” era divenuta ideologicamente sospetta:

Jestem namawiany do powrotu do epiki, czy ja ją umiałem pisać? Bo kiedyś mnie spierały chęci, żeby przymierzać się do prozy jak sto lat temu: solidnej, godnej, uczącej i bawiącej zarazem. Wyszła z tego Władza,

è l'ammissione di Konwicki⁶. I „quasi-pamiętniki” nascono dal rifiuto di una *fabula* basata sulla *fiction*, e dalla volontà di stabilire un collegamento fra il principio della referenzialità dei fatti – tipico della biografia o dello schizzo storico – con quello della

riflessività sul loro significato, specifico del saggio. Dal punto di vista strutturale i „quasi-pamiętniki” si caratterizzano per un'„atomizzazione” della narrazione che impedisce all'autore di ricostruire la propria biografia in base a un ordine cronologico lineare, dal momento che lo scrittore è consapevole di quanto ideologicamente tendenzioso sarebbe cercare di ricomporre i frammenti della propria esistenza nel quadro ordinato di un'esposizione letteraria convenzionale. In un'epoca in cui sono scomparse senza lasciar traccia situazioni, atmosfere, città, persone e persino interi paesi, la realtà oppone una dura resistenza a qualsiasi tentativo di riproduzione operato attraverso un romanzo inteso come „specchio sulla strada”:

zamiast szukać prawdy o epoce w mnóstwie niby realistycznych powieści, które nas odpychają, nie wiem czemu, jakimś swoim fałszem, jesteśmy skazani na przypowieść, na estrakt, na metonimię, albo po prostu odwracamy się od tzw. literatury i sztuki, woląc polegać na zbiorach dokumentów i pamiętników⁷.

C'è chi si è divertito a elencare gli avvenimenti storico-politici attraverso i quali si sarebbe dipanata la biografia di un ipotetico intellettuale polacco „archetipico” vissuto e operante fra la fine degli anni '20 e quella degli anni '70. L'elenco è tanto lungo che „rodzi się poważne podejrzenie, że właściwie nie można do końca zrównoważyć biogramu kogoś, kto pochodzi z okolic rocznika 1910, czy nawet 1920. Przeżyć było za dużo, komplikacji zbyt wiele⁸”: la crisi del '26, lo spostamento a destra della *sanacja*, l'antisemitismo degli anni '30, Bereza e le repressioni anticomuniste e contro le minoranze nazionali, la tragedia del KPP, la disfatta del '39, l'occupazione tedesca, i *lager*, il dramma del *powstanie*, la guerra civile, la distruzione dell'A. K., la riunificazione dei partiti della sinistra (1948–49), lo stalinismo, lo „schematismo culturale”, il „disgelo” e l'„Ottobre” la *mała stabilizacja* di Gomułka, il ritorno dell'antisemitismo, il „Marzo” del '68, i tragici avvenimenti del 1970, il fallimento delle riforme economiche nel 1976, l'„Agosto” del 1980, la „wojna Jaruzelska”, la „tavola rotonda”... I „miti stabilizzanti” di una generazione che si riconosca in questo „biogramma” sono stati rovesciati così spesso da mettere in crisi la sua stessa capacità di percepire la realtà. Per Miłosz, lo sfondo del continuo decadere e soccombere di stati, sistemi politici e civiltà, su cui si proietta la biografia degli individui appartenenti alla sua generazione, non può non riflettersi in una vera e propria „ossessione del mutismo”, i cui esiti comunicativi possono essere l'aneddoto o la metafora, ma in nessun caso una narrazione biografica lineare⁹. A un'analoga conclusione sembra essere giunto Miron Białoszewski, quando spiega il ritardo col quale ha finito col descrivere gli avvenimenti di cui era stato testimone:

Przez dwadzieścia lat nie mogłem o tym pisać. Chociaż tak chciałem. I gadałem. O powstaniu. Tylu ludziom. Różnym. Po ileś razy. I ciągle myślałem, że mam to powstanie opisać, ale jakoś przecież o p i s a ć. A nie wiedziałem przecież, że właśnie te gadania przez dwadzieścia lat – bo gadam o tym przez dwadzieścia lat – bo to jest największe przeżycie mojego życia, takie zamknięte – że właśnie te gadania, ten to sposób nadaje się jako jedyny do opisanie powstania¹⁰.

Il *gadanie* si è rivelato per Białoszewski l'unica via di uscita dall'*obsesja niemoty* di cui parla Miłosz. D'altra parte, il „distacco epico” insito in una scelta narrativa tradizionale di stampo „realistico”, in cui il narratore onnisciente si fosse posto al di sopra del piano dei personaggi, avrebbe significato di necessità una connotazione stilistica in chiave epica o satirica, entrambe inaccettabili da un punto di vista etico. Altrettanto inaccettabile infatti sarebbe stato celebrare il discutibile *epos* del *poświęcanie dzieci* cui sembrava rifarsi la mentalità politica che aveva sottinteso il *powstanie*¹¹, o la satira ingenerosa e sostanzialmente vile con cui Putrament, per fare un esempio, aveva messo alla berlina in *Wrzesień* (1952) le scelte di una generazione decisa a rimanere fedele ai propri ideali. D'altra parte, il fine ultimo – lirico – della narrazione di Białoszewski non consiste nell'espressione di un giudizio politico, quanto nella resa dell'esperienza dello scontro fra le ragioni del vivere quotidiano e quelle della storia. Scontro dall'esito tanto tragico quanto scontato, ma proprio per questo lo scrittore si rifiuta di fornire – attraverso la letteratura – un alibi a chi crede (o finge di credere) che la nobiltà dei fini delle azioni intraprese possa giustificare le sofferenze che infliggeranno all'umanità. Sul finire del *powstanie*, la radio annuncia che Mikołajczyk si recherà a Mosca per cercare di convincere Stalin a portare aiuto agli insorti:

*Niecierpliwilem się, że nie od razu wsiada w ten samolot. Że się najpierw wybiera. Że pewnie będzie się długo ubierał. O Boże! Co za naiwność! I po co to wszystko, żeby i tak z tego nic nie wyszło?*¹²

Il *premier* si attarda per mettersi il cappotto, e così facendo provoca la distruzione di altre case di Varsavia e la morte di altri cittadini: è davvero difficile immaginare un modo più efficacemente lirico di esprimere la tragica inconciliabilità fra le feroci esigenze della politica e le ragioni del vivere quotidiano.

Białoszewski è ricorso al „lessico familiare”, alla lingua parlata, coi suoi anacoluti, ellissi, metonimie, per ritrovare un linguaggio ideologicamente demistificato che gli permettesse di superare l'„ossessione del mutismo”. Analoghi procedimenti stilistici si rinvencono in altri „*quasi*-pamiętniki”. In Konwicki è possibile riscontrare momenti di balbettio inarticolato, vera e propria afasia: „Jak piszę. Po co piszę. Dla kogo piszę... Brz. Wwrr. Hy, hy, hy. Brzdęk. Pstryk. Kwak mak...”¹³. In *Literatura* di Woroszyński ha luogo una disgregazione del tessuto connettivo del discorso: la punteggiatura per intere pagine è ridotta alle sole virgole, i legami fra le proposizioni all'interno del periodo sono assicurati più dalla logica della narrazione che dalla sintassi. In Wat, il „modo letterario” della narrazione, così suscettibile di tendenziosità ideologica, è stato sostituito dalla conversazione registrata, eppure in *Mój wiek* l'„ossessione del mutismo” è rimasta intatta. Wat ha spesso dimostrato di non essere in grado o di non voler completare anche una sola, singola frase, a causa della convinzione che per chiarire il significato di uno specifico aspetto della propria esistenza occorra aver presenti anche tutti gli altri. In Wat avvertiamo una sensibilità morbosa per il problema della reticenza: qualunque omissione o silenzio finirebbe per vanificare il significato della testimonianza prodotta attraverso la rievocazione della propria biografia, ma il tentativo di chiarire *contemporaneamente* tutti gli aspetti della propria esistenza non può avere altro esito che l'impotenza a esprimersi.

Ovviamente, gli estensori dei „*quasi-pamiętniki*” vogliono sottrarsi – oltre che alle mistificazioni connesse alla „letteratura del distacco oggettivo” – anche alla corruzione cui è sottoposto il linguaggio in società dai tratti totalitari. Gli scrittori polacchi avvertivano la responsabilità morale derivante dall'aver contribuito negli anni dello stalinismo a far sì che il linguaggio perdesse ogni funzione denotativa. L'ossessione per la completezza dell'enunciato espressa da Wat scaturisce dalla convinzione che effimere e parziali siano per loro stessa definizione le menzogne, essendo tendenza naturale e stabile della lingua quella a esprimere la verità¹⁴. All'interno di una società totalitaria gli strumenti linguistici per mettere a nudo le menzogne sono però stati confiscati una volta per sempre, sottratti all'individuo, „nazionalizzati”, cosicché „*każde słowo mogło znaczyć każdą rzecz, wedle widzimisię uzurpatora wszystkich słów, znaczeń i dusz.*”¹⁵ Lo snaturamento del linguaggio era avvenuto non imponendo alle parole un „anti-senso” rispetto a quello tradizionale, ma subordinando quest'ultimo a un senso „trascendente”, cosicché era stato possibile che per milioni di persone la parola „libertà” avesse continuato a conservare la consueta carica semantica ed emotiva, pur significando nella realtà quotidiana nient'altro che oppressione e schiavitù. Per Wat gli scrittori non si erano limitati a eseguire un programma politico di „alienazione semantica” del linguaggio, ma se ne erano resi precursori attraverso la negazione „avanguardistica” della sua funzione denotativa. Il „nichilismo linguistico” di stampo marinettiano avrebbe finito col far perdere alla parola la sua funzione di strumento di comunicazione sociale, provocando un indebolimento del senso di realtà e il progressivo venir meno della memoria storica collettiva, che può sopravvivere soltanto all'interno di una cornice linguistica stabilizzata. La „scoperta” effettuata da Wat nelle carceri sovietiche a proposito della responsabilità dello scrittore verso la parola è una scoperta del nuovo grado qualitativo di questa responsabilità: non tanto verso il significato della parola, quanto verso la sua importanza. Non è difficile trovare un'eco delle affermazioni di Wat nelle parole di Jastrun, per il quale l'autorità di uno scrittore alla nostra epoca dipende al massimo grado dalla sua posizione morale, o in quelle di Zawieyski, convinto che „*nigdy może sztuka tak bardzo się nie utożsamiała z moralnością jak w naszych czasach.*”¹⁶ Entrambe le posizioni sono riassunte in un'affermazione di Tyrmand, che nel 1954 sosteneva che „*obowiązuje dziś w komunizmie jedno przykazanie, wcale nie równorzędne z pozostałymi dziewięcioma i brzmi: nie kłamać! Nie będziesz kłamał, bo od tego zależy ty i inni ludzie!*”¹⁷

A Jastrun va il merito di aver spiegato con la massima chiarezza un altro aspetto della natura morale della scelta del silenzio. Se il compito dell'arte è di rendere possibile una completa espressione della verità – che in nessun caso può essere „temperata” o resa „più sopportabile” – qualora si sia deciso di rifiutare all'arte una funzione di „desensibilizzazione del reale”, può capitare che l'unica possibilità di esprimere una „verità insopportabile” sia il silenzio. Si tratta di una forma di pietà, di quella stessa pietà inesprimibile a parole provata da Miłosz di fronte alle rovine di Varsavia dopo l'insurrezione:

I być może, gdyby mi dano sposób, wysadziłbym ten kraj w powietrze, żeby matki nie oplakiwały już zabitych na barykadach siedemnastoletnich synów i

*córek, żeby trawa nie rosła na popiołach Trebłinki, Majdanka i Oświęcimia, żeby na koszmarnych, zdeptanych widmach Przedmieścia nie rozlegał się dźwięk ustnej harmonijki pod karłowatą sosną. Bo jest gatunek litości, którego nie można udźwignąć i wtedy wysadza się jej przedmiot przynajmniej subiektywnie, tj. owłada nami jedno jedyne pragnienie: żeby nie patrzeć.*¹⁸

„Afasia” (Konwicki), „balbettio” (Wat), „lessico familiare” (Białoszewski), „singhiozzo sintattico” (Woroszyński), sono gli strumenti coi quali gli autori hanno voluto esprimere il proprio rifiuto di „venire a patti col diavolo”, di stipulare contratti con la storia e le sue „necessità”, di ricomporre i dispersi frammenti della propria biografia in una letterarietà calligrafica, di sottostare alle mistificazioni della „narrazione oggettiva”, del „distacco epico”, della „neo-lingua”. Ed è un rifiuto non meschinamente ideologico, ma più alto ed etico, dettato dalla consapevolezza del rispetto dovuto alla verità anche quando questa è „irrapresentabile” o „insopportabile” (Jastrun, Miłosz). Ora, se riteniamo che ogni opera letteraria possa costituire una fonte di „verità essenziali” attinenti a una certa epoca, tanto di più può essere considerata tale in relazione alla sua funzione „sintomatica”, ovvero non soltanto in base alle informazioni contenute in modo esplicito, ma a tutto ciò di cui l’opera stessa costituisce un indizio, un segnale, un riflesso. I „quasi-pamiętniki” abbondano di reticenze, lacune, omissioni relative agli aspetti più delicati della biografia degli autori, la loro partecipazione alla guerra civile del 1945–48, l’adesione all’estetica żdanoviana, il coinvolgimento nella macchina della propaganda stalinista ecc. Al di là dell’aleatorietà dei contenuti quindi, „afasia”, „balbettio”, „lessico familiare”, „singhiozzo sintattico” costituiscono un segnale della reazione della letteratura ai guasti e alle corruzioni provocate dal totalitarismo nella vita culturale della Polonia del dopoguerra; al contempo, sono essi stessi la testimonianza – profonda e sofferta – lasciata da chi scrive o narra a proposito del ruolo giocato negli avvenimenti descritti, testimonianza di cui la sincerità, non del tutto consapevole, non può essere inficiata da „amnesie” o frettolose autoassoluzioni.

...

Nei „quasi-pamiętniki” colpisce – dello sfondo su cui sono proiettate le vicende biografiche dello scrivente – il debole rilievo del paesaggio urbano rispetto alle descrizioni della natura. Il paesaggio dei *kresy*, coi suoi fiumi, le foreste, i campi di segale e gli *dwory*, gode di notevole autonomia immaginativa, non così quello cittadino, lontano dalla tridimensionalità. È stato notato come in nessuno dei libri di Konwicki il paesaggio urbano – si tratti di Varsavia o di Cracovia – riesca a mettere in moto l’immaginazione dell’autore¹⁹. Al contrario, le suggestioni derivanti dal mondo della natura danno luogo a un intensificarsi dell’attività dell’immaginazione fantastica, e alimentano il funzionamento dei meccanismi rievocativi della memoria:

I poczułem wtedy (...) różne dziwne zapachy, o których dawno zapomniałem. A były to wonie przemokniętych poziomek, zapachy rozgnieczonego igliwia i gorący odór siana (...) dopiero co skoszonej trawy, która zaczyna wiednąć i schnąć.

Słuchałem tych zapachów boleśnie zdziwiony, przypominały mi one nie wielkie i mało znaczące zdarzenia sprzed wielu lat, zdarzenia skromniutkie, nie warte zapamiętania, które jednak na zawsze pamiętam, które stanowią niezniszczalną ściółkę mojej pamięci. One karmiły i żywiły moją wyobraźnię, kiedy ją wysilałem w celach zarobkowych albo w ogóle bez celu.²⁰

Esiste una prima spiegazione apparente per questo fenomeno: pochissimi fra gli autori di „quasi-pamiętniki” sono nati in grandi città polacche, quasi tutti appartengono al mondo dei *kresy*: Konwicki ha confessato di sentirsi a Varsavia come un „forestiero in transito”, Miłosz ha insistito in *Rodzinna Europa* sul disprezzo trasmessogli dalla famiglia per tutto ciò che fosse „eticamente polacco”, Woroszyński è approdato nella Polonia „metropolitana” solamente a 19 anni. Eppure, la scarsa consistenza assunta dallo sfondo urbano traspare anche nelle memorie di chi in città è nato e cresciuto. Słonimski e Drewnowski hanno ipotizzato una parziale sopravvivenza dello spirito, dell'*humour* di Varsavia – così ben espresso nelle pagine del *Pamiętnik* di Białoszewski – fino alle fasi iniziali del *powstanie*, per poi scomparire definitivamente verso la fine del conflitto:

Podróżni, odwiedzający Warszawę po drugiej wojnie światowej, nie przypuszczają, że na tej samej przestrzeni stało kiedyś zupełnie inne miasto. Taka zmienność sprzeciwia się ich pojęciom o porządku rzeczy. Wielu z nas te nagłe transformacje, niepostrzeżenie dla nas samych, bardzo przerabiały wewnętrznie.²¹

Drewnowski e Słonimski si sono illusi di rinvenire le prove del fatto che la città fosse „rimasta se stessa” nel modo con cui Varsavia aveva affrontato gli avvenimenti del 1956, col suo orgoglio, il suo coraggio: si trattava di una continuità solo apparente, sotto la quale la città stava maturando caratteristiche spirituali fino ad allora latenti. Per Drewnowski, Varsavia – scomparsa spiritualmente nel 1939 e fisicamente nel 1944 – una volta „costruita” più che ricostruita, aveva finito col perdere la *nonchalance* che le era stata propria, sostituendola con la brutalità. Accade così che anche un varsaviano purosangue come Drewnowski, non soltanto i *kresowcy* Konwicki e Miłosz, abbia finito per sentirsi come uno „straniero in transito” nella città in cui era nato: *Nie tylko topograficznie Warszawa mi się wymknęła, również duchowo²²*. Sebbene Drewnowski ritenga che sul suo spaesamento non abbia influito tanto l'inurbamento di masse contadine e sottoproletarie, quanto „l'allentamento dei legami interni della città” avvenuto nel dopoguerra, il critico non ha avuto remore nel denunciare questa nuova massa di persone – di cui non sarebbe mai stato in grado di dire „che cosa facessero o che desiderassero” – come l'oscura e minacciosa protagonista degli avvenimenti del marzo del 1968.

La sensazione provata nei confronti di una città effettivamente scomparsa come Varsavia, è stata avvertita anche a riguardo dell'antica capitale culturale del paese. Kazimierz Brandys, rievocando la Cracovia del dopoguerra, l'ha descritta come „non vera a sufficienza”:

czułem zastępczość, wtórność w porównaniu z życiem, które istniało przed wrześniem 1939 [...] melancholijną półświadomość odpłynięcia czasu,

*zastąpienia jego dawnej, żywej materii przez kształty podobne, lecz mniej wypuczte i nieprzystające do oryginału. Nawet teatr Słowackiego wydawał mi się niby-teatrem, cieniem teatru, a kurtyna namiastką historycznej kurtyny.*²³

Per Brandys la guerra aveva distrutto in un'intera generazione la sua immagine della vita, sostituendo un mondo vivo e pittoresco con un fondale e pezzi di attrezzatura scenica, nuovi, ma pur sempre un surrogato di realtà. Per Białoszewski, la „morte spirituale” della Polonia d'anteguerra e della sua capitale avevano avuto luogo attraverso la demistificazione operata dalla guerra con le sue distruzioni, e soprattutto con la facilità con cui era stato travolto il castello di carte della statualità polacca. In questo senso si può dire che il *Pamiętnik z powstania Warszawskiego* anticipi agli anni del conflitto quella sensazione di aleatorietà, provvisorietà e mistificazione che per alcuni autori di „quasi-pamiętniki” sarà predominante nella percezione della realtà della „ricostruzione” politico-sociale del dopoguerra:

*Wisiaty z dziur po balkonach albo z niczego już po nich – gzymsy podstawkowe – konsole z blachy. Huśtały się. Brzęczały. Thukły. Cienkie, puste w środku, te, co się myślało, że to gzyms – mur-marmur. W ogóle – Warszawa zdradzała się ze wszystkich swoich sekretów. Już się zdradziła – nie ma co ukrywać. Już się sypnęła. Wkopała. I te sto lat wkopała. I te dwieście. I te trzysta. I te więcej. Wszystko się wydało. Od góry do dołu. Od Książąt Mazowieckich. Do nas. I z powrotem. Staś, Sobieski, Sasy, Wazy. Wazy, Sasy, Sobieski, Staś, Fukier. Sobieski, Marysienka, Sakramentki.*²⁴

Di fatto, non è soltanto la realtà urbana a suscitare negli estensori dei „quasi-pamiętniki” una sensazione di estraneamento, ma l'intero complesso delle istituzioni politiche e sociali della Polonia uscita dalla guerra. Miłosz ha paragonato la sorte del proprio paese a quella subita da Atlantide: „Podobnie Polska z lat między wojnami zatonięła. Zamiast niej pojawił się na mapach organizm o tej samej nazwie, ale w innych granicach [...]”²⁵. Per Miłosz, Konwicki, Putrament, le trasformazioni subite dall'entità statale polacca hanno significato la scomparsa del paese incantato della propria infanzia, di una terra resa magica non solo dai ricordi infantili, ma anche da leggende, superstizioni, credenze tipiche di una zona di confine e di incontro fra culture diverse. Una simile esperienza comune ha stabilito fra coloro che l'hanno vissuta una sorta di consapevole affinità spirituale. Konwicki afferma di aver letto *Rodzinną Europę* come la Bibbia, come il proprio certificato di nascita, e di essersi sentito pienamente autorizzato a trascrivere cinematograficamente *Dolina Issy* per aver vissuto all'interno dei paesaggi descritti da Miłosz²⁶. Alla ricerca dei luoghi in cui effettuare le riprese, Konwicki aveva dovuto rendersi conto della scomparsa – in una Polonia „sovietizzata” – di qualunque forma di *dwór* che gli avrebbe permesso di rievocare la propria infanzia. Gli stessi *dwory*, cioè, in cui per Drewnowski durante la guerra furono rinnovate le tradizioni dei *powstania narodowe*, come quello di Krubki, che nel 1939 aveva visto il passaggio della brigata del maggiore Hubal, nel disperato tentativo di portare aiuto a Varsavia assediata.

Konwicki ha lamentato – con parole che potremmo trovare in *Rodzinną Europę* – la scomparsa della *kraina mego dzieciństwa*, e la sua sostituzione con un altro

universo basato sulla „civiltà socialista, l'urbanistica sovietica e il canone estetico mongolo”²⁷. La Polonia e i *kresy* sembrano essere stati improvvisamente trasformati in vento e steppa dell'Asia, aver cessato di appartenere a un' „Europa familiare”. Miłosz in *Zdobycie władzy* aveva segnalato questo „cambio di prospettiva” ben prima di *Rodzinna Europa* o *Kalendarz i klepsydra*: nelle pagine iniziali del libro, il punto di vista da cui viene osservata Varsavia è quello dei margini della steppa, di un'immensa pianura che si estende fino alla tundra lappone, sui bordi della quale le truppe sovietiche si sono fermate a osservare lo spettacolo della città in fiamme²⁸.

Verrebbe da ritenere che – sulla base di simili premesse – gli autori dei „quasi-pamiętniki” abbiano dedicato gran parte della loro attenzione analitica nell'identificare le tracce della „sovietizzazione” della Polonia del dopoguerra, ma qui il lettore – perlomeno quello occidentale – va incontro a una sorpresa, trovando al massimo un accenno di Konwicki alle file ai negozi, l'ubriachezza diffusa, la disonestà e la corruzione, l'impoverirsi della lingua polacca, come a sintomi di un „sovietizzarsi” della vita culturale e sociale del paese. È lo stesso Konwicki, comunque, a precisare che cosa debba intendersi per „sovietizzazione”: „A dlaczego sklepy ciągle pozamykane? Chorzy? Przed wojną jakoś wszyscy byli zdrowi! Bo to już jest Rosja! Nic nie robić, od państwa coś wydudlić, a potem wyrwać się i upić się w rowie”.²⁹ Brandys nemmeno per un attimo ha pensato di tirare in ballo Lenin:

*Śnieg i wódka... Dodajmy jeszcze ogonki w sklepach i tępo głowych urzędników. Skąd my to znamy? Czy tylko z rosyjskiej literatury? Ależ nie, to dzisiejsza polska rzeczywistość coraz natarczywiej przywodzi na myśl rosyjską literaturę. Rosja przenika dziś do nas innymi drogami niż trzydzieści pięć i sto pięćdziesiąt lat temu; przez wódkę, przez deprawację i łapownictwo, niekoniecznie jak dawniej przez nasylanych rusefikatorów w mundurach.*³⁰

L'„elemento russo” sembra esercitare sugli autori dei „quasi-pamiętniki” un misto di attrazione-repulsione cui non sono estranee esperienze più direttamente auto-biografiche che non latamente culturali. Konwicki si autodefinisce un „orribile ibrido posto al confine di due mondi” „na granicy polskości i rosyjskości”³¹, in cui interagiscono „l'intelletto del polacco-romano” e le „correnti ortodosse che spirano dalla steppa”³². Tanto il *kresowiak* Miłosz che il „polacco metropolitano” Brandys parlano della fascinazione provata per i ritmi teneri e „inquietanti” del russo. Per Brandys, la morbidezza dei versi di Lermontov recitati dal padre durante le passeggiate domenicali della sua infanzia (*Skażi-ka djadja ved' nie darom Moskwa spalënnaja pożarom Francuzu oddana...*) ebbe fin dall'inizio un che di sospetto: „Przemykało mi przez myśl: czy to jest prawda? W fonetyce i kadencji było ukryte melodyjne zakłamanie”.³³ Miłosz si è addentrato nel significato del fascino esercitato sui polacchi dal russo, una lingua capace di liberare la loro „seconda natura slava”. Per l'autore di *Rodzinna Europa*, al fine di acquisire una conoscenza intuitiva della natura russa,

*należało wciągnąć powietrze i głębokim basem wymówić: Wyryta zastupom jama głębokaja, i następnie szybko zaszczebiotać tenorkiem: Wykopana szpadlem jama głęboka. Układ akcentów i samogłosek w pierwszym to ponurość, ciemność i siła, w drugim lekkość, jasność i słabość. Czyli ćwiczenie w autoironii i zarazem ostrzegawcze.*³⁴

Wat e Miłosz ritengono determinante, per un crollo dell'identità culturale polacca, non l'imposizione di un sistema politico estraneo alle tradizioni del paese, quanto un lento e continuo processo di assimilazione del fatalismo russo, ovvero di quell'atteggiamento spirituale che aveva reso possibile l'instaurarsi di un regime totalitario. Miłosz è sicuramente colui che ha rivolto il maggior grado di attenzione alle conseguenze etiche del fatalismo russo, tutto basato sulla convinzione che l'universo sia in balia di Satana e che sia assolutamente inutile ogni tentativo di rivolta contro le sue inique leggi prima dell'avvento del regno di Dio sulla terra. Solo con l'influsso di un simile fatalismo religioso poteva essere spiegata la passività con cui i russi avevano accettato il dogma staliniano: dal momento in cui al Regno di Dio era stato conferito il nome di „comunismo”, infatti, i russi avevano ottenuto la consolazione che a condurli alla salvezza sarebbe stata una „ferrea necessità” terrena, sottomettendosi alla quale avrebbero affrettato l'avvento del „Gran Giorno”³⁵. Per Miłosz non è lontano dal vero uno degli stereotipi tradizionali del nazionalismo polacco, quello che raffigura il Russo come capace al contempo di sgozzare una persona e di spargere lacrime di compassione per la vittima. L'attesa dell'avvento del Regno di Dio nel rispetto dell'iniquità delle leggi dell'universo avrebbe finito con lo sciogliere qualsiasi legame esistente fra intenzione e atto, cosicché lacrime e commozione non sarebbero state altro che una breve escursione „w krainę wolną od przymusu ziemskich praw, krainę, gdzie człowiek człowiekowi jest bratem”. Miłosz esprime il sospetto che quando la rinuncia alla responsabilità individuale diviene un'abitudine, azioni inique possano essere compiute magari senza entusiasmo, ma anche senza che venga fatto nulla per evitarle: „Polacy są dostatecznie pokrewni Rosjanom” – annota preoccupato – „i dostatecznie zagrożeni od wewnątrz przez słabość swojej indywidualnej etyki, żeby nie drżeć”.³⁶

Consapevole della consanguineità spirituale fra russi e polacchi³⁷, Miłosz ha indicato in talune figure e tratti della letteratura romantica polacca gli esempi più provanti di come la cultura del suo paese avesse saputo opporsi al pericolo della russificazione. Secondo l'autore di *Rodzinną Europą* il romanticismo polacco, grazie al contributo storico delle sette protestanti, presenta elementi volontaristici, empirici e democratici che lo hanno reso di gran lunga più pragmatico, solido e politicamente maturo del realismo russo „podrzyty niezmierzonym pragnieniem” all'alternativa fra „tutto il bene o tutto il male” – a cui sembrano ridurre ogni possibilità di scelta personaggi come Alëša o il principe Myškin – Miłosz contrappone la capacità di Gustaw-Konrad di trasformare la propria rivolta prometeica in umiltà cristiana e concreta attività politica per la solidarietà fra gli oppressi³⁸.

La convinzione di Miłosz che il protagonista dei *Dziady* sia ancora in grado di giocare un ruolo attivo nella vita politica e sociale della Polonia d'oggi, ben lungi dall'essere isolata, finisce per riassumere in sé una delle caratteristiche fondamentali del „quasi-pamiętnikarstwo”: l'ossessione per una storia racchiusa nel „cerchio incantato” di una coazione a ripetersi. In questa „ossessione”, gli stereotipi culturali legati al romanticismo assumono un ruolo centrale. Durante la lettura ci imbattiamo continuamente in personaggi come Konrad Wallenrod (il *wallenrodyzm* come possibile opzione politica nella Polonia del dopoguerra)³⁹ o Anelli (la *anbelliczna wersja stalinizmu* di Bratny), ma soprattutto una stessa temperie stilistica di stampo romanti-

co. Descrive così le proprie inquietudini Brandys: „budzimy się z mętным poczuciem, że nic nas nie czeka. Czterdzieści i Cztery? Apokalipsa? Duchy? Jest w tym, powiadam, coś trupiego, widmowego”⁴⁰. E prima di lui, Tyrmand:

*Prometeusze, Edypy, Konrady, i ci rozmaici inni co pasowali się z Bogiem, losem, przeznaczeniem [...], jakże wzniesieni i nobilitowani przez swego przeciwnika. Procesować się Bogiem, cóż za piękne marzenie! Komunizm to tylko Golem, niebotyczny, to fakt, lecz glina i brud. O tyleż moja walka gorsza, mniejsza, brudniejsza.*⁴¹

Talvolta a ritornare sono specifiche mitologie storico-letterarie, con le loro divinità. Il mito della donna polacca pronta a seguire il *powstaniec* nel suo esilio in Siberia rivive nelle figure femminili tratteggiate da Konwicki e Drewnowski, le *koleżanki* che dopo aver affiancato i ragazzi dell'A. K. nella loro impari lotta contro l'invasore nazista primo e bolscevico poi, gli avrebbero salvato la vita invitandoli a uscire dalla clandestinità e ad abbracciare l'impegno politico e la causa della ricostruzione del paese. Per Tyrmand „kobiety uratowały i przeniosły przez najgorszą pogardę wiele społecznych struktur i wiązań”⁴². K. Brandys arriva a paragonare – non si sa se o quanto ironicamente – le *parapetówki* alla „madre polacca” di mickiewicziana memoria, mentre nemmeno un filo di ironia è sospettabile nell'ammirazione con la quale descrive il coraggio inconscio che trapela dalla cura del proprio aspetto ostentata da dottoresse, infermiere e studentesse dell'accademia medica: „Przypominają mi się kobiety z lat wojennych, ich oczy lekceważące grozę, uśmiechnięte”⁴³.

Di esibite origini e connessioni romantiche è l'ammissione-vanto generazionale – ricorrente nelle affermazioni degli autori dei „quasi-pamiętniki” – che „myśmy żyli w literaturze”⁴⁴. Da una parte, si tratta della constatazione dei condizionamenti operati da parte di modelli letterari sulle scelte di una generazione, sul suo modo stesso di percepire e intendere l'esistenza: il *powstanie* di Varsavia per Białoszewski „zaczynało wyglądać jak z książki”⁴⁵, Woroszyński rivive il ricordo della guerra nell'immagine di due soldati che sembrano disporsi ai lati di un sipario strappato, „i to wszystko, co było literaturą, snem, szkołą, tradycją przyprawą dzieciństwa, udoślowiło się zaraz, ucieleśniło, symbole spłynęły krwią”; in un parossistico crescendo, „Mickiewicz zapukali do okien”, mentre norwidiani pianoforti „pocwalały po grudzie”⁴⁶. Per Konwicki a dirigere le disperate azioni dell'A. K. nella *wileńszczyzna* dell'ultimo inverno di guerra sarebbe stata soltanto „l'erudizione letteraria”⁴⁷, per Jan Józef Szczepański, l'atteggiamento assunto dalla propria generazione durante la guerra e l'occupazione era volutamente improntato al rigorismo morale di Conrad. L'autore di *W służbie wielkiego armatora* ha cercato di dimostrare come l'aver preso a modello di etica comportamentale procedimenti letterari finalizzati a uno scopo estetico (un giovane ufficiale del *Kedyw* si fa catturare dai tedeschi per evitare di commettere l'errore commesso da Jim abbandonando il *Patna*) avesse finito con lo sfociare in un culto estetizzante dell'azione che negava qualsiasi valore all'efficacia oggettiva del gesto, e ha ammesso che „traktowaliśmy literaturę zbyt poważnie”⁴⁸.

L'altra accezione in cui è possibile intendere il significato dell'affermazione *myśmy żyli w literaturze* è in connessione con il mito romantico del poeta-vate. Miłosz ha

postulato una genealogia comune a marxismo e romanticismo, ravvisandovi una stessa tendenza a dividere gli uomini fra coloro che sono dediti alle vicende dello spirito e i comuni „mangiatori di pane”, da rendere edotti alla filosofia – se necessario – con la forza⁴⁹. Agli artisti, romantici „ingegneri d'anime”, il socialismo avrebbe garantito la possibilità di realizzare l'aspirazione messianico-demiurgica del poeta-vate: Wat ricordava come nella zona di Łuck, subito dopo l'occupazione sovietica nel settembre del 1939, fossero giunti dall'URSS treni carichi di nafta, fiammiferi e sale. La Polesia in quel momento non presentava particolari carenze di approvvigionamento di quel tipo, ma era noto come Stalin fosse rimasto molto colpito da *Oblicze dnia* di Wanda Wasilewska, dove la scrittrice aveva dipinto la povertà della regione sottolineando la mancanza di quei generi tanto elementari quanto necessari. Per Konwicki, la propria generazione è stata partecipe di un'operazione di autoinganno, basata sulla convinzione che il mondo sarebbe stato salvato „dalle fabbriche e dalla letteratura”, e ha chiarito: „To się zresztą wiąże z tym pewnym kultem literatury, integralnym i immanentnym dla tego ruchu. A kult słowa idzie z Rosji”.⁵⁰ Per sua esplicita ammissione, l'aspirazione di Woroszyński, e dei suoi compagni di *Kuźnica*, sarebbe stata quella di divenire dei nuovi Majakovskij; d'altra parte – ricorda sempre Konwicki – non era forse accaduto che i maggiori poeti europei si fossero autonominati „generali” nella guerra civile spagnola, riuscendo così nello stesso tempo a viverla nella storia e a riviverla nella letteratura?⁵¹

Non tutti gli estensori di „quasi-pamiętniki” hanno voluto o saputo identificare l'origine romantica del mito degli „scrittori-ingegneri di anime”. Insieme a Konwicki, anche K. Brandys ha espresso la convinzione che il *uładztwo słów* sia qualcosa di tipicamente russo, e che soltanto per una coincidenza storica si sia venuto a configurare come una delle caratteristiche fondanti del totalitarismo sovietico⁵². Per Adolf Rudnicki, alla base della formula della letteratura del realismo socialista relativa allo „scrittore- ingegnere di anime” è possibile rilevare la presenza di Dostoevskij, quasi che l'autore dei *Demoni* avesse consapevolmente voluto diffondere un certo tipo di atteggiamento, anziché tentare di mettere in guardia gli intellettuali nei confronti dei pericoli derivanti dalla tentazione di esercitare un „governo delle menti”⁵³.

Gli stessi accenti di polemica anti-russa che risuonano nei „quasi-pamiętniki” hanno connotazione e origini romantiche. Konwicki, in un brano che non sfignerebbe nei *Dziady* o in *Kordian*, afferma che „my bawimy się w Polskę, a pod nami, w głąb ziemi, wybudowano sto piętér Rosji”⁵⁴. Le domande che Brandys si pone in *Miesiące* sono una forma attualizzata di quelle che poneva al suo uditorio il Mickiewicz delle lezioni al *Collège de France*:

*Zastanawiam się, czy sowiecki komunizm był gwałtem dokonany na Rosji, czy też przeciwnie, jest zrealizowaną formą rosyjskości. [...] Mają [Rosjanie] poczucie związku między swoją indywidualną psychologią a swoim bytem społecznym, czy nie mają?*⁵⁵

Per Brandys, quella del „rinnovato impero dei Russi” è pur sempre la tradizionale insofferenza per l'aspirazione polacca alla libertà: „zmieniły się tylko nazwy: zdradę słowiańszczyzny zastąpiła zdrada socjalizmu”.⁵⁶ Gli autori dei „quasi-pamiętniki” sono

pienamente consapevoli del proprio operare in base a categorie di pensiero ottocentesche: per Brandys, nella disamina della „questione russa”, „Polska świadomość pozostaje przy *Dziadach*”⁵⁷, Konwicky parla della propria generazione affermando che „my jesteśmy cali z Dziewiętnastego Wieku”.⁵⁸ Lo stesso tema della nostalgia per la scomparsa del mondo leggendario degli *dwór* e dell’universo incantato dei villaggi dei *kresy*, apparentemente causato dalla loro perdita avvenuta a seguito dell’esito della seconda guerra mondiale, in realtà affonderebbe le sue radici molto più in là nel tempo, risalendo alle confische subite dalla nobiltà terriera polacca e alla bancarotta economica sofferta dai piccoli proprietari dopo il fallimento del *powstanie* del 1863–64. Lo *dwór szlachecki*, secondo lo storico Marcin Król, avrebbe rappresentato fino alla seconda metà del diciannovesimo secolo una sorta di „patria locale”, dove gli esponenti del ceto socialmente e culturalmente più importante della Polonia dell’epoca riuscivano a trovare rifugio e un’illusione di libertà, una possibilità di fuga da una realtà storica fatta di soprusi e oppressione da parte di autorità straniere, e della necessità-dovere di opporvicisi. Sarebbe stata questa *ojczyzna prywatna* a garantire il sopravvivere di un patriottismo non nazionalista: *Dolina Issy* o i ricordi vilniani di Konwicky assumono allora il carattere di un tentativo di ricostruire nella memoria un rifugio il cui archetipo letterario è sicuramente rinvenibile nel *Pan Tadeusz*. In ogni caso, se è vero che il tema della scomparsa degli *dwór* e del mondo della propria infanzia ha un’origine ottocentesca, è altrettanto indubbio che la sua origine letteraria sia romantica: si tratta in fondo di una variante del tema dell’esilio, dell’alienazione, della lontananza. Miłosz ha ricostruito in *Ziemia Ulro* una „topografia romantica” imperniata sul motivo dell’esilio e del diseredamento:

*Prawdziwa ojczyzna, utracona, w przeszłości. Teraźniejszość jako wygnanie. Przyszłość jako radykalna odnowa a zarazem nawiązanie do przeszłości. Oto dlaczego polscy romantycy są romantykami podwójnie, wzorcowymi, bo u nich te trzy fazy są znakowane wypadkami polityki i ojczyzna utracona została dosłownie.*⁵⁹

Il perdurare dell’attualità di un’opera come i *Dziady* per Miłosz è giustificato dalle specifiche caratteristiche della storia polacca. Il dramma di Mickiewicz, ben lungi dall’essere un’opera politica a tesi, costituisce una rappresentazione del concetto romantico di *nieszczęście*, ovvero dell’infrazione da parte del destino di quel patto per il quale ognuno di noi prevede che certi avvenimenti possano capitare ad altre persone, ma mai a lui stesso. Per la maggior parte degli individui, la rottura del patto col destino riguarda avvenimenti personali, intimi, ma i polacchi hanno imparato a conoscere una variante diversa del *nieszczęście* romantico: la sua connotazione pubblica, collettiva, rappresentata da „invasioni dall’interno o dall’esterno, compiute o presagite, ovvero dalla sottomissione degli inermi da parte di una forza organizzata”⁶⁰. Konrad-Gustaw, e con lui tutti i polacchi, avrebbero fatto quell’esperienza nel 1831, nel 1864, nel 1939, nel 1944, nel 1948–49, nel 1956, nel 1968, 1970, 1976, 1981..., conoscendo il *podwójne nieszczęście* – pubblico e privato – dell’invasione della propria nazione e dell’asservimento del proprio popolo: „Osiemnastowieczna Europa od podbojów zdążyła już odwyknąć – è la conclusione di Miłosz – i rozbiory Polski,

rzeż Pragi, handel krainami na Kongresie 1815 roku stanowiły nowość prekursorską, zapowiedź o wiele późniejszych wydarzeń".⁶¹

Vi sono elementi a sufficienza per ritenere che alla base della „mentalità romantica” che sottintende molti – se non tutti – i „quasi-pamiętniki”, vi sia una sorta di „ossessione per la storia”, per la sua circolarità. In Konwicki l’„ossessione per la storia” si riflette, tanto in opere narrative contraddistinte da intento autobiografico quanto nella memorialistica, nel ritornare – in tempi e modi diversi – di una situazione „archetipica”: un gruppo di giovani esaltati da modelli letterari si scontra, nella sua rivolta contro la „necessità storica”, con un’autorità infinitamente più forte, per provare ancora una volta la sconfitta, l’umiliazione, la disperazione. Per Wat l’ossessione per la storia si esprime nella ricerca di una continuità nell’ambito delle divisioni fra le diverse „anime” della sinistra polacca: alla base del conflitto postbellico fra *żydzi* e *chamy*, *puławianie* e *natolińscy*, *kosmopolici* e *partyzanci*, Wat vede rinnovarsi lo scontro fra i due diversi schieramenti interni al KPP degli anni '20, quello fra i *większościowcy*, intellettuali di estrazione borghese, e i *mniejszościowcy*, i fanatici sostenitori dell’ortodossia moscovita provenienti da ambienti proletari, o addirittura il riproporsi di un contrasto ancora più lontano nel tempo, quello fra l’ala „internazionalista” del movimento socialista polacco, rappresentata da Róża Luxemburg, e quella „nazionale” di Józef Piłsudski. Per Adolf Rudnicki, l’ossessione per la storia assume i contorni del fenomeno della *powrotna fala*, basato sulla convinzione che nella pratica politica polacca i ruoli di „conservatore” e di „progressista” siano in qualche modo intercambiabili, e che a ricorrere a misure autoritarie o a concessioni liberali siano sempre le stesse persone, pronte ad adottare tattiche diverse a seconda delle circostanze. Non è soltanto nelle memorie di Rudnicki che il tema della *powrotna fala* compare in stretta connessione con la questione ebraica: per Miłosz il discrimine fra le posizioni politiche nella Polonia tra le due guerre non aveva una configurazione ideologica o sociale, ma era costituito dall’atteggiamento nei confronti delle minoranze nazionali, prima fra tutte quella ebraica. La storia polacca contemporanea sembra essere caratterizzata da periodici soprassalti di antisemitismo, spesso coincidenti con fasi di svolta politica: la morte di Piłsudski e il rafforzarsi di organizzazioni antisemite quali l’ONR; l’invasione sovietica dei *kresy* e la collaborazione della popolazione ebraica locale con l’Armata Rossa e l’NKVD; la rottura fra il governo polacco in esilio e quello sovietico, cui fece seguito la formazione di reparti partigiani dal carattere apertamente antisemita come le NSZ; il referendum del 1946 e il *pogrom* di Kielce; il ricorso ad argomenti razzisti e antiebraici nella lotta fra i diversi schieramenti del CC del POUP nel 1956; la „guerra dei sei giorni” e le successive purghe antisemite del 1968, vendetta postuma da parte dell’ala „patriottica” del partito per il modo in cui la dirigenza staliniana nel 1948 aveva liquidato il „deviazionismo nazionalista”. Il tema della mancata integrazione degli ebrei nella società polacca – ravvisata come la maggior causa del loro radicalismo – ritorna frequentemente nei testi autobiografici di Wat, Miłosz, Rudnicki, Drewnowski, Bratny, e contribuisce a rafforzare una visione della storia polacca come di qualcosa di ciclicamente conchiuso.

In Miłosz, l'„ossessione” per le analogie storiche si risveglia nelle pagine in cui analizza la sostanziale „impreparazione intellettuale” con cui la sua generazione aveva affrontato la guerra:

Wychowywaliśmy się w normalnym państwie a jego blaski i nędze były jego wewnętrzną sprawą [...]. Męczeństwo, spiski, zsyłki na Sybir figurowały w podręcznikach i budziły tylko współczucie, a nawet rozsądek doradzał nam odnosić się z kpiną do całego patosu przeszłości.⁶²

La generazione di Miłosz sarebbe stata colta completamente impreparata dallo scoppio del conflitto, mentre la maggior parte della società polacca era riuscita a compiere in breve tempo e con facilità un salto nel passato, ambientandosi in automatismi ben conosciuti. Venti anni di indipendenza infatti erano stati troppo pochi affinché la nazione vi si abituasse completamente, mentre le analogie con la storia del passato erano sorprendenti: „rozbiór kraju przez dwóch wrogów, więzienia, deportacje, Sybir, stawianie na Francję i Anglię, legiony polskie na Zachodzie”.⁶³ Nella sua „ossessione per la storia”, Miłosz è comunque ben consapevole del principio per cui, quando un avvenimento tragico si ripete sulla scena della storia, lo fa assumendo una connotazione grottesca: sono esempi di questa consapevolezza tanto l'ironia con la quale in *Zdobycie władzy* e *Rodzinna Europa* si accenna all'analogia fra l'avanzata delle truppe sovietiche su Varsavia nel 1920 e quella del 1944, quanto il paradosso della speranza di un „miracolo sulla Vistola” alla rovescia che compare nel *Pamiętnik z Powstania Warszawskiego* di Miron Białoszewski⁶⁴.

Se Konwicki è convinto che il „complesso della storia” sia un tratto fondamentale del carattere nazionale polacco, per Marcin Król si tratta della caratteristica principale di un particolare tipo di mentalità pseudo-romantica, da lui definita del *nieustający Zbaraż*, la mentalità di tutti coloro, cioè, che pur sapendo che Traugutt venne impiccato e che al generale Anders non fu permesso di scrivere „l'ultimo capitolo della storia della redenzione polacca”, continuano incessantemente a parlarne e a scriverne, come se non si trattasse di avvenimenti il cui esito è oramai irreversibile. All'analisi delle cause delle sconfitte patite dai tentativi insurrezionali, la mentalità pseudoromantica preferisce la celebrazione degli anniversari, guardando con sospetto ogni cenno di critica ai luoghi comuni di un certo nazionalismo. Ben 45 anni dopo la conclusione della guerra, Krystyna Kersten si sentiva in dovere di stigmatizzare le critiche a suo tempo rivolte da Miłosz nei confronti della „sindrome eroico-martirologica” dei polacchi: „[...] co jest nad Wisłą groźniejsze: kult powstań czy konformistyczne pogodzenie, duchowa kapitulacja? Nie dostrzegano, że naturalne obrachunki z określonym kształtem polskości prowadzą do rozbrojenia”.⁶⁵ Le tradizioni del *nieustający Zbaraż* sono rimaste immutate nei secoli; Król ha osservato non senza ironia come le giornate del congresso di Solidarność nel settembre del 1981 iniziassero allo stesso modo che negli accampamenti delle truppe in guerra contro gli svedesi nel 1655: con una messa al campo⁶⁶.

La visione della storia propria della mentalità del *nieustający Zbaraż* è quella di un ripetersi di fasi insurrezionali o „romantiche”, seguite da fasi di rimembranza, sommersa celebrazione e cospirazione, oppure – ma molto più raramente – da momenti di

riflessione critica, elaborazione teorica o concreta attività politica, sbrigativamente e sprezzantemente bollati come *praca organiczna* o *poglądy pozytywistyczne*. Tracce di questo genere di mentalità sono più che evidenti in molti dei „quasi-pamiętniki”. Konwicky si è detto convinto che „walka romantyka z pozytywistą w Polaku kończy się zawsze wspaniałym zwycięstwem romantyka”⁶⁷, Tyrmand ha affermato di ritenere che per „neopositivismo” non sia da intendersi altro che una „pragmatica disponibilità a venderci”⁶⁸. Bratny, dal canto suo, ha approfittato dell'estensione ingiustificatamente estesa assunta dal termine „positivismo” in Polonia per porre un indebito segno di eguaglianza fra il buon senso che deve guidare una concreta pratica politica e la sottomissione indiscussa alla „ragion di Stato”⁶⁹. Ancorché capaci di passare da un atteggiamento all'altro, gli autori dei „quasi-pamiętniki” non sembrano però in grado di uscire dallo schema della contrapposizione „romantico”/„positivista”. In *Nowy Świat i okolice*, Konwicky non ha remore nell'ammettere che „jeszcze dziesięć lat temu sztydziłem ze zdrowego rozsądku, wyśmiewałem się z dziewiętnastowiecznego racjonalizmu, dokuczałem zjadliwie pogromcom znachorów i zabobonnych bab”, e di essersi reso conto in seguito che „zdrowy rozsądek jest często szkodliwy, ale i obłąd nie przyniesie ratunku”⁷⁰. La critica della mentalità pseudo-romantica inizia a farsi strada quando Konwicky cerca di sottrarsi al ricatto delle analogie e delle ripetizioni storiche: „Kto mnie Europejczyka, nie, obywatela świata [...] przemienił, jak w złej bajce, w zaciętrzewionego, ciemnego, wściekłego Polaczka?”⁷¹ Konwicky si è dimostrato capace di riconoscere le nefaste conseguenze esercitate dalla mentalità del *nieu-stający Zbaraż* sulla vita intellettuale del paese: da due secoli la letteratura migliore nasce all'estero, dove scrittori come Mickiewicz o Gombrowicz possono sottrarsi all'influsso e alla pressione del „bigotto nazionalismo del codino polacco”, al ricatto di una mentalità sociale tragica e oscura: „Przecież to w tak praśnym i gnuśnym społeczeństwie czytelnicy bili literatów. Nie despota, nie cenzor, nie policjant, ale romantyczni studenci pobili Prusa czyniąc go kaleką na całe życie”⁷². Rudnicki lamenta le conseguenze della sopravvivenza di elementi di XIX secolo nella Polonia contemporanea: „[...] Sienkiewicz wciąż i wciąż jest pierwszym pisarzem tego kraju! Jeśli tak go czytają, jeśli to pisarz najbardziej masowy, jeśli nie pomógł Brzozowski i nie pomoże Gombrowicz – to dlatego, że Sienkiewicz to lustro tego kraju!”⁷³ Eppure si ha l'impressione che taluni scrittori non riescano a contrapporre alla mentalità „pseudo romantica” un'alternativa che non sia quella (falsa) di un „positivismo” inteso come vieto buon senso o asservimento alla „necessità storica”. A riguardo dell'eventualità – poi inaspettatamente realizzatasi – che la Polonia potesse diventare un paese libero, Konwicky affermava nel 1982 che tutto ciò che avrebbe potuto fare uno scrittore come lui sarebbe stato di andarsene a cercare un paese con la censura, „gdzie do końca życia można pisać aluzyjne powieści współczesne”⁷⁴. Rudnicki spiega come sia potuto accadere: „Kto zawierza się historii, musi liczyć się, że będzie przez nią zalany. [...] Dla wielu z nas uderzenie historii okazało się mordercze. Zmiażdżeni leżymy na zapomnianej arenie omijanej przez wszystkich”⁷⁵.

È possibile affermare allora che per lungo tempo la vita intellettuale polacca sembra essersi voluta circoscrivere alla ricerca delle configurazioni in cui si ripete la storia⁷⁶? Che gli scrittori polacchi del secondo dopoguerra – non per loro scelta, ma

soccombendo a una „pressione superiore a qualunque resistenza morale” – hanno rinunciato alla ricerca di verità assolute, di leggi etiche universalmente valide, e persino al proprio diritto all'invenzione poetica, nella convinzione che loro unico dovere fosse di quello di verificare all'interno della propria biografia il funzionamento dei principi generali dell'evoluzione storica, in una continua „resa di conti” con sé stessi, in un incessante riesame delle scelte compiute? „[...] w tym kraju jeszcze nie nastąpiło moratorium wszystkich win, grzechów i nieszczęść, – osserva esasperato Konwicki – [...] Ciągłe jesteśmy w niewoli tego, co się stało”⁷⁷. Zbigniew Herbert ha indicato una via d'uscita letteraria da questo genere di *impasse*:

*Ja nie bardzo jestem zwolennikiem literatury rozrachunkowej. Spowiedź powszechna literatury nie jest rzeczą dobrą. Trzeba chwycić się właśnie tych starych pewników ludzkiego serca. Mówić o sytuacji w Polsce i mówić o niej w sposób uniwersalny, to znaczy, aby trafiło do wszystkich*⁷⁸.

Il rifiuto della funzione *rozrachunkowa* della letteratura ritorna nelle affermazioni fatte da Jacek Bocheński in *Hariba domowa*: per lo scrittore, il lettore polacco – una volta cessato l'incubo dello stalinismo – si aspettava l'insorgere di una letteratura libera, „a nie żeby zajmowała się komunistycznymi fikcjami, mianowicie dramatem fałszywej świadomości komunistów”⁷⁹. Konwicki si è detto convinto che l'unico vero obbligo degli scrittori polacchi sia quello di far sì „aby literatura była taka, jak w wolnym kraju”⁸⁰. Un paese libero da „condizionamenti esterni”, ma anche dai condizionamenti derivanti da un'„ossessione per la storia” che altro non è che incapacità di assimilare e superare il passato grazie a una catarsi definitiva.

• • •

Post scriptum. Nell'autunno del 1989 si teneva a Varsavia la prima del film *Lawa* di Konwicki, trasposizione cinematografica dei *Dziady* di Mickiewicz. Per Maria Janion l'avvenimento „zapowiedział symbolicznie zamknięcie całej wielkiej epoki w kulturze polskiej, epoki panowania jednolitego stylu romantyczno-symbolicznego”.⁸¹ I tradizionali „slogan” romantici improntati ai valori di „patria”, „libertà”, „solidarietà nazionale”, probabilmente dovranno cedere il passo a un romanticismo inteso come „filosofia dell'esistenza”, pronto a riprendere la lezione di Conrad, che a suo tempo si era dimostrato capace di individuare nell'esperienza polacca della sconfitta una chiave universale per la comprensione della vicenda umana⁸². La studiosa di Varsavia nel 1991, ben lungi dal limitarsi a vagheggiare una „rifondazione esistenzialista” dell'„eterno romanticismo” polacco, auspicava il suo superamento in quel „libero mercato dei sogni e delle idee” destinato a operare in un paese finalmente libero, democratico e pluralista. Cinque anni dopo, il premio Nobel viene attribuito a Wisława Szymborska, autrice *pogodzona z historią*⁸³, e insieme a lei – probabilmente – a una nazione decisa a uscire dal cerchio incantato dell'ossessione romantica e a emanciparsi dal „complesso polacco” della circolarità della storia.

Bibliografia

„Quasi-pamiętniki”

- Mieczysław Jastrun, *Dzienniki i wspomnienia*, Warszawa, Czytelnik, 1955;
 Adolf Rudnicki, *Niebieskie kartki. Ślepe lustro...*, Warszawa, Wyd. Literackie, 1956;
 Adolf Rudnicki, *Niebieskie kartki. Prześwity*, Warszawa, Czytelnik, 1956;
 Antoni Słonimski, *Wspomnienia warszawskie*, Warszawa, Czytelnik, 1957;
 Kazimierz Brandys, *Wspomnienia z teraźniejszości*, Warszawa, PIW, 1959;
 Czesław Miłosz, *Rodzinna Europa*, Paryż, Instytut Literacki, 1959;
 Jerzy Zawieyski, *Brzegiem cienia*, Kraków, Znak, 1960;
 Gustaw Herling-Grudziński, *Inny Świat. Zapisy sowieckie*, Paryż, Instytut Literacki, 1965;
 Marek Hłasko, *Piękni dwudziestoltni*, Paryż, Instytut Literacki, 1966;
 Leon Gomolicki, *Dzikie Muzy*, Łódź, Wyd. Łódzkie, 1968;
 Stanisław Lem, *Wysoki zamek*, Warszawa, Czytelnik, 1968;
 Miron Białoszewski, *Pamiętnik z Powstania Warszawskiego*, Warszawa, 1970;
 Jerzy Putrament, *Pół wieku*, T. IV: „Literaci”, Warszawa, Czytelnik, 1970;
 Tadeusz Różewicz, *Przygotowanie do wieczoru autorskiego*, Warszawa, PIW, 1971;
 Antoni Słonimski, *Alfabet wspomnień*, Warszawa, PIW, 1975;
 Michał Choromański, *Memuary*, Poznań, Wyd. Poznańskie, 1976;
 Tadeusz Konwicki, *Kalendarz i klepsydra*, Warszawa, Czytelnik, 1976;
 Aleksander Wat, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, T. I-II, London, Polonia, 1976;
 Wiktor Woroszyński, *Literatura*, Paryż, Instytut Literacki, 1977;
 Czesław Miłosz, *Ziemia Ulro*, Paryż, Instytut Literacki, 1977;
 Roman Bratny, *Pamiętnik moich książek*, Warszawa, Czytelnik, 1978;
 Tadeusz Różewicz, *Próba rekonstrukcji*, Wrocław, Ossolineum, 1979;
 Wiktor Woroszyński, *Powrót do kraju*, London, Polonia, 1979;
 Leopold Tyrmand, *Dziennik 1954*, London, Polonia, 1980;
 Kazimierz Brandys, *Miesiące 1978–1979*, Paryż, Instytut Literacki, 1981;
 Adolf Rudnicki, *Rogaty Warszawian. (O A. Słonimskim)*, Kraków, Wyd. Literackie, 1981;
 Kazimierz Brandys, *Miesiące 1980–1981*, Paryż, Instytut Literacki, 1982;
 Tadeusz Drewnowski, *Tyle bałasu o nic?*, Warszawa, Czytelnik, 1982;
 Tadeusz Konwicki, *Wschody i zachody księżycy*, London, Zapis, 1982;
 Tadeusz Konwicki, *Nowy Świat i okolice*, Warszawa, Czytelnik, 1986;
 Adolf Rudnicki, *Krakowskie Przedmieście pełne deserów*, Warszawa, PIW, 1986;
 Czesław Miłosz, *Rok myśliwego*, Kraków, Znak, 1991.

Interviste:

- Jacek Trznadel, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Paryż, Instytut Literacki, 1986;
 Stanisław Nowicki, *Pół wieku czyścica. Rozmowy z Tadeuszem Konwickim*, s.l. (Warszawa),
 Wyd. Przedświt, s.a. (1986).

Note

¹ Fra i segni tangibili dell'interesse della critica citiamo qui due monografie recentemente pubblicate: Jerzy Kandziora, *Zmęczeni fabulą. Narracje osobiste w prozie po 1976 roku*, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1993; Kazimierz Adamczyk, *Dziennik jako używanie. Lechoń, Gombrowicz, Herling-Grudziński*, Kraków, 1994.

² Scrive Małgorzata Czermińska, a proposito di preferenze ben lungi dall'essere soltanto personali: „wolę np. *Miesiące* Brandysa niż różne „eksperymenty powieściowe” rodem z „magicznego realizmu”. Vedi M. Czermińska, *Rok z Konwickým, rok z Miłoszem*, „Teksty drugie”, 5, 1995, p. 128.

³ Andrzej Zieniewicz, *Siedem figur quasi-pamiętnika*, „Miesięcznik literacki”, 7, r. XIX, Lipiec 1984, pp. 48–58. Una simile scelta, arbitraria ancorché dolorosa, esclude i „diari di scrittore” propriamente detti, come possono essere considerati i diari di Gombrowicz, della Dąbrowska, di Lechoń o il *Dziennik pisany nocą* di Gustaw Herling-Grudziński.

⁴ Vedi a questo proposito Michał Głowiński, *Literatura dzieła a wiedza historyczna*, in *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, pod redakcją Z. Stefanowskiej i J. Sławińskiego, Warszawa, Czytelnik, 1978, p. 110.

⁵ Vedi Tomasz Burek, *Powieść utajona*, „Odra”, 10, 1973, pp. 33–40.

⁶ T. Konwicki, *Nowry świat i okolice*, Warszawa, Czytelnik, 1986, p. 58.

⁷ Cz. Miłosz, *Ziemia Urlo*, Paryż, Instytut Literacki, 1977, p. 46.

⁸ A. Zieniewicz, *Siedem figur quasi-pamiętnika*, cit. p. 53.

⁹ Vedi Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, Paryż, Instytut Literacki, 1959, p. 117.

¹⁰ M. Białoszewski, *Pamiętnik z Powstania Warszawskiego*, Warszawa, Wyd. Alfa, 1987, p. 34. *Mój wiek* di Wat è sottotitolato *pamiętnik mówiony*. La testimonianza di Wat è stata possibile soltanto in quanto parlata: solamente il carattere orale delle reminiscenze, come ricorda Miłosz nell'introduzione, ha conferito loro la funzione terapeutica di lenire nel narratore i dolori psicosomatici causati dall'incontro col comunismo. Vedi A. Wat, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, T. I-II, London, Polonia, 1976, pp. 356, 370.

¹¹ *Poświęcanie dzieci* è il termine con cui Wat ha definito il *powstanie* del 1944 e la mentalità che secondo lui lo aveva sottinteso, cioè il sopravvivere di una „magica mentalność polska. Poświęcanie dzieci, stara historia... żeby naród trwał, żeby była legenda”. A. Wat, *Mój wiek*, cit., T. I, p. 345.

¹² M. Białoszewski, *op. cit.*, p. 155.

¹³ T. Konwicki, *Wschody i zachody księżycy*, London, Zapis, 1982, p. 72.

¹⁴ La stessa esigenza di rispetto per l'integrità della complessità della verità è stata espressa da K. Brandys in *Miesiące*: „Staram się o tym wszystkim myśleć najspokojniej, aby nie zrobić błędu przyjęcia części prawdy, cała prawda widocznie jest zbyt złożona, przez co za trudna do ogarnięcia. Nadal funkcjonują słowa. A ściślej: słowa i milczenie”. K. Brandys, *Miesiące* 1978–1979, Paryż, Instytut Literacki, 1981, p. 131.

¹⁵ A. Wat, *Mój wiek*, cit., T. II, p. 14.

¹⁶ M. Jastrun, *Dzienniki i wspomnienia*, Warszawa, Czytelnik, 1955, pp. 220–21; J. Zawieyski, *Brzegiem cienia*, Kraków, Znak, 1960, p. 135.

¹⁷ L. Tyrmand, *Dziennik 1954*, London, Polonia, 1980, p. 249. Da notare che Tyrmand anticipa di almeno una ventina d'anni le conclusioni di Solženicyn riguardo al ruolo degli intellettuali nella società moderna, accolte a loro tempo in occidente come una sorta di rivelazione profetica.

¹⁸ Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, cit. p. 213.

- ¹⁹ St. Nowicki, *Pół wieku czyszcza*, s.l. (Warszawa), Wyd. Przedświt, s.a. (1986), p. 13.
- ²⁰ T. Konwicki, *Kalendarz i klepsydra*, Warszawa, Czytelnik, 1976, pp. 297–98.
- ²¹ Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, cit., p. 170.
- ²² T. Drewnowski, *Tyle balasu o nic?*, Warszawa, Czytelnik, 1982, p. 195.
- ²³ K. Brandys, *Miesiące 1978–1979*, cit., p. 172.
- ²⁴ M. Białoszewski, *op. cit.*, p. 85.
- ²⁵ Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, cit., p. 90.
- ²⁶ T. Konwicki, *Kalendarz i klepsydra*, cit., p. 164.
- ²⁷ „I zrozumiałem, że już nie ma krainy mego dzieciństwa. Że żyje ona tylko we mnie i razem ze mną rozsypie się w proch nadbiegającej z nicości godziny”, T. Konwicki, *Kalendarz i klepsydra*, cit., p. 37. La citazione successiva è contenuta in *Wschody i zachody księżyca*, cit., p. 126.
- ²⁸ Cz. Miłosz, *Zdobycie władzy*, Paryż, Instytut Literacki, 1953, pp. 15–19.
- ²⁹ St. Nowicki, *Pół wieku czyszcza*, cit., p. 168.
- ³⁰ K. Brandys, *Miesiące 1978–1979*, cit., p. 85.
- ³¹ T. Konwicki, *Wschody i zachody księżyca*, cit., p. 111, 110. Spiega Brandys: „Mówiło się kiedyś, że w Polakach tkwi cząstka rosyjskiej duszy, a w polskości zawarty jest nostalgiczny sentyment do Rosji. Szło zapewne z kresów, z utraconych ziem wschodnich”. K. Brandys, *Miesiące 1980–1981*, Paryż, Instytut Literacki, 1982, p. 85.
- ³² St. Nowicki, *Pół wieku czyszcza*, cit., p. 131.
- ³³ K. Brandys, *Miesiące 1980–1981*, cit., p. 86.
- ³⁴ Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, cit., p. 116.
- ³⁵ *Ibidem* pp. 120–21.
- ³⁶ *Ibidem*, p. 121.
- ³⁷ Brandys sembra in apparenza negare la possibilità di una simile affinità, ma finisce col tradire esattamente lo stesso timore di Miłosz: „Rosyjski los nie jest wpisany w naszą świadomość, jest dla nas czymś obcym, nie poczuwamy się do niego – do żadnych pokrewieństw ani odpowiedzialności. Cięży nad nami, lecz nie jest naszym dziedzictwem. Zawsze to czułem w rosyjskiej literaturze. Bałem się jej. Do dziś boję się niektórych opowiadań Gogola i całego Saltykowa-Szczedrina. Wolalbym nie znać ich świata, nie wiedzieć, że istnieje. *Trzeba być Francuzem, by czuć się wobec tej literatury bezpiecznym.*” Altrettanto significativo sembra essere il sentimento di angoscia (*w głowie robi się zimno i pusto*) suscitato in Brandys dalla lettura – in un saggio di Andrzej Kijowski – della frase di Nicola I secondo la quale per tranquillizzare i polacchi „należy schlebiać ich narodowej miłości własnej. Traktując ich tak, jak obecnie, uczynię z nich Rosjan, gdy tymczasem im zdawać się będzie, że są wciąż Polakami”, K. Brandys, *Miesiące 1978–1979*, cit., p. 85, 148. Il corsivo è mio.
- ³⁸ Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, cit., p. 121.
- ³⁹ La „ossessione del clima romantico” spesso finisce col dare esito a ipotesi azzardate. Brandys annotava nel novembre 1981: „Zagadkowa postać ów premier-sekretarz w mundurze generała. Za czarnymi okularami co się kryje: Polska czy Rosja? Marzyciele szepczą: Wallenrod”. K. Brandys, *Miesiące 1980–1981*, cit., p. 222.
- ⁴⁰ K. Brandys, *Miesiące 1978–1979*, cit., p. 87.
- ⁴¹ L. Tyrmand, *Dziennik 1954*, cit., p. 85.
- ⁴² L. Tyrmand, *op. cit.*, p. 83.
- ⁴³ K. Brandys, *Miesiące 1980–1981*, cit., p. 191.
- ⁴⁴ W. Woroszyński, „Myśmy żyli w literaturze”, sta in Jacek Trznadel, *Hariba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Paryż, Instytut Literacki, 1986, p. 91.

- ⁴⁵ M. Białoszewski, *op. cit.*, p. 27.
- ⁴⁶ W. Woroszyński, *Literatura*, Paryż, Instytut Literacki, 1977, p. 182.
- ⁴⁷ T. Konwicki, *Kalendarz i klepsydra*, cit., p. 67. Stanisław Nowicki ha avanzato il sospetto che la generazione di Konwicki abbia coscientemente modellato la propria esistenza su stereotipi letterari di origine romantica: vedi S. Nowicki, *op. cit.*, p. 32.
- ⁴⁸ J. J. Szczepański, *W służbie wielkiego armatora*, in *Przed nieznanym trybunałem*, Warszawa, Czytelnik, 1980, p. 12.
- ⁴⁹ Vedi a questo proposito il primo capitolo di *Zniewolony umysł*, Paryż, Instytut Literacki, 1953.
- ⁵⁰ St. Nowicki, *op. cit.*, p. 88.
- ⁵¹ *Ibidem*, p. 32.
- ⁵² „To nie komunizm w Rosji stworzył *władztwo słów*. Zawsze lubili słowa”, K. Brandys, *Miesiące 1980-1981*, cit., p. 97.
- ⁵³ A. Rudnicki, *Niebieskie kartki. Ślepe lustro tamtych lat*, Warszawa, Wyd. Literackie, 1956, p. 24.
- ⁵⁴ T. Konwicki, *Wschody i zachody księżyca*, cit., p. 63.
- ⁵⁵ K. Brandys, *Miesiące 1980-1981*, cit., p. 95.
- ⁵⁶ *Ibidem*.
- ⁵⁷ *Ibidem*, p. 93. A onor del vero, Brandys esprime anche la convinzione che la coscienza russa sia ferma „przy zdradliwych Polaczkach Dostojewskiego”.
- ⁵⁸ T. Konwicki, *Kalendarz i klepsydra*, cit., p. 139.
- ⁵⁹ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, cit., p. 152.
- ⁶⁰ *Ibidem*, pp. 103-104.
- ⁶¹ *Ibidem*.
- ⁶² Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, cit., p. 115.
- ⁶³ *Ibidem*, p. 116.
- ⁶⁴ Per Białoszewski la popolazione di Varsavia insorta si aspettava che il 15 agosto 1944 si ripetesse il „miracolo sulla Vistola”, questa volta a ruoli invertiti. Vedi M. Białoszewski, *op. cit.*, p. 27.
- ⁶⁵ Krystyna Kersten, *Powojenne wybory intelektualistów*, „Kultura niezależna”, 5, Czerwiec 1989, p. 32.
- ⁶⁶ M. Król, *op. cit.* p. 26.
- ⁶⁷ Elżbieta Sawicka, *W szponach romantyzmu*, „Odra”, 1, Styczeń, 1988, p. 37.
- ⁶⁸ L. Tyrmand, *Dziennik 1954*, cit., p. 141.
- ⁶⁹ R. Brańny, *Pamiętnik moich książek*, Warszawa, Czytelnik, 1978, pp. 141-144.
- ⁷⁰ T. Konwicki, *Nowy Świat i okolice*, cit., p. 66, 67.
- ⁷¹ T. Konwicki, *Kompleks polski*, Warszawa, Krąg, 1977, p. 84.
- ⁷² T. Konwicki, *Nowy Świat i okolice*, cit., p. 31.
- ⁷³ A. Rudnicki, *Krakowskie Przedmieście pełne deserów*, Warszawa, PIW, 1986. A riprova dell'affermazione di Rudnicki, si può citare un episodio riportato in *Miesiące* di Brandys, in cui a Daniel Olbrychski viene attribuito un comportamento da Kmicic (un pugno in faccia al figlio di Glerk, ubriaco) probabilmente per il solo fatto di averlo interpretato sullo schermo. Vedi K. Brandys, *Miesiące 1978-1979*, cit., p. 144.
- ⁷⁴ T. Konwicki, *Wschody i zachody księżyca*, cit., p. 138.
- ⁷⁵ A. Rudnicki, *Rogaty Warszawian*. (O A. Stojmickim), Kraków, Wyd. Literackie, 1981, p. 93.
- ⁷⁶ È un rischio di cui alcuni scrittori sembrano essersi resi conto almeno in via teorica. Scrive

Brandys nel 1981: „Mówilem jeszcze, że byłoby największym błędem hipnotyzować się polskimi analogiami wieku rozbiorów i wieku powstań”. Resta da vedere quali concrete conseguenze pratiche abbia avuto un avvertimento simile, lanciato – come ammette lo stesso Brandys – senza troppa convinzione. Vedi K. Brandys, *Miesiące 1980–1981*, cit., pp. 218–219.

⁷⁷ St. Nowicki, *op. cit.*, p. 108.

⁷⁸ Z. Herbert, *Płynie się zawsze do źródeł pod prąd, z prądem płyną śmiecie* «Krytyka», 8, 1981, p. 52.

⁷⁹ J. Bocheński, *Byłem zahipnotyzowany*, in J. Trznadel, *Haniba domowa*, cit., p. 163.

⁸⁰ St. Nowicki, *op. cit.*, p. 159.

⁸¹ Maria Janion, *Wolny rynek marzeń*, in *Projekt krytyki fantazmatycznej*, Wydawnictwo PEN, Warszawa, 1991, p. 6.

⁸² Małgorzata Czermińska ha identificato nell'opera di J. J. Szczepański un tentativo di superamento del modello „messianistico-martirologico” di stampo romantico proprio attraverso la „riscoperta” (scoperta *tout-court*?) dell'etica conradiana, che da quel modello discende, senza purtuttavia essere altrettanto facilmente circoscrivibile a un preciso (e angusto) ambito geo-politico. Vedi M. Czermińska, *Autobiografia i powieść. Czyli pisarz i jego postacie*, Gdańsk, Wyd. Morskie, 1987, pp. 162–174.

⁸³ La definizione è di Artur Sandauer, vedi *Pogodzona z historią. Rzecz o Władzie Szymanowskiej*, in: *Zebrane pisma krytyczne*, T. II, Warszawa, 1981, pp. 406–433.

PAOLO MORAWSKI

Consulente della RAI - Radiotelevisione Italiana, Roma

Elogio della storia orale. Le comunità polacche in Italia nel Novecento

§1 - Secondo cifre attendibili, i polacchi oggi residenti in Italia sarebbero circa 30 mila considerando solo i cittadini polacchi cui le autorità italiane hanno concesso un permesso di soggiorno (temporaneo o duraturo che sia). A questi 30 mila vanno aggiunti i cosiddetti clandestini, i quali ammontano forse al 10% dei regolari, quindi a circa 3 mila presenze (si tratta generalmente di ragazze polacche che per numero e bravura competono con le filippine sul piano dei lavori domestici). Ma in questa conta dovremmo considerare anche i moltissimi ecclesiastici, pellegrini e turisti di passaggio, nonché, naturalmente, gli italiani di origine polacca ormai stabilmente inseriti in questo paese e „italiani” a tutti gli effetti. Senza dimenticare infine la cerchia degli italiani che per motivi famigliari (un matrimonio misto), affettivi o professionali si sentono in parte „polacchi”, vicini alla storia e alla cultura della Polonia. Il totale non ci è noto, ma già da questi primi accenni si capisce che si tratta di una comunità piuttosto significativa nel panorama italiano. Che si tratti di 35 o 40 mila persone, ci basti evocare qui le conseguenze di un così massiccio innesto umano sull'immagine della Polonia da questa parte delle Alpi e, in particolare, sulla fisionomia dell'Italia nei prossimi anni. Senza esagerare, è anche grazie all'apporto numerico e culturale dei polacchi se è diventato un luogo comune affermare che la penisola si avvia lentamente - molto lentamente per la verità - verso un modello di società policroma o plurale.

Più che disegnare ipotetici futuri, vale la pena di cogliere questa occasione per cercare di capire meglio cosa rappresentino queste trentamila presenze polacche - una cifra destinata probabilmente a crescere ancora in quanto, se da un lato i nuovi arrivi diminuiscono mano a mano che si colma il divario relativo tra Italia e Polonia (e, quindi, a conti fatti, viene meno la convenienza di emigrare proprio in Italia), d'altro canto una buona parte di questi trentamila tendono a radicarsi nella penisola moltiplicando i ricongiungimenti famigliari (da quello che si intravede si tratta soprattutto di figli che vanno a ritrovare le madri). Ebbene: si tratta di una cifra enorme non solo e non tanto nel raffronto con le altre comunità straniere (come quelle dei senegalesi, dei cinesi o degli albanesi che, in termini giornalistici, fanno più facilmente „notizia”); enorme piuttosto rispetto alla storia degli stessi polacchi in Italia. Queste trentamila presenze rappresentano infatti il punto di arrivo di un processo secolare che si è snodato per bruschi balzi e stratificazioni successive.

Limitiamoci all'essenziale. Fino alla grande guerra del '14-'18, pur essendosi spenti gli echi delle insurrezioni ottocentesche (l'ultima, nel 1863) e terminati i grandi esodi politici, troviamo ancora nella penisola qualche sincero patriota polacco. Poi, negli anni Venti e Trenta, soprattutto famiglie ricche o comunque benestanti, qualche imprenditore (celebre la birra Paszkowski), qualche artista (pittore, poeta, letterato), qualche studioso e numerosi turisti (considerando che si trattava allora di un turismo d'élite che propendeva per il soggiorno „lungo" e le cure solari). Per tacere ovviamente della già folta schiera dei religiosi di vari ordini e congregazioni. Per inciso, proprio a quel periodo risale la fondazione della prestigiosa istituzione che oggi ci ospita: l'Accademia polacca delle Scienze e Lettere creata nel 1927 dal conte Michałowski e da lui a lungo diretta.

Nella prima metà del secolo i polacchi in Italia si contano dunque sulla punta delle dita. La prima grande cesura è rappresentata dalla seconda guerra mondiale. Nel 1944 arriva in Italia il Secondo Corpo d'Armata del generale Anders. L'Italia alleata si popola di soldati polacchi – più di 100 mila! – dalla Sicilia alle Alpi. È una grossa novità, anche se soltanto una piccola parte dei vivi (un migliaio appena) contro la stragrande maggioranza dei morti di quel glorioso contingente rimarrà in terra italiana dopo il 1946. Negli anni Quaranta nascono, sempre a Roma, la Fondazione romana della marchesa Janina Umiaszowska e l'Istituto storico polacco, fondato e diretto da monsignor Walerian Meysztowicz e dalla contessa Karolina Lanckorońska.

Nel frattempo la Polonia è diventata un paese satellite di Mosca, una democrazia popolare. Durante i lunghi anni della guerra fredda, come il resto dell'Europa e buona parte del mondo, anche la comunità polacca in Italia si spacca in due, dividendosi tra coloro (pochi a dire il vero) che aderiscono al nuovo regime comunista polacco e coloro (la maggioranza) che lo aborriscono o comunque mal lo sopportano. Ne risultano *due Polonie italiane*: una „rossa" e una no, che fanno idealmente capo a due ambasciate: una ufficiale presso lo Stato italiano in rappresentanza della Polonia comunista e una che potremmo definire alternativa presso la Santa Sede in rappresentanza del governo polacco in esilio di Londra. Due *Polonie* che mal comunicano tra loro, in un clima di reciproco sospetto che sopravviverà fino in tempi recenti.

Eppure, a dispetto delle sue fratture e tensioni interne, la *Polonia italiana* pian piano si consolida. I veterani del Secondo Corpo d'Armata rimasti in Italia riescono in buona sostanza ad inserirsi nella società italiana. Alla fine degli anni Cinquanta nascono il Pontificio Istituto di Studi Ecclesiastici e, sempre a Roma, l'Ospizio polacco dei Cavalieri di Malta. Intanto cresce lentamente il numero delle presenze. Nel 1956 e nel 1968 si registrano due nuove esili ondate, quasi esclusivamente politiche, di polacchi in fuga dalle delizie del socialismo reale, mentre negli anni Sessanta e Settanta cresce il fenomeno, dapprima elitario dei matrimoni misti tra italiani e polacche. Fenomeno a tal punto corposo che nella seconda metà degli anni Settanta nasce l'associazione Sawa che, in modo ormai ufficiale, riunisce le consorti polacche di molti mariti italiani. Questa rincorsa al matrimonio colpirà l'immaginazione dei contemporanei andando ad alimentare più di uno stereotipo: celebre la macchietta cinematografica dell'attore Carlo Verdone che in suo film incarna il bulletto romano in procinto di partire per la Polonia a cercare moglie con l'ausilio di un variegato armamentario di calze, jeans e profumi a basso prezzo...

La seconda cesura avviene tra il 1978 (elezione di un papa polacco) e il 1981 (culmine del successo di Solidarność). L'Italia, e Roma soprattutto, viene pacificamente invasa da schiere di pellegrini e di militanti del neonato sindacato polacco „libero e indipendente”. A questo breve periodo di euforia, tuttavia, segue subito il lungo inverno dello Stato di guerra decretato nel dicembre del 1981 dal generale Jaruzelski. Ne consegue una nuova ondata migratoria, questa volta molto massiccia, verso l'Italia: inizialmente ha molte connotazioni politiche, ma si trasforma presto in emigrazione economica verso le sirene del capitalismo avanzato. L'Italia in quel periodo è una meta e al tempo stesso un centro di smistamento, uno sperato trampolino di lancio verso le Americhe, l'Australia o il Sud Africa. Per molti polacchi – forse, non meno di seimila – quel periodo rappresenterà, più drammaticamente, l'Italia dei campi sosta in cui si aspetta, spesso invano, un improbabile visto verso i paradisi oltreoceanici.

Sono vicende conosciute. Ripercorrerle serve soltanto a ribadire un fatto basilare, strutturale: fino alla metà di questi anni Novanta non si può parlare di una comunità polacca, al singolare. Bisogna riferirsi al contrario a tante comunità ridotte, a tanti ambienti polacchi, stratificati ma tra loro differenziati e slegati non solo per motivi geografici (la comunità di Torino, di Roma, di Milano...). Si è accennato prima all'esistenza di due *Polonie*. In realtà, anche i veterani del secondo Corpo d'Armata rimasero divisi tra loro. E l'emigrazione del 1968 non sempre legò con quella della guerra o del 1956. E, a loro volta, questi piccoli flussi non si saldarono mai veramente all'inarrestabile ondata migratoria economica verso l'Italia che si snoda quasi senza soluzioni di continuità dalla fine degli anni Settanta fino ai giorni nostri. Tra sanatorie, legalizzazioni, nuove intese sui visti e migrazioni stagionali, siamo giunti alla cifra record di trentamila presenze. Ma, verrebbe voglia di ripetere ancora, sono *trentamila* polacchi, singoli individui, e non *una* comunità di trentamila persone.

§2 - A partire da questo dato recente potremmo formulare una duplice ipotesi così articolata: lo stato dei rapporti tra le molte componenti polacche attualmente presenti sul territorio italiano va migliorando, anzi normalizzandosi sul piano ideologico-politico. Tuttavia, su questo sfondo positivo incombe più di un pericolo e, comunque, uno stato d'urgenza che non si può più ignorare. Cercherò ora di giustificare l'apparente contraddizione.

La Chiesa polacca ha sempre cercato di avvicinare i polacchi, mediando tra le loro controversie. Ciò nonostante, malgrado l'importanza che la Chiesa ha in Italia, la normalizzazione dei rapporti tra le diverse comunità polacche si è avviata per la prima volta forse soltanto alla fine degli anni Settanta per effetto di quello che potremmo definire il trainante e positivo „fattore doppia W” (il binomio Wojtyła-Wałęsa). Ma, di fatto, subito dopo, per effetto del trauma causato dal negativo „fattore J” (Jaruzelski).

Torniamo col ricordo a quegli anni. In Polonia c'era lo Stato di guerra, molta povertà e sofferenza, e – ad eccezione degli ambienti favorevoli al regime comunista – tutti i polacchi d'Italia a prescindere dai loro trascorsi e dalle loro distinzioni sentirono allora il bisogno di fare qualcosa, spesso assieme. Non voglio in alcun modo idealizzare il passato recente. Ma l'eccezionalità della situazione polacca agì indubbiamente da cemento. Anzi, fu atto fondante di una nuova identità di gruppo. Dichiararsi

„polacchi” in Italia suscitò ad un tratto echi inauditi e si tinse di nuovi colori. Non solo. Nella concreta solidarietà a Solidarność, persone fino ad allora estranee, se non addirittura tendenzialmente nemiche tra loro, per la prima volta si strinsero la mano e si parlarono. In alcuni casi si trattò di piccoli, commoventi miracoli quotidiani.

L'amalgamarsi tra connazionali si alimentò a maggior ragione nei mesi, anzi negli anni immediatamente successivi alla rivoluzione televisiva del 1989, nell'euforia del crollo dei muri e del dissolversi delle cortine – perché, salvo eccezioni, tutte le categorie e le diverse generazioni di polacchi si sentirono allora vittoriosi. Anche adesso, ed è là novità da sottolineare, i polacchi d'Italia continuano a cercarsi, aiutati in questo da molte congiunture favorevoli interne quanto esterne.

Per citare un solo aspetto della questione, dal 1990 in poi hanno visto la luce molte nuove associazioni italo-polacche a carattere settoriale o regionale (complessivamente una ventina). Ciò non bastando, sull'esempio dell'Associazione dei polacchi nel mondo (creata in Polonia nel 1990 per collegare tra loro i 15 milioni circa di polacchi sparsi in giro per il pianeta) e per stimolo delle stesse autorità polacche, anche in Italia esiste oggi un primo abbozzo di *rassemblement* dei polacchi su base federativa.

Precisiamo: l'aggettivo *primo* è pertinente solamente se ci si riferisce agli ultimi anni, perché il primissimo tentativo di dar vita ad una unione polacca risale, in realtà, al 1975, quando si costituisce a Roma la *Rada Polaków we Włoszech*, il Consiglio dei Polacchi in Italia che riunisce le varie organizzazioni ed istituzioni polacche operanti a quel tempo nella penisola: l'Istituto Storico polacco, la Fondazione Umiastowska, l'Ospizio dei Cavalieri di Malta polacchi, l'*Ognisko Polskie* di Torino e quello di Roma. Di questo Consiglio fanno parte alcune significative personalità dell'emigrazione polacca di quel periodo, tra cui: il professore Edward Szczepanik (a quel tempo alto esperto presso la FAO e in seguito ultimo premier del governo polacco in esilio a Londra), il conte Emeryk Hutten Czapski, l'ingegnere Jan Jaworski (fondatore della più antica comunità polacca in Italia, quella di Torino), Jan Zaremba (attualmente presidente dell'Associazione dei combattenti polacchi in Italia), Stanisław Gebhardt (allora membro dell'Internazionale democratico-cristiana), nonché i rappresentanti della Pastorale degli emigrati polacchi in Italia. Come si può facilmente dedurre da questo elenco, la *Rada* incarnava in realtà soltanto una delle due anime della *Polonia italiana*, quella certo maggioritaria ma non legata ufficialmente alla madrepatria.

Oggi la situazione è diversa. Per enfatizzare la cronaca recente, tutto è cominciato per così dire nel 1995. Per merito degli stessi consolati polacchi in Italia (e in particolare di Jarosław Raszczyszński), in marzo si concretizza a Tortoreto Lido un primo incontro esplorativo tra i rappresentanti delle più svariate comunità ed associazioni polacche della penisola. Qualche mese più tardi nasce il primo *Biuletyn Informacyjny Polonii włoskiej*, oggi giunto al suo nono numero: poche pagine che subito si proposero come concreto punto di raccordo, come cassa di risonanza aperta alle più svariate voci. L'anno dopo a Roma, sempre in marzo, alla fine del secondo incontro delle comunità polacche si costituisce lo *Związek Polaków we Włoszech*, l'Associazione generale dei Polacchi in Italia: organizzazione autonoma e apolitica, senza fini di lucro, ufficialmente registrata in luglio, che ha come scopo principale – cito dal suo Statuto – di „mantenere saldamente unita la comunità polacca in Italia, di creare vincoli

di sentimenti e di interessi fra persone di ascendenza polacca". Il dato significativo è che tra la vecchia *Rada Polaków we Włoszech* e il neonato *Związek* vi è comunque una continuità, o perlomeno un legame simbolico. Infatti due membri dell'antica *Rada* sono oggi attivamente presenti anche nel nuovo *Związek*: padre Marian Burniak in quanto segretario generale e Stanisław Morawski in quanto vicepresidente del consiglio direttivo.

Per un importante insieme di ragioni, la congiuntura appare dunque finalmente favorevole al completo ripensamento della variegata esperienza polacca in Italia in questo (breve?) Novecento. Sia chiaro: le grandi linee di questa storia come alcuni dei suoi aspetti particolari sono di pubblico dominio. Per verificarlo all'istante basterebbe sfogliare i fascicoli della stessa Accademia polacca delle Scienze o l'elenco delle pubblicazioni di Bronisław Biliński o di Kazimierz Lewański (per rendere un ulteriore omaggio a due insigni studiosi delle relazioni italo-polacche, di recente scomparsi). D'altra parte esistono autorevoli iniziative già in cantiere che, a breve, ci offriranno a riguardo nuovi apporti critici e documentari. Senza dimenticare i lavori del *Polski Słownik Biograficzny* (le cui voci rimangono comunque un punto di riferimento) e del *Komitet Badań Naukowych* di Varsavia (che si propone di catalogare tutti gli studiosi polacchi nel mondo) mi limito in questa sede a ricordare brevemente tre progetti che riguardano più da vicino la materia che qui interessa. Sono lo *Ilustrowany Słownik Biograficzny Polonii Świata* diretto a Parigi da Zbigniew Judycki. Quindi l'*Encyklopedia emigracji polskiej i Polonii* diretta a Poznań da Kazimierz Dopierała. Infine i progetti della Commissione cultura e scienza dell'Associazione generale dei Polacchi in Italia, progetti che verranno in parte realizzati in collaborazione con la Fondazione romana Umiastowska: si va dalla creazione di una banca dati su tutte le attività culturali e scientifiche dei polacchi in Italia alla catalogazione degli archivi privati alla promozione di ricerche sulla presenza dei polacchi nella penisola: storia di idee, di scambi, di reciproche immagini; storia di singole personalità o di specifici ambienti; storia di istituzioni pubbliche e private, laiche e religiose.

Chiunque si avvicini alla storia dei polacchi in Italia nel Novecento dovrà tener conto del lavoro già svolto e di quello in corso. Perché evocare allora la necessità di un generale *ripensamento*?

Il fatto è che la completa normalizzazione dei rapporti tra i polacchi in Italia presuppone una preliminare pacificazione. Se è vero infatti che la Repubblica popolare polacca scaturita dalla terribile esperienza della seconda guerra mondiale, da sette anni non è più, altrettanto vero è che essa ci ha lasciato una pesante eredità. In sintesi: senza nulla togliere ai meriti della storiografia polacca di quest'ultimo mezzo secolo, è innegabile che il potere comunista ha per molti versi attivamente contribuito a cancellare o comunque a deformare e a piegare a proprio uso e consumo la storia della Polonia, passata e presente. Negando, se necessario, persino le evidenze (penso al caso delle fosse di Katyń) o stendendo un assurdo velo di silenzio su realtà macroscopiche delle quali non era nemmeno concesso di parlare (ad esempio le migliaia di soldati polacchi rimasti all'estero dopo la seconda guerra mondiale). Ribadiamolo senza timore di essere ripetitivi: i polacchi che non sono tornati in patria dopo la guerra o che hanno scelto l'emigrazione o l'esilio politico durante il regime

comunista sono stati il bersaglio privilegiato della propaganda ufficiale (o della storiografia comunista militante, che dir si voglia): traditori, se non già fantasmi inghiottiti dall'oblio.

Se posso aprire una parentesi – il tempo di un ricordo personale – nel 1975, sulla via tra Roma e Pompei, accompagnai un gruppo di polacchi a Montecassino, per una (non tanto ovvia dati i tempi) visita al locale cimitero polacco. Per un complemento di informazione, nel pullman che ci trasportava lessi loro alcune pagine sulla battaglia di Montecassino e sul comportamento eroico delle truppe polacche, raccontando per sommi capi la loro odissea dalle steppe asiatiche al Medio Oriente all'Italia. Mi servii per l'occasione di un libro in polacco (stampato, però, a Londra). Ad un certo punto della giornata, andai in bagno per lavarmi le mani. Lì fui raggiunto da uno dei turisti, un signore sui quarant'anni, il quale, guardandosi furtivamente attorno, con fare caricaturale da spia, quasi fossimo convenuti a qualche segreta riunione, cercò in tutti i modi, anche offrendomi un poco di denaro, di farsi dare quel libro proibito dalla censura polacca. Voleva – mi spiegava ansioso – portarlo a tutti i costi in patria per far assolutamente leggere quelle pagine alla sua famiglia e alla sua cerchia di conoscenti, pagine con notizie introvabili in Polonia. Avevo vent'anni e mi colpì il lato tragicomico di quel mercanteggiare furtivo in un bagno pubblico, sobbalzando ad ogni cigolio di porta per un semplice libro di storia...

Un *semplice* libro? Un opuscolo stampato con pochi mezzi da un pugno di volenterosi, una minuscola ma fiera Zanzara che – al pari di una lapide, di una targa commemorativa o di qualche (raro) articolo sui giornali italiani del tempo – si proponeva nel suo piccolo di rettificare le verità ufficiali, ossia di lottare contro l'Orso: contro le deformazioni propagandistiche e i silenzi colpevoli dei poteri comunisti, forti di strutture statali, servizi e ramificazioni internazionali. Una lotta condotta soprattutto a Parigi, a Londra, a Vienna o in America, ma anche in Italia. Una lotta della memoria contro l'oblio, contro le manipolazioni della storia, contro la smemoratezza di massa. Ebbene, alla vicenda dei polacchi in Italia *appartiene anche questa lotta* (per molti, una questione di sopravvivenza), la cui trama andrebbe finalmente raccontata con onestà e semplicità, senza più filtri ideologici.

Un ultimo aspetto: attraverso le lenti dell'ideologia e della propaganda il marxismo polacco ha riletto invero tutto il Novecento. Non è escluso che col passare del tempo si finisca per scoprire che gran parte della storia dei polacchi in Italia in questo secolo sia piena di buchi neri – e non solo gli ultimi cinquant'anni. Come hanno appena dimostrato i ricchi interventi di Valerio Perna e di Krzysztof Strzałka, gli archivi sono generosi di sorprese per quanto riguarda i rapporti italo-polacchi anche in epoca fascista e durante la seconda guerra mondiale.

§3 – Segnali incoraggianti spingono a credere oggi che vi siano infine i presupposti e la possibilità concreta di studiare la comunità polacca in Italia come altri indagano su quella degli inglesi o dei *vù turnà* italo-argentini in Italia: con normale curiosità e serietà scientifica. Sarebbe tempo che ciò avvenisse anche per la *Polonia italiana*. Sorprende infatti che si sappia tutto o quasi dei cinesi di Prato o dei maghrebini di

Ravenna, e poco o nulla invece dei polacchi in Italia che pure hanno così antichi legami con la penisola.

Una ricerca approfondita in questo senso è urgente non fosse che per motivi numerici. Già adesso, a determinare l'immagine complessiva dei polacchi in Italia agli occhi del comune cittadino italiano è soprattutto la massa pesante dei trentamila. Occorrerà dunque a tutti i costi evitare che si crei un nuovo, antipatico e pericoloso muro, un nuovo controproducente scollamento tra la quantità dei polacchi nuovi arrivati in Italia e il piccolo novero di coloro che vi sono già radicati. Tanto più che questi trentamila – il corpo dell'odierna *Polonia italiana* – per lo più non hanno alcuna memoria di quella che è stata la storia dei loro predecessori. Tra arrivi recenti e radicamenti di più antica data bisognerà pure creare dei legami, gettare dei ponti non solo generazionali.

A tal fine dobbiamo fare fronte a un problema assai grave, per non dire drammatico. Ci pressa un'urgenza: su di noi pende la spada di Damocle del tempo. Occorre organizzarsi al più presto per salvare la memoria orale di quanti, polacchi e italiani, possono ancora riannodare i mille fili della variegata vicenda dei polacchi in Italia. Cerchiamo e fissiamo prima di tutto la memoria dei più anziani, spettatori e attori di diverse e successive fasi di questa storia singolare e collettiva (senza dimenticare i loro eventuali archivi personali). Per cominciare basta un registratore!

Come recita un antico proverbio africano: „Per ogni anziano che muore è un'intera biblioteca che brucia”.

LAURA SALMON KOVARSKI

Università di Bologna

Ebrei tra polonizzazione e russificazione nella Polonia del 1863: il romanzo *Gorjačee vremja* di Lev Osipovič Levanda

I. Il romanzo e il pregiudizio

Nell'ambito degli studi storici e storico-letterari sui problemi connessi all'„assimilazione” o „emancipazione” degli ebrei polacchi, notevole attenzione è stata tributata all'insurrezione del gennaio 1863 e al cosiddetto „mito della fratellanza ebraico-polacca”. Il saggio di M. Opalska e I. Bartal, dal titolo eloquente *Poles and Jews. A Failed Brotherhood*, può considerarsi in tal senso un punto di riferimento irrinunciabile (Opalski-Bartal 1992). Tra i meriti di questo contributo è l'approccio metodologico ispirato alle più recenti e valide proposte della semiotica con l'ausilio di testi letterari in varie lingue (non solo, dunque, in polacco o in yiddish).

Tra questi, figura *Gorjačee vremja*, romanzo-cult di Lev Osipovič Levanda (Minsk 1835 – Pietroburgo 1888), scrittore e pubblicista, rappresentante di spicco della letteratura russo-ebraica¹. Levanda, come sostiene il suo più emerito studioso, Shimon Markish, costituisce „una fonte preziosa sotto tutti i punti di vista, dai particolari della quotidianità allo scontro delle 'correnti ideologiche' nella società, e non solo in quella ebraica, ma anche in quella russa” (1995: 94). E può senza alcun dubbio aggiungersi che il romanzo costituisce soprattutto una fonte importante per lo studio dei rapporti ebraico-polacchi.

Sul romanzo *Gorjačee vremja* è stato scritto molto e da svariati punti di vista, ma sempre sulla base di un'interpretazione univoca. Fin dalla sua apparizione, all'inizio degli anni '70 del secolo scorso, si è codificata una particolare, semplicistica lettura del romanzo come *manifesto* delle tesi degli assimilazionisti russificatori. Di coloro, cioè, che partendo dal retaggio dell'acculturazione laica teorizzata dal berlinese Moses Mendelssohn (la cosiddetta *Haskalah*, donde il termine di *maskilim* per indicare i suoi seguaci), si erano fatti accesi sostenitori della necessità di dar vita ad un processo di assimilazione culturale degli ebrei dell'Impero russo².

Un lavoro di ricostruzione della complessa figura di Lev Levanda, scrittore e pubblicista, è stato intrapreso solo recentemente da Sh. Markish con il primo, ampio saggio del ciclo *Stoit li perečityvat' L'va Levandu?* (cfr. Markish 1995). Prima di Markish, la critica aveva dato per scontata la posizione drasticamente anti-polacca ed entusiasti-

camente filo-russa dell'autore, prescindendo da talune vistose ambiguità della posizione di Levanda nei confronti tanto della Russia e dei russi, quanto della Polonia e dei polacchi (cfr. ad es. A. K-r 1871; Volynskij 1888-1889; Gol'dberg 1900; Buchbinder 1927; Klier *forthcoming*³). L'apparente propensione filo-russa del romanzo si è ritenuto costituissero l'unica possibile chiave di lettura. Questa interpretazione, che ha poi condizionato ogni ricezione ulteriore, presenta alcune contraddizioni di fondo⁴.

Solo Markish, che del romanzo si è occupato per ora di rimando, mette chiaramente in dubbio che il messaggio di Levanda sia un unilaterale appello alla russificazione⁵:

Gorjačee vremja suona per noi come un messaggio polifonico, lontano dalla primitiva propaganda di russificazione e piuttosto sfumato per quanto riguarda le prospettive di un „avvicinamento“, di un accesso per gli ebrei nella società civile (111).

Paiono dunque infondati i motivi che condussero *Gorjačee vremja* ad essere tradizionalmente accomunato ad un'opera diversissima come *Zapiski evreja* di Grigorij Bogrov, il vero manifesto ideologico della russofilia ebraica. Dopo aver esaminato in un precedente lavoro le radicali differenze tra questi due romanzi (cfr. Salmon: in corso di stampa), mi ripropongo in questa sede di recuperare il messaggio nascosto di *Gorjačee vremja* superando quel cristallizzato orizzonte d'attesa che ha precluso finora la possibilità di evincere dal testo qualcosa di diverso. Ritengo necessario un tentativo di ricostruire, secondo le parole del teorico della letteratura René Girard, la „verità del romanzo“ a dispetto della „menzogna romantica“ che lo ha fagocitato.

Girard sostiene in modo assai convincente che il romanziere non si interessa ai problemi della società, che è profonda „l'opposizione tra sociologia romanzesca e sociologia dei sociologi“ (Girard 1981: 188), che il romanziere „diffida delle deduzioni logiche. Rivolge lo sguardo attorno a sé e in sé stesso (ivi: 97). Egli insiste inoltre che, analizzando un romanzo, si operi una netta distinzione tra struttura superficiale e struttura profonda, ovvero che si scoprano i meccanismi nascosti che gestiscono l'azione romanzesca. Questi meccanismi, per lo più, non sono ciò che sembrano e, in ogni caso, apparenza e realtà hanno totale autonomia rispetto alle intenzioni dell'autore⁶.

Nel caso di *Gorjačee vremja*, e proprio in questo vedo la sua qualità migliore, questa situazione è emblematica: il romanzo si presenta, infatti, come un testo ad alta ambiguità, costruito su lettere, dialoghi, commenti, ricordi e meditazioni, e solo in minima parte su vere e proprie vicende.

Gorjačee vremja è ambientato a Vilna⁷ – detta all'epoca „Gerusalemme lituana“, o anche „metropoli di Israele“. È l'autunno caldo del 1862, quando sta ormai giungendo al culmine la tensione preinsurrezionale, e gli ebrei si sentono chiamati ad assumere una posizione:

[...] si avvicina un'epoca, una 'epoca di fuoco,... in cui ci metteranno con le spalle al muro esigendo una risposta categorica al quesito: chi siete voi? Cosa volete? Da che parte state? Con chi state? Tra le fila polacche si sta architettando qualcosa di serio, c'è odore di sangue [...] questa lotta in un modo o nell'altro finirà per coinvolgerci (Levanda 1875: 60).

Personaggi del romanzo sono, da un lato, alcuni giovani ebrei di famiglie facoltose, dall'altro alcune figure piuttosto sbiadite di cospiratori polacchi. Domina su tutti la figura del protagonista, Arkadij Sarin, sorta di intellettuale *raznočinec*, di professione agitatore, convinto assertore della necessità di spalleggiare la Russia contro la Polonia, da sempre ostile verso gli ebrei. Per Sarin la Polonia è morta, né può al momento rinascere. Nella scelta tra la Polonia, *civilizovannaja*, ma ipocrita, e la Russia, potenzialmente generosa, ma *varnarskaja*, Sarin ritiene si debba optare per la seconda. L'unico motivo che egli in fondo adduce è l'«istinto»: il «cuore» gli suggerisce che gli ebrei, tanto odiati dai polacchi, *prima o poi* riusciranno a farsi amare dai russi (ivi: 61- 62). Sarin intende «trasformare gli ebrei in russi» (ivi: 77), anche se – come meglio vedremo in seguito – questo suo programma risulterà piuttosto nebuloso e completamente intriso delle contraddizioni interiori del romantico protagonista.

Il primo passo sarà per Sarin quello di insegnare agli ebrei il russo affinché possano leggere la letteratura russa⁸. Tuttavia già il primo imperativo rivolto da Sarin ai suoi discepoli, *učites' po-russki i – basta*, non sortisce l'effetto sperato (ivi: 78-79).

Apparente avversaria di Sarin è la giovane Polina Kranc, bella e ricca ebrea che, come l'eloquente suo nome indica, si è letteralmente infervorata per la causa polacca, e si lascia coinvolgere nelle attività cospirative. Vestito il lutto per la Polonia e i suoi caduti, Polina decide di parlare solo polacco e chiede all'amica Mary Tidman di non scriverle più in tedesco: il tedesco, dice Polina, è ormai tanto odioso per gli ebrei quanto il «moscovita» (ivi: 80). Polina ben presto entra in conflitto con il padre, sempre più preoccupato del comportamento morboso della figlia. La ragazza, per dimostrare agli scettici del *rzqd narodowy* che lei è polacca, supera in zelo patriottico i più accesi fanatici.

In realtà, la posizione ideologica di Polina non appare affatto convincente. Nella sua polonofilia domina infatti una componente di esaltazione che sfiora l'isteria (l'autore mostra Polina come psichicamente labile e, alla fine del romanzo, la vedremo uscire da una casa di cura). Polina è piuttosto uno degli specchi in cui Levanda lascia riflettere la crisi d'identità della sua generazione. Una crisi violenta e irrimediabile, cui né la Polonia, né la Russia avrebbero saputo trovare una risposta.

Sulla descrizione di questa lacerazione interiore, il romanzo si sofferma fin dalle prime pagine, in cui Levanda svela al lettore il contenuto del diario di Sonja, un'amica di Polina. È il luglio 1862 e Sonja si arrovela per cercare di comprendere chi lei sia: quanto a educazione e istruzione potrebbe essere una polacca, ma i polacchi la chiamano con disprezzo *żydówka*. Potrebbe essere una tedesca, poiché parla quella lingua, conosce quella letteratura e in famiglia si usa organizzare tutto «alla tedesca», ma sente di vivere a Vilna, non a Riga, e di non aver nulla in comune con i «veri» tedeschi. Certo sa di essere ebrea, ma per lei questa parola perde sempre più significato. Comprende che le usanze e la tradizione le sfuggono di mano e che la vita ebraica le procura disagio. Così si conclude il suo lungo, accorato sfogo:

È una posizione strana, anormale, falsa e spiacevole. Ad analizzare i miei sentimenti, trovo che di tutto ciò che è polacco amo solo la letteratura, mentre il resto mi è estraneo. Sono indifferente ai polacchi, al loro destino, ai loro

interessi e alla loro patria. Chi ne ha la colpa, io che non riesco ad amare la Polonia, oppure loro, che non sono stati capaci di infondermi questo amore? Basti il fatto che per me è molto triste pormi la domanda „cosa sono io?” e non trovare in cuor mio alcuna risposta concreta (ivi: 16).

In questa situazione di incertezza e aneliti irrazionali, i giovani ebrei si schierano chi da una parte, chi dall'altra, sotto gli occhi preoccupati dei genitori che di sommosse – dicono – non si sono mai occupati, per i quali un re o uno zar non fa differenza. Gli anziani considerano che gli ebrei debbano restare neutrali e richiamano i giovani a riconoscere nella presunta benevolenza dei polacchi la necessità contingente e interessata di chi mai ha nutrito per loro buoni sentimenti ed è tollerante solo „perché così è stato ordinato da Varsavia” (ivi: 45; 57; 105 e *passim*). Ciononostante, i giovani non sembrano controllare più il proprio travolgente „bisogno di patria”⁹: quasi tutti assumono posizioni estreme, ma sembrano comunque avvertire „qualcosa che non va” in entrambe le patrie „patrigne”.

Dal canto loro, i polacchi che attorniano Polina vedono in lei o una giovinetta affascinante o un possibile tramite per ottenere il denaro del padre, o una potenziale delatrice in loro favore. In realtà, in sua assenza, non perdono occasione di esprimere i loro sentimenti antiebraici, la chiamano *černomazen'kaja židovočka* e mettono in dubbio la sua parola di „giudea” (Levanda 1875: 142 e *passim*). Levanda mostra come la maggior parte dei membri del *rzqd narodowy* nutra diffidenza o anche disprezzo per gli ebrei. Durante una riunione segreta, per esempio, il principe Kwecinski afferma:

[...] se vinceremo, loro pretenderanno l'equiparazione di un sacco di diritti, cosa che Dio ci scampi! Ora già ce li abbiamo sul groppo, dopo ci monteranno sulla testa. Questo, a quanto ne so, spaventa anche a Varsavia. Dopo i moskaly, i giudei sono la prima piaga che ci ha inflitto il Signore. Quando Egli ci avrà aiutato a liberarci dei moskaly, noi dovremo cercare di liberarci anche dei giudei [...] La Polonia libera dovrà diventare una famiglia polacca, esclusivamente polacca, senza la minima infiltrazione di elementi stranieri o estranei (ivi: 139).

Anche in questo caso, tuttavia, non tutti i polacchi la pensano così e vi è tra loro chi esorta a fare davvero della Polonia la *Palestina* degli ebrei, così da legarli per sempre alla patria (ivi: 26). Diverso è poi l'atteggiamento di Waclaw, patriota di dubbio coraggio, dal cuore infervorato più per Polina che per la Polonia. Egli sarebbe pronto a sposarla, ma tra loro – gli fa rilevare la ragazza – esiste un „abisso” che mai e poi mai lei potrebbe „scavalcare”: la religione. Per Waclaw la questione è semplice: se Polina è riuscita ad amare la Polonia, vuol dire che può diventare cattolica, ma lei risponde con durezza che patria e religione sono due cose separate: „la Polonia la amo, il cattolicesimo no. Sono nata di religione ebraica e tale morirò” (ivi: 96).

In definitiva, ci si convince che tutti i personaggi ebrei del romanzo vengono mostrati nei termini complessi di una crisi interiore, e non sembrano prestarsi a una decodificazione monologica. Anche l'ipotesi, data per scontata, che Sarin fosse l'*alter*

ego di Levanda e che Polina ne fosse la controparte ideologica appare dunque poco convincente. Tanto meno convince l'assunto fondamentale che le aspirazioni di un Sarin-Levanda si riducano al tentativo di trasformare gli ebrei in russi e di „costringere” (sic!) i russi ad amare gli ebrei.

Nella sua analisi, Girard mette bene in guardia dalle identificazioni protagonista-romanziero, in quanto – egli sostiene – il vocabolario astratto del romanziero, e persino le sue „idee”, potrebbero non rispecchiare fedelmente il personaggio (1981: 28). Girard ritiene in merito che il limite fondamentale della critica letteraria risieda nell'incapacità di „interrogare il romanzo”, la vocazione al fraintendimento:

I critici si tramandano con devozione il dogma soggettivista senza metterlo alla prova [...] Noi abbiamo adottato il criterio opposto: crediamo che il genio romanzesco solo a fatica ha il sopravvento su quegli atteggiamenti che definiremo globalmente romantici in quanto ci sembrano tutti destinati a mantenere in vita l'illusione del desiderio spontaneo e di una soggettività quasi divina nella sua autonomia (Girard 1981: 28)

L'interpretazione codificata di *Gorjačee vremja* sembra proprio viziata da questo errore: dall'illusione che i personaggi, e in primo luogo il protagonista Sarin, si muovano e parlino in base a „desiderio spontaneo”. Se anche esiste tra Sarin e il suo autore una parentela, è soprattutto in negativo: nello scetticismo di fondo e nella fondamentale melancolia dell'eroe in cui si rinvengono i tratti peculiari della personalità sofferente di Levanda¹⁰.

II. La reinterpretazione

Nella lettura di *Gorjačee vremja*, ulteriori elementi di ambiguità possono derivare dalla indeterminatezza di termini quali assimilazione, russificazione, integrazione, emancipazione. J. Klier, nel suo articolo del 1986, problematizza la posizione dominante tra i *maskilim* russi e ne mette in rilievo le contraddizioni. Secondo lo studioso britannico, la russificazione era considerata da buona parte dei *maskilim* come qualcosa di *bad for the Jews* e il termine stesso, „russificazione”, aveva di fatto una sola caratteristica univoca, non in positivo, ma in negativo, *it was anti-Polish* (ivi). In ogni caso, il concetto di *russifikacija* non era mai diventato un concetto „consistente, integrato, centralizzato o politico” (ivi: 107), ma era restato estremamente contraddittorio¹¹. Altrettanto può dirsi per il termine *maskily*. Nella maggior parte dei casi, e nel caso di Lev Levanda in particolare, i *maskilim* non erano ostili all'ebraismo, ma solo al fanatismo religioso e all'isolamento culturale. Erano per lo più ebrei eruditi, studiosi della Torah, del Talmud, talvolta persino della Kabbalah. Consideravano la cultura laica un bagaglio necessario, ma non esclusivo. In molti casi si pentirono di aver cancellato con il „bagliore” della cultura laica un patrimonio inestimabile di cultura secolare. Levanda stesso, parlando con rimpianto del „buon tempo andato” (1884: 15), esprime con amarezza questo sentimento:

[...] di disprezzare l'epoca „delle caverne”, di deriderla, noi non abbiamo alcun diritto: ci ha lasciato un buon retaggio, migliore comunque di quello che noi, a

nostra volta, lasceremo ai nostri figli [...] Il raggio di sole che ci ha colpito ha gettato ogni cosa a gambe all'aria, compresi i nostri cervelli. E questo perché quel raggio, più che averci rallegrato, ci ha stupito, scioccato, più che averci riscaldato, ci ha illuminato, e ci ha illuminato tanto che ci ha reso ciechi, ci ha accecato al punto che non ci siamo accorti che gradualmente, un po' alla volta, stiamo diventando freddi, ci irrigidiamo, ci trasformiamo in nuovi esseri viventi... e così abbiamo cercato di salvarci, ognuno a modo suo (ivi: 4-5).

Per molti *maskilim* la condizione di letterato russo non era in contraddizione con l'essere ebreo. Non furono solo i pogrom degli anni '80, come sostiene Gol'dberg (1900: 18), ad aprire gli occhi ai letterati *russificatori*, ma una sorta di disagio e scetticismo che già prima convivevano con le illusioni¹². Molto presto, Levanda si era definitivamente convinto che le cause della cattiva convivenza con i popoli slavi non risiedevano negli ebrei (come riteneva la maggior parte dei *maskilim*)¹³.

Un forte legame con l'ebraismo è presente anche in *Gorjačee vremja* ed è su questa base che il romanzo può essere reinterpretato: non più, dunque, come un'apologia dell'*idea russa* in opposizione all'*idea polacca*, ma come ritratto della sofferta, disperata crisi di identità ebraica che non aveva ancora trovato un punto di sbocco e che, semmai, lo conteneva *in nuce*, ma al di fuori dell'opposizione Russia/Polonia.

In effetti, quanto più si tiene conto del macrotesto cui afferisce il romanzo (cioè del polisistema letterario e dell'evoluzione delle vicende letterarie e ideologiche di Lev Levanda), tanto meno la chiave di lettura imperante appare coerente. Levanda era un ebreo erudito (direttore del *Ravinskoe učilišče* di Vilna), un profondo conoscitore della cultura e della storia polacca, un sostenitore rigoroso (nell'ultimo periodo della sua vita) delle posizioni palestinofile, una personalità sofferente: davvero stupisce che egli sia divenuto il simbolo dell'endemica ostilità ebraico-polacca e di poco ragionevoli passioni russificatrici. Inoltre, John Klier, che per altro non mette in dubbio la tradizionale interpretazione del romanzo, si chiede comunque come avesse potuto la russofilia di Levanda non risentire dei sempre più diffusi sentimenti di „giudeofobia” imperanti sulla stampa russa alla fine degli anni '60, quando verosimilmente fu scritto *Gorjačee vremja* (cfr. Klier 1986: 97 e Klier 1997)¹⁴.

In realtà, già nel romanzo, Levanda non utilizzava affatto le opposizioni nazionali, ideologiche o politiche secondo i banali stereotipi della polonofobia russa o di quella ebraica. Per usare le parole di Markish, „immaginarsi in generale Levanda come un polonofobo stile Krestovskij sarebbe estremamente ingiusto” (1995:112). Se alcuni dei suoi personaggi (anche protagonisti) paiono parzialmente stereotipati o caricaturali, ciò dipende non dalle *idee*, ma solo dalla loro realizzazione estetica (su cui molto si può aver da ridire).

I giovani protagonisti di *Gorjačee vremja*, da qualunque parte stiano, presentano tutti una fondamentale caratteristica comune: sono alla disperata ricerca di una loro patria e Levanda lascia comprendere che, in realtà, essi non la troveranno né nella Russia, né nella Polonia. Nei pensieri e nei sentimenti degli ebrei non era avvenuto in realtà alcun mutamento: si erano messi a studiare il polacco solo perché agli altri ebrei

„per qualche ragione” era saltato in mente di studiare il polacco (cfr. Levanda 1875: 83).

Può essere utile a questo punto cercare di comprendere, attraverso la sua pubblicistica, di cosa Levanda realmente accusasse la Polonia e i polacchi e se davvero la Russia e i russi gli sembrassero offrire migliori prospettive¹⁵.

Nel saggio *K voprosu o evrejach v zapadnom krae*, Levanda sosteneva innanzitutto che i polacchi non avevano mai introdotto per gli ebrei una legislazione vera e propria, ma solo dei privilegi (1866: 6). Secondo lo scrittore, la cosiddetta *kwestia żydowska* per il governo polacco proprio non esisteva (*pri pol'skom pravitel'stve ne suščestvovalo*; 1866: 7) e l'amministrazione polacca era troppo piena di sé o troppo stupida (*sliškom gorda ili glupa*) per impicciarsi di chissà quali affarucci giudaici (*v kakie-to tam židovskie drjazgi*; 1866: 10). Questo approccio dei polacchi veniva eloquentemente sintetizzato da Levanda nell'espressione *feodal'no-pol'skij vzgljad na židovstvo* (1866: 3). Al contrario, in Russia il problema era decisamente sentito e non si potevano negare gli sforzi del governo per attendere a nuove legislazioni. Levanda si convinse inizialmente che il tentativo della Russia di convertire il „giudeo polacco” in „ebreo russo” avrebbe avuto successo. Egli vedeva contrapposto al *panskij proizvol*, alla *katoličeska-ja neterpimost'* e alle *neurjadicy Reči-pospolitoy* (1884: 3), l'approccio razionale e pratico del governo russo (1866: 11).

Lo scrittore vedeva inoltre nella letteratura dei due popoli uno specchio fedele di questa situazione: sebbene l'approccio „polacco-feudale” avesse inizialmente contagiato la letteratura russa (1866: 4), in seguito gli scrittori russi, nei confronti degli ebrei, avevano trovato parole umane e commoventi (1866: 12). La letteratura russa, per suo conto, aveva percorso la strada del governo, aveva deciso di „comprendere”, di evitare l'errore dei polacchi e della loro letteratura: il preciso e consapevole intento (*preduzjatoe mnenie*) di ignorare, di non capire il fenomeno ebraico solo perché sentito come „sgradevole” (*neprijaten*), indegno della minima attenzione (*nestojuščim ni malejšego unimanija*; 1866: 5). Fenomeni quali la cosiddetta *wojna żydowska* del 1859 (cfr. Bartoszewicz 1913) sembravano quindi a Levanda molto più coerenti della pretesa „fratellanza ebraico-polacca”:

[...] le persone di buon senso non potevano non vedere, negli abbracci teatrali dei discendenti di Israele e del lech, una tragicommedia avente funzione di prologo al sanguinario dramma intitolato insurrezione, che ci si accingeva a mandare in scena [...] una pacificazione dei polacchi con gli ebrei non avrebbe potuto esserci e non era sincera. Questo è un fatto incontestabile (1866: 4)¹⁶.

La posizione critica di Levanda nei confronti dei polacchi appare quindi piuttosto chiara e coerente, anche se, comunque, in *Gorjačee vremja* traspare chiaramente la rabbia e il rimpianto di Sarin per la fallita fratellanza¹⁷. Nondimeno profondi dubbi vanno riservati al suo preteso entusiasmo riguardo ai russi.

Nella sua pubblicistica, Levanda non citava affatto come esempio positivo i russi, bensì la Russia. Egli si limitava ad apprezzare un certo atteggiamento del governo e un certo atteggiamento della letteratura russa e questa delimitazione è tutt'altro che insignificante. Lo scrittore, sempre nel saggio del 1866, scriveva:

oltre al governo e alla letteratura, vi è ancora un'entità dinnanzi al cui tribunale la questione ebraica non si è ancora presentata o solo ora si appresta a comparire. Questa entità è la società russa, la vita, la quotidianità, la realtà. Quale sarà l'atteggiamento verso la questione ebraica di tutta la società russa, cioè della società dei grandi russi o dei governatorati interni è un fatto oscuro e incerto e noi non ce la sentiamo di avanzare ipotesi premature (1866: 13).

Inoltre, in un contributo pubblicato vent'anni dopo, profondendosi in una lunga e commossa lode della famiglia ebraica tradizionale, Levanda avrebbe sostenuto che qualunque ebreo, cui fosse rimasta „anche una sola vena ebraica“, che ancora non fosse arrivato ad un „completo *ivanstvo*“, avrebbe sempre provato un profondo affetto per quell'ideale di „focolare domestico“ (Levanda 1894: 26). La parola *ivanstvo* è chiaramente usata nell'accezione negativa (derivata dal peggiorativo dell'antonomasia *ivany* in voga tra gli ebrei russi). Parallelamente, l'ebraismo patriarcale è descritto con tale commossa partecipazione, da convincere che l'autore non avesse mai davvero disprezzato le sue origini. Inoltre, sebbene queste parole fossero state scritte a *conversione* nazionalista avvenuta, esse non stridono affatto con quanto scritto da Levanda in precedenza. La sua *conversione* appare quindi tutt'altro che una repentina crisi ideologica e la sua opera acquista, da questo punto di vista, una certa coerenza. E *Gorjačee vremja* non fa eccezione.

Nel romanzo, in particolare nella parte conclusiva, la Russia è per Sarin un concetto astratto, svincolato dai russi. Egli parla non di una nazione, ma di un'astrazione. Dapprima Sarin ha una discussione con Pëtr Afanas'evič, l'unica figura di russo coinvolto nel progetto ebraico antipolacco:

Noi studieremo, ci acculturiamo, alla faccia di tutti i reazionari e gli oscurantisti! Poi... poi, insegneremo a voi a diventare dei cittadini, ad amare la Russia come si deve e non soltanto a parole [...] Perdonate, Pëtr Afanas'evič, se mi esprimo con tanta durezza. Il nostro paese è grande e potente, ma privo di esseri umani (Levanda 1875: 321; rilievo nel testo).

Quando poi Sarin viene chiamato a colloquio dalle autorità russe, appare già evidente la sua delusione nei confronti tanto dei russi, quanto della Russia. Tra lui e il funzionario di Pietroburgo, preoccupato della sua attività politica, si svolge un dialogo particolarmente emblematico:

– Siete voi qui, signore, che vi occupate di una certa propaganda politica, che fate l'agitatore di non si sa che?... Lo sapete o no, giovanotto, che in Russia è vietato fare propaganda politica?

– Nemmeno in favore della Russia? – chiese Sarin.

– Nemmeno in favore della Russia – lo interruppe il funzionario che, in quanto tale, era convinto di poter dire persino delle assurdità [...]

– Ma mi dica, per favore – egli riprese senza guardare Sarin e soffocando a stento la rabbia – da quando in qua i giudei si sono messi a perorare la causa della Russia?

– Da quando – rispose Sarin – essi hanno cessato di essere dei giudei e hanno cominciato a sentirsi cittadini russi.

– Cittadini? – si inalberò il funzionario? In Russia non ci sono cittadini, citoyens, ma sudditi, mi comprendete? (ivi: 323–324).

Infine, in un monologo interiore, Sarin confessa a sé stesso che gli ebrei non si sentiranno mai russi, né saranno mai disposti a condividere le „qualità” che essi percepiscono come „russe”:

Noi saremo russi, ma a noi resterà sempre estranea la pigrizia russa, l'oziosità, la sfrenatezza, l'indifferenza russa e quello che usa chiamarsi la rilassata natura russa. L'indulgenza non è nel nostro carattere, noi siamo il sale dell'umanità (ivi: 327).

La posizione di Sarin appare in realtà molto più ambigua di quanto si sia ritenuto. Nessuna delle soluzioni ventilate appare felice all'infelice protagonista del romanzo: le speranze che egli ripone sulla Russia sono in realtà molto più astratte e frustranti di quanto i critici e i lettori di Levanda per più di un secolo abbiano recepito.

Ricostruire quali fossero le varie pressioni ideologiche cui erano sottoposti gli ebrei del *Zapadnyj kraj*, e in particolare di Vilna, nel periodo pre- e postinsurrezionale resta estremamente difficile¹⁸. Comunque stessero realmente le cose, le diatribe si concentravano sempre e in ogni caso attorno al vero problema cruciale: la compatibilità di appartenenza etnica e religiosa, la possibilità cioè che gli ebrei venissero considerati un popolo. In quell'epoca, il legame tra patria e religione era ormai chiaramente un postulato di tutti i nazionalismi, di quelli atavici e di quelli nascenti. Risultò ben presto che non vi era spazio per un ideale alternativo: non era polacco chi non era cattolico, non era russo chi non era ortodosso, esattamente come non sarebbe più stato ebreo chi non era di fede ebraica (che, in fondo, era il postulato di partenza della *Haskalah*)¹⁹. In realtà, le espressioni *polacy wyznania mojżeszowego* o *ruskie mojsejskiego ispovedanija* non avevano il benché minimo senso, esprimevano una contraddizione in termini.

III. L'idea polacca e l'idea ebraica, ovvero sul meccanismo del desiderio nel romanzo di Lev Levanda

Opalski e Bartal analizzano dettagliatamente le ambiguità e le contraddizioni del polisistema politico e letterario polacco-ebraico e mostrano con chiarezza il *misreading of Jewish aspirations* (1992: 146) da parte dei polacchi²⁰. In chiusura del libro, i due studiosi enfatizzano il ruolo del preconconcetto culturale nello sviluppo e nell'espressione dell'ideologia:

[...] literary works produced by Jewish writers clearly reflected an awareness of the intimate connection between romantic symbolism and the political thinking of the Poles [...] This awareness surfaces in Goriachye vremia in the form of Levanda's repeated allusions to Polish literature. In particular, his ironic response to the Polish stereotype of the „good Jew” seems to refer to the Mickiewicz's Pan Tadeusz. Although the elusive dialogue of the 1860s involved little direct communication between the two groups, both traditions can be said to have

focused, addressing their own readerships, on their mutual perceptions of the two communities. The Jews rejected the political message underlying Polish interpretations of insurrectionary brotherhood, which they correctly decoded. The Poles neither understood the Jewish message, nor were prepared to accept it (1992: 147).

In queste parole si può intuire, seppur non sia detto esplicitamente, come – oltre all'idea polacca e a quella russa – potesse esistere una terza, un'idea ebraica. Alla base delle radicali incomprensioni ebraico-polacche, non esisteva affatto, per gli ebrei, una concreta *idea* russa sentita come „più ebraica” di quella polacca. Al contrario, l'analisi di *Gorjačee vremja* mostra assai bene, al di là di ogni pregiudizio, che l'*idea* polacca era ben più „ebraica” di qualsiasi possibile *idea* russa. Tanto da suggerire che tra polacchi ed ebrei si fosse instaurata una situazione „speculare” che, come in ogni situazione di *doppio*, oscillasse tra l'amore e l'odio, con propensione per quest'ultimo. Dal romanzo trapela quel *razdvoenie v duše* che fece perdere il senno allo scrittore (cfr. Buchbinder 1927: 22). Gli ebrei del romanzo sono in realtà l'emblema del disperato arrancare alla ricerca di una patria. L'insurrezione che va preparandosi nei territori occidentali dell'Impero sembra obbligarli a una scelta esclusiva per una delle due patrie potenziali. Tuttavia ogni ebreo, anche nell'isteria dell'entusiasmo, intuisce che non sarà mai né russo, né polacco. Nel tessuto di *Gorjačee vremja* è insita la fatuità, l'inutilità della scelta, di quella strenua lotta „tra due fuochi” (cfr. K-r 1871: 91 e 98).

Anche secondo Opalski e Bartal, il romanzo di Levanda,

led to the conclusion that the anti-Polish stance went hand in hand with pronounced feelings of a separate Jewish identity (1992: 116).

Non si tratta dunque del manifesto di un polonofobo russofilo, ma piuttosto dell'emblema sarcastico-drammatico del dubbio, della crisi di identità ebraica, della disperata ricerca di una patria. L'*identikit* di questa patria ha sicuramente più elementi comuni con l'ideale polacco che con quello russo.

Per meglio raccapezzarsi nelle contraddizioni che ho sintetizzato – e in cui sospetto celarsi la parte più ingarbugliata della matassa dei rapporti ebraico-polacchi – è necessario considerare *Gorjačee vremja* alla luce dell'ambiguo rapporto tra la letteratura polacca dell'epoca e il problema ebraico. La letteratura aveva avuto il ruolo di tribuna tanto per gli atteggiamenti antiebraici, quanto per la mitizzazione della inesistente fratellanza ebraico-polacca²¹. Questo mito poggiava innanzitutto sulla similitudine del destino dei due popoli. Con i polacchi, gli ebrei avevano in comune la sensazione di una superiorità spirituale e culturale rispetto ad un nemico che veniva recepito come il simbolo della forza fisica. Questa comunanza di sentimenti tra ebrei e polacchi è stata enfaticizzata da Opalska con particolare riferimento al romanzo di E. Orzeszkowa *Mirtala* (1886):

They [the Jews – L. S. K.] identified themselves with the Poles on the basis of moral and cultural values common to Christianity and to Judaism. A strong emphasis was put on the similarity of historical and spiritual experience be-

tween both nations: the fall of insurrectionary Warsaw was commonly compared to that of Jerusalem, Poland was referred to as Zion; the Polish freedom fighters were identified with the Macabees; the pain and humiliation of defeat found their equivalents in biblical imagery such as the Babylonian exile and the destruction of the Temple (Opalska 1986: 71).

Tuttavia, tanto dal punto di vista politico, quanto da quello psicologico, tra i due popoli esistevano notevoli differenze: i polacchi stavano sul suolo di una patria polacca che non era più loro, ma c'era, introiettando un'associazione ideale tra libertà e polonità; gli ebrei risiedevano invece su un suolo straniero dove da secoli si sentivano in cattività: il loro „territorio” era interiorizzato, la loro „patria ambulante” erano la memoria e i Libri, la loro ostinata nostalgia era per Sion, una terra che nessuno aveva, né verosimilmente avrebbe mai visto. Inoltre, gli ebrei percepivano sì, come i polacchi, un forte nesso tra patria e messianesimo, ma con una sostanziale differenza: essi riconoscevano ai polacchi il diritto a una loro patria, mentre i polacchi non riconoscevano agli ebrei il diritto a una patria che non fosse la Polonia. Non appena l'amore per Sion era passato dalla dimensione interiore a quella politica, anche i polacchi più ben disposti verso gli ebrei avevano gridato al tradimento. Esempio è in tal senso il caso di Eliza Orzeszkowa.

L'evoluzione dell'approccio della scrittrice alla questione ebraica offre una perfetta sintesi del *problema* ebraico-polacco. Fin dai primi anni '70, E. Orzeszkowa era convinta che polacchi ed ebrei avessero molto in comune (ad esempio il loro messianico ruolo di „martiri”), e che ci si dovesse battere per la polonizzazione degli ebrei (la scrittrice dedicò allo studio e alla descrizione dell'ebraismo i suoi più sinceri sforzi)²²; tuttavia, non appena aveva cominciato a diffondersi il movimento sionista, la Orzeszkowa lo aveva recepito come un segno del *tradimento* ebraico e aveva preso a nutrire, con stupefacente vigore, una profonda avversione per gli ebrei²³. Questo fatto può interpretarsi in modi diversi, ma un'ipotesi può essere avanzata: non appena gli ebrei avevano mostrato di non gradire la loro totale identificazione con i polacchi, e per di più avevano osato pensare ad una patria in termini diversi da „Polonia”, essi non solo tornavano ad essere un popolo invisibile, *diverso* e imprevedibile, ma assumevano al più marcato e infamante ruolo di traditori.

La suddetta ipotesi può anche formularsi come un rifiuto *a priori*, un'intima resistenza, da parte polacca, alla possibilità di un'*idea* ebraica. Alcune conferme in tal senso possono rinvenirsi nello scritto di Adam Mickiewicz *L'idea polacca e l'idea russa*²⁴.

Colpisce soprattutto il fatto che, pur omettendo qualsiasi riferimento diretto agli ebrei polacchi, per esprimere la situazione in cui versava il suo popolo, Mickiewicz utilizzasse espressioni più idonee a definire la condizione ebraica che quella polacca. Alcune sue espressioni, *mutatis mutandis*, potrebbero essere utilizzate per caratterizzare la situazione degli ebrei suoi contemporanei:

*Sviluppare lo spirito dell'uomo, tenerlo continuamente desto, fargli sentire la sua dignità e comprendere in ogni istante i suoi doveri (1965: 311);
Il denaro che il polacco offriva allo stato gli costava sacrificio: dopo averlo*

donato egli provava la gioia di aver servito la patria (ivi)²⁵;

La forza che irradia da un centro nazionale e che anima tutti gli individui d'una nazione, anche a loro insaputa, è qualcosa di misterioso e tuttavia di ben reale (ivi: 326);

Skarga, l'ispirato predicatore, concepiva la patria come il regno d'una razza eletta, come una Gerusalemme, con la sua arca, il suo tempio e il suo trono, il suo passato santo: scopo della vita nazionale era conservarli e difenderli (ivi: 327);

La patria per essi, per ogni polacco, è e vive ovunque batte il cuore fedele dei suoi figli (328);

La causa polacca presenta l'immensa difficoltà di non essere locale, d'essere inafferrabile (ivi);

I polacchi sacrificano la realtà al „sogno“ (ivi)²⁶;

Il polacchi sono- L. S. K. J la sola nazione in Europa che abbia affermato di esistere all'infuori di un territorio (329).

L'ultima frase pare proprio un motto sintetico per definire la condizione ebraica, mentre Mickiewicz insiste, preciso e convinto, nel definire questa condizione *cristiana* e considera prerogativa polacca quella *exaltation* che egli oppone all'ideale materialista degli *altri*, dei non-polacchi. Le frasi citate dal Mickiewicz parrebbero, in realtà, più o meno alla lettera, esempi canonici della letteratura ebraica protosionista che, a partire da *Roma e Gerusalemme* di Moses Hess, pubblicato proprio nel 1863, pose le basi dell'*idea* ebraica, fornendo le premesse teoriche per la nascita di un movimento nazionalista. All'epoca dell'insurrezione del '63, infatti, le basi canoniche del nazionalismo e del messianesimo polacco erano ormai saldamente poste, mentre quelle del nazionalismo ebraico erano appena in gestazione e si sarebbero attestate solo dopo alcuni anni. Tuttavia – proprio per l'equazione *exaltation*=cristianesimo, cui Mickiewicz non aveva saputo rinunciare – gli ideali ebraici non risultano traducibili in quelli polacchi.

Alla base del problema polacco-ebraico sembra dunque esistere un elemento di sfasatura nella reciproca ricezione di sé e dell'*altro*. I polacchi lottavano per la loro patria, visibile e concreta, in nome dell'*idea* polacca; gli ebrei avrebbero potuto amare quella patria, ma non quell'*idea* che Mickiewicz aveva sinteticamente definito per l'appunto *propria* – cioè polacca – e *cristiana* – cioè incompatibile per gli ebrei. Per gli ebrei era caduto il sogno di una patria armoniosamente multinazionale²⁷.

Proprio nel presenziare alla lotta tra l'*idea* polacca e l'*idea* russa, gli ebrei avevano cominciato a rinvenire in sé un vuoto insopportabile. Pur aderendo provvisoriamente all'uno o all'altro fronte, essi avevano percepito che non si trattava solo di una lotta politica, e neppure soltanto di un scontro tra diverse concezioni del mondo, ma di un vero e proprio problema *ontologico*. I polacchi offrivano agli ebrei la libertà di rinunciare a sé stessi, mentre gli ebrei respingevano questo progetto. Il Sarin di Levanda lo respingeva sulla base di una patria-fantasma che, a dispetto delle illusioni, non corrispondeva affatto alla Russia, descritta da Levanda in modo assolutamente simile a quello di Mickiewicz: imperialista, pigra, oppressiva, barbara e paganeggiante.

Ora, per tornare alla teoria di René Girard, il romanzo è gestito da un meccanismo speculare per cui l'„eroe” desidera *non spontaneamente* nei limiti del desiderio del suo antagonista, che diviene un „mediatore del desiderio”. Nella letteratura romanzesca oggetto del desiderio indotto è spesso la donna e il protagonista ama colei che è desiderata dal rivale-modello. Costui è in realtà l'oggetto nascostamente ammirato, irraggiungibile e quindi detestabile.

Nel caso di *Gorjačee vremja* il „desiderio di patria” sostituisce il consueto desiderio erotico. Non si spiegherebbe altrimenti la ragione per cui Sarin – innamorato di una contessa polacca – non avrebbe ceduto alla possibilità apparentemente più semplice e scontata: la conversione²⁸. Sarin vede nel patriota polacco il suo „modello”, colui che può fare ciò che a lui non è dato, combattere per una patria. Il polacco ha il ruolo di mediatore del suo desiderio. La sua avversione, il suo apparente disprezzo sono – sempre applicando la teoria di Girard – l'espressione speculare della sua gelosia. Sarin è in realtà molto più vicino ai polacchi che ai russi. Proprio questa sorta di „parentela” scatena in lui l'avversione, proiettandolo verso un mondo, quello russo, da cui egli è coinvolto in modo emotivo e superficiale. L'astrattezza dei sentimenti di Sarin verso la Russia sono proporzionali al suo acceso disprezzo per i polacchi.

Sempre secondo Girard, „la passione romantica è dunque esattamente l'inverso di ciò che pretende di essere. Non è abbandono all'altro, ma guerra implacabile tra due vanità rivali” (ivi: 95). In questa situazione di *doppio*, Sarin avverte che ogni successo polacco è una sua precisa sconfitta: il desiderio dell'altro è il suo desiderio alla rovescia.

Rispetto all'analisi di Mickiewicz, che gelosamente difendeva l'unicità del progetto polacco, in *Gorjačee vremja* è introdotto un elemento che viola questa unicità, è presente l'ipotesi speculare di un'altra *idea*, quella ebraica, di un'altra patria, ancora senza un nome.

Al termine del romanzo, Arkadij Sarin, facendo ritorno a Vilna con la sua avversaria di un tempo, Polina Kranc, dice:

Non appena arriverò, ricomporrò le fila e andremo di nuovo alla conquista di una patria (Levanda 1875: 347).

Ma questa patria – d'ora in poi – con la Polonia e la Russia avrà sempre meno a che fare.

Riferimenti bibliografici

- Baker, M. (1990). *The Reassessment of Haskala Ideology in the Aftermath of the 1863 Polish Revolt*. «Polin», 5, pp. 221–249.
- Bartal, I. (1986). *Loyalty to the Crown or Polish Patriotism? The Metamorphoses of an Anti-Polish Story of the 1863 Insurrection*. «Polin», 1, pp. 81–95.
- Bartoszewicz, K. (1913). *Wojna żydowska*. Warszawa.
- Buchbinder, N. A. (1927). «L. O. Levanda v 60-x godach». *Literaturnye Etjudy*. Leningrad: Nauka i Škola [1918].
- Girard, R. (1981). *Menzogna romantica e verità romanzesca*. Milano: Bompiani. Trad. dal francese di L. Verdi-Vighetti [1961].

- Gol'dberg, B. A. (1900). *L. O. Levanda kak publicist*. Vil'na: Jalovcer.
- Klier, J. D. (1986). *The Polish Revolt of 1863 and the Birth of Russification: Bad for the Jews?* «Polin», 1, pp. 96–110.
- Klier, J. D. (forthcoming 1997). *The Jew as Russifier: Lev Levanda's «Hot Times»*.
- K-r, A. (1871). *Žurnalistika russkich evreev*. «Delo», avgust.
- Levanda, L. O. (1866). *K voprosu o evrejach v zapadnom krae*. Vil'na: Syrkin.
- Levanda, L. O. (1975). *Gorjačee vremja (roman iz poslednego pol'skogo vosstanija)*. S. Peterburg: Landau.
- Levanda, L. O. (1894). *Skromnye besedy o prošlogodnem snege i O tom, kak gora rodila myš*. Ekaterinoslav: Šparber.
- Markish, Sh. (1995). *Stoit li perečityvat' L'va Levandu? Stat'ja pervaja: Posyl*. «Vestnik Evrejskogo Universiteta v Moskve». 3 (10), pp. 89–140.
- Mickiewicz, A. (1965). *L'idea polacca e l'idea russa. Scritti politici*. A cura di M. Bersano Begey. Torino: UTET. Trad. di M. Bersano Begey (1870).
- Opalska, M. (1986). *Polish-Jewish Relations and the January Uprising: the Polish Perspective*. «Polin», 1, pp. 68–79.
- Opalski, M. – I. Bartal (1992). *Poles and Jews. A Failed Brotherhood*. Hannover-London: Brandeis University Press.
- Salmon, L. (in corso di stampa). «Krizis evrejskoj samobytnosti i romany-manifesty L. O. Levandy i G. I. Bogrova». Atti del Convegno Internazionale «Jews of the Former Soviet Union Yesterday, Today and Tomorrow» (S. Peterburg 30 giugno – 3 luglio 1996), a cura di D. A. El'jaševič: Peterburgskij Evrejskij Universitet.
- Volynskij, A. (1888–1889). *Bytopisatel' russkogo evrejstva. Kritičeskij obzor belletrističeskich proizvedenij L. O. Levandy*. «Voschod», 1888: VII, IX, X, XI-XII; 1889: I-II, IV.

Note

¹ Il romanzo era uscito „a puntate” per la serie *Evrejskaja Biblioteka* (I, 1871 e III, 1873) e nel 1875 era stato pubblicato in volume, attestandosi come pietra miliare della letteratura russo-ebraica.

² Se il modello naturale era stato inizialmente quello della cultura tedesca, alla metà del XIX secolo l'interesse si era spostato sulla cultura russa e su quella polacca. Nei territori dell'Impero, con l'avvento al trono di Alessandro II, artefice di numerose riforme e capace di atti di tolleranza, i *maskilim* russi, con l'entusiasmo che è proprio a chi cerca disperatamente un ideale per cui battersi, avevano riversato le proprie speranze sulla Russia. Ne avevano adottato la lingua, ne avevano scoperto la letteratura, con cui parzialmente rimpiazzavano le loro letture tedesche. All'inizio degli anni '60 era nata una stampa periodica ebraica in lingua russa che avrebbe avuto un'imponente sviluppo. Per quanto riguarda i rapporti tra la cultura della Haskalah e l'insurrezione di gennaio, si veda in particolare Baker 1990.

³ Ringrazio John Klier per avermi fornito il dattiloscritto del suo lavoro che verrà pubblicato verosimilmente nel 1997 su una rivista britannica di studi storici.

⁴ Alla prima lettura – meramente strumentale – del romanzo di Levanda, io stessa non ho avuto dubbi a considerarlo secondo i dettami che il preconconcetto suggeriva. Solo in un secondo tempo, leggendo altre opere di Levanda e interessandomi alle sue vicende biografiche e letterarie, ho constatato con quanta forza questo pregiudizio mi avesse condizionato. Solo allora ho inteso la necessità di un approccio più „ermeneutico”, la necessità di „interrogare il testo”.

⁵ Per *messaggio*, Markish propone il termine *posyl*, o meglio *ideologičeskij posyl* (1995 p. 99, nota). Qui e in seguito, le traduzioni dal russo delle espressioni e dei brani citati sono mie.

⁶ In realtà, questo vale anche per il lettore, senza il quale il romanzo non esisterebbe. Chiunque lo legga non può prescindere da una propria interpretazione. Anche e solo raccontare la trama e descrivere i personaggi di un romanzo significa già aver operato una serie di opzioni rispetto alle ricezioni possibili. Evidentemente, a seconda dei punti di vista, tanto l'intreccio, quanto il significato che al romanzo può essere attribuito possono sostanzialmente variare.

⁷ È interessante il fatto che la città non venga mai nominata, ma sia volutamente tenuta in anonimato (la città X.). Gli elementi che aiutano a individuare Vilna sono in realtà numerosissimi ed è probabile che Levanda si attenesse alla consuetudine allora diffusa di non citare il nome reale del luogo di ambientazione delle vicende narrate.

⁸ Sarin esprime il suo apprezzamento per gli scrittori russi che, finalmente, non erano più dei „sentimentali“, ma si rivolgevano alla vita con l'unico sguardo possibile, uno sguardo scettico, ironico e pessimistico (cfr. Levanda 1875: 161). Del resto, il fatto stesso che i russi abbiano una letteratura fa sorridere i suoi interlocutori ebrei, cresciuti nella cultura tedesca.

⁹ Opalski e Bartal propongono il funzionale concetto di *belonging*.

¹⁰ Lev Osipovič Levanda, personalità complessa e tormentata, mostrò i primi gravi disturbi psichici nel 1886, due anni prima della morte, avvenuta in un ricovero per malati di mente a S. Pietroburgo. Una progressiva ma radicale chiusura in sé era cominciata nel 1881, all'epoca dei „grandi pogrom“. Lo scrittore, pare anche mosso dai sensi di colpa per aver in passato difeso le posizioni assimilazioniste, aveva cessato di avere una vita sociale. Asseriva ormai con convinzione che la soluzione del problema ebraico fosse l'emigrazione in America e in Palestina (ovvero nei territori mediorientali della Turchia). Nel 1885 rifiutò la commemorazione per i venticinque anni di attività letteraria, propositagli da Adolf Landau, sostenendo di non aver ottenuto in vita sua nessun buon risultato e di non meritare alcun riconoscimento (cfr. la lettera di Levanda a Landau pubblicata, integralmente ma senza datazione, da Gol'dberg 1900: pp. 45-46).

¹¹ Per il governo russo, ad esempio, rappresentava qualcosa di diversissimo da ciò che poteva rappresentare per un *maskil* come Levanda. Per il governo era uno strumento politico, per Levanda un ideale con tutti i crismi della astrattezza e della provvisorietà.

¹² Gol'dberg stesso, del resto, afferma che nel 1880, prima dei grandi pogrom, Levanda era già un *istyj nacionalist*. Nella rubrica „Privisljanskije chronaki“ che Levanda redigeva in quell'anno per la rivista „Russkij Evrej“ si ritrovano premonizioni sui tragici eventi a venire (1900: 29).

¹³ Secondo Gol'dberg, Levanda era rimasto deluso dal fallimento di ogni tentativo russo di risolvere la „questione ebraica“, fallimento che egli attribuiva a mancanza di decisione degli organi legislativi preposti e all'ambiguità degli stessi nei confronti degli ebrei. In realtà, come osserva Markish, già all'epoca che ci riguarda (i primi anni '60 dell'Ottocento), la Haskalah era un fenomeno ormai del passato, mentre il futuro apparteneva al nazionalismo (1995: 100).

¹⁴ Dagli studi di Klier appare ben chiaro quanto l'atteggiamento dei rappresentanti del potere russo fosse apertamente o ambigualmente antiebraico e quanto peso nella crescente giudeofobia avesse in quell'epoca la stampa russa (cfr. Klier 1986: 102). Questo può dirsi persino del „Vilenskij vestnik“ che, fin dalla seconda metà degli anni '60 (prima che Levanda ne divenisse redattore e prima che scrivesse *Gorjačee vremja*) costituiva uno specchio estremamente fedele dei nessi che, almeno a medio termine, vincolavano il fallimento della campagna di russificazione ebraica alla dilagante giudeofobia russa (ivi: 104).

¹⁵ Poiché lo scrittore espresse la sua posizione in un gran numero di contributi pubblicistici (di cui ancora non esiste un elenco), mi riferirò solo ai brani più noti dei saggi più noti.

¹⁶ A proposito della *wojna żydowska*, fenomeno stranamente dimenticato e repentinamente offuscato dal mito della „fratellanza ebraico-polacca”, molto ho appreso dall'eccellente ricerca condotta da Fabrizia Scortecci per la sua tesi di laurea (Genova, A. A. 1996-97). Questo lavoro, dedicato alla rivista polacco-ebraica di tendenze assimilatrici „Izraelita”, fornisce inoltre interessanti notizie sui rapporti polacco-ebraici durante il periodo dell'insurrezione di gennaio e sull'opera di Lev Levanda. Alle accuse antiebraiche della stampa polacca, cioè alla *wojna żydowska* si trovano cenni anche in *Gorjačee vremja* (cfr. Levanda 1875: 116).

¹⁷ L'unica reale occasione di fratellanza c'era stata, secondo Sarin, nel 1831, quando gli ebrei avevano offerto il loro denaro e la loro vita per la salvezza della patria (sempre chiamata *à la polacca ojczyzna*; cfr. Levanda 1875: 182). I polacchi avevano *perduto* quell'occasione.

¹⁸ Durante tutti gli anni '60, secondo Klier, l'autorità di Pietroburgo aveva continuato a strumentalizzare gli ebrei, rendendoli le *incidental victims of the wider anti-Polish campaign* (1986: 98-99). In tal senso gli ebrei sarebbero stati un vero e proprio capro espiatorio nella campagna di odio reciproco tra polacchi e russi.

¹⁹ Si veda in proposito Bartal (1886: 87, 90-91) e Baker (1990: 228 e *passim*).

²⁰ Questo errore di giudizio ha lasciato e lascia tuttora in buona parte irrisolto il nesso tra la questione ebraico-polacca *lato sensu* e lo specifico episodio dell'insurrezione di gennaio. Da questo lavoro si comprende assai bene come i polacchi avessero interpretato il concetto di *asymilacja* in modo tale, per cui il „buon ebreo” era, né più né meno, un „non ebreo” (Opalski - Bartal 1992: 147).

²¹ Dalla *wojna żydowska*, infatti, si era temporaneamente passati ad un superamento degli stereotipi negativi sull'ebraismo per poi riesumarli integralmente nell'ambito di un nuovo antisemitismo letterario. Soprattutto si trattava dello stereotipo dell'ebreo ricco e avaro. Come nota Bartal: „Polish literature of the realist and modernist periods emphasized the economic aspect of polish-Jewish relations and portrayed Jewish political loyalties with growing ambivalence” (Bartal 1986: 79).

²² Nel 1870 si era rivolta per iscritto a Samuel Peltyn, direttore della rivista „Izraelita”, per esporre le ragioni dei suoi interessi in ambito ebraico e chiedere consigli sulle letture più utili in tal senso (cfr. la tesi di laurea di Fabrizia Scortecci: cit. alla nota 16).

²³ In realtà, secondo alcuni teorici dell'antisemitismo contemporanei della Orzeszkowa (ad esempio Teodor Jeske-Choiński), nella scrittrice l'ostilità verso gli ebrei aveva sempre prevalso sul suo presunto amore per i nemici della Polonia (il problema è ben impostato nella tesi di Federica Scortecci, cfr. nota 16, e meriterebbe ulteriori ricerche).

²⁴ Questo scritto è a mio avviso estremamente emblematico della situazione ideologica e psicologica dei rappresentanti dei vari nazionalismi. Inoltre, esso è opera di uno degli ideologi del „messianico” romanticismo polacco, dell'autore del prototipo letterario ebraico per eccellenza (Jankiel di *Pan Tadeusz*), di uno scrittore assai caro agli ebrei (sui cui legami di sangue molto si è detto), di un uomo che parlava senza censure e, in ottima misura, senza autocensure. Il fatto che lo scritto fosse il risultato di una serie di lezioni accademiche accresce in tal senso il suo valore.

²⁵ Tra gli ebrei, anche e soprattutto nell'Europa orientale, si era sempre usato donare il proprio denaro a scopi comunitari. Fin dagli anni '80 dell'Ottocento, cominciarono a raccogliersi fondi per l'acquisto della *propria* terra. La Palestina, in cui emigravano gli ebrei, era stata acquistata ettaro per ettaro non solo con le ricchezze dei baroni Hirsh, ma anche con le misere offerte di milioni di poveri ebrei russi e polacchi.

²⁶ Frasi identiche o analoghe costituirono il commento degli antisionisti alle iniziative politiche di Theodor Herzl.

²⁷ Come osserva Mark Baker per quanto riguarda la Russia: „As long as relations between the various nationalities of the empire were armonious, *maskilim* could continue to adhere to this non national image of the state” (1990: 224).

²⁸ I conoscenti di Arkadij Sarin, saputo che si era innamorato di una polacca (che, bontà della sorte, avrebbe ricambiato i suoi sentimenti) non si erano affatto preoccupati dell’„ostacolo” (*prepjatsivie*) della religione: essi erano convinti – seppur a torto – che Sarin prima o poi avrebbe ceduto, che „non avrebbe potuto restare per sempre un ebreo” (Levanda 1875: 286).

LAURA QUERCIOLO MINCER

Centro Ebraico Italiano „Il Pitigliani”, Roma

Julian Strykowski, Henryk Grynberg, Hanna Krall: scrittori ebrei polacchi dopo la Shoà

Sono trascorsi solo pochi anni da quando Jan Błoński ha conferito dignità ufficiale agli studi di letteratura ebraico-polacca come ramo della polonistica. Vale la pena soltanto nominare lo scandalo che i suoi articoli (pubblicati da „Tygodnik Powszechny”¹) suscitavano nei pur vicini anni Ottanta. Anche se molta, moltissima acqua è passata sotto i ponti dell'Europa dell'Est, i rapporti ebraico polacchi restano tuttora un terreno minato. Uno dei motivi per non di rado spesso ogni posizione sembra trovarsi all'interno di un circolo vizioso può venir identificato nel fatto che troppo spesso il dibattito sul posto occupato dalla letteratura, o, in genere, dalla cultura ebraica in Polonia, sia essa espressa in polacco, in yiddish o in ebraico, si limita sostanzialmente a questioni di carattere politico e storico.

Gli ebrei continuano, persino nella stampa cattolica, ad occupare un posto politico. Questo significa forse che la „questione ebraica” è stata risolta? Tutt'altro, almeno finché il dibattito non verrà diretto al campo dell'interferenza fra religione e politica,

scrive Jean Claude Szurek in un interessante articolo su *Ebrei ed ebraismo nelle riviste cattoliche* „Więź” e „Znak”². Una situazione paradossale in un paese che si vorrebbe così fortemente connotato in senso religioso, come la Polonia, e dove inoltre gli ultimi decenni hanno visto da parte cattolica numerosi tentativi di affrontare la „questione ebraica” in modo onesto.

I. Lo *shtetl*

Ancora fino allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale, la maggior parte degli ebrei, in Polonia, abitava negli *shtetlakh*, le cittadine ebraiche dove, a volte, gli ebrei costituivano la maggioranza della popolazione. Il mondo degli *shtetlakh* si basava „su tre cose: sullo studio della Torà – ossia il rispetto della legge morale – sul servizio di Dio, e sulle opere buone”. Sono questi i cardini su cui si regge il mondo. Così è scritto nel *Pirkè Avot*, le *Massime dei Padri*, uno dei libri più studiati dall'ebraismo tradizionale. Il rispetto per la vita umana, spesso al di sopra di ogni altro valore (per salvare una vita è anche concesso infrangere i precetti più sacri), la considerazione per il

prossimo (indurre in vergogna un'altra persona equivale allo spargimento di sangue): con un buon margine di approssimazione, si può dire che questi siano i precetti positivi ai quali tentava di informarsi la vita ebraica tradizionale. Il concetto però che forse maggiormente differenzia l'ebraismo dal cristianesimo è quello della collaborazione e dell'intrinseca unità fra Dio, uomo e creato. Sono elementi questi che si reggono in base a un patto di collaborazione, all'interno del quale ognuno è altrettanto indispensabile all'altro. Se, senza Dio, il mondo non potrebbe esistere, si può addirittura affermare che, senza l'uomo e la sua testimonianza sulla terra, anche Dio scomparirebbe³.

In questo ordine di pensiero non c'è posto per la mancanza di senso. Si tratta di un universo altamente intellettualizzato, un mondo che è fondamentalmente conoscibile e comprensibile. Josephine Zadovsky Knopp, in un bel saggio intitolato *The Trial of Judaism in Contemporary Jewish Writing*⁴ a cui si farà in seguito ulteriore riferimento, per caratterizzare la peculiare visione del mondo dello *shtetl*, usa il termine *mentsblekhhayt*, una parola yiddish che si può genericamente tradurre con umanità, umanesimo.

È da qui che trae origine tutta la cultura ebraico-polacca, sviluppatasi poi, nel corso dei quasi mille anni di permanenza degli ebrei in Polonia, con una grande ricchezza e varietà di movimenti e interpretazioni.

II. Scrittori ebrei

Scrittori ebrei: cosa significa? È probabile che uno dei tratti distintivi di ciò che viene chiamato letteratura ebraica, scrittura ebraica, sia un'incessante messa in questione appunto del lato ebraico. „È difficile immaginare una discussione su cosa ci sia di francese nella letteratura francese, o cosa di russo in quella russa”⁵. Nel nostro caso è invece ricorrente la domanda: lei si considera uno scrittore ebreo? E spesso la risposta ha un suono paradossale: no, non ebreo, ma universale⁶.

Per iniziare quindi un qualsiasi discorso che implichi i termini „scrittore ebreo” è utile tentarne delle possibili descrizioni. Aharon Appelfeld, il più „europeo” fra i maggiori scrittori israeliani viventi, ha proposto che la definizione di scrittore ebreo possa basarsi su alcuni elementi di fondo: 1. la conoscenza della lingua (ebraico o yiddish o altre lingue ebraiche, come lo judeo-español); 2. il radicamento nel testo (ossia nei testi sacri ebraici); 3. il considerare gli ebrei come il referente primario delle proprie opere⁷.

Esistono ovviamente altri criteri, a volte complementari a questi, estremamente visibili. L'origine e l'autodefinizione dello scrivente, la trama e i personaggi delle sue opere vengono spesso presi come parametro. Un altro fattore determinante è l'uso di miti e archetipi di origine ebraica, biblica e talmudica, al posto di quelli greco-romani; di riferimenti alla storia ebraica, il che consente un certo capovolgimento nella visuale e nella valutazione degli eventi, e così via. Zadovsky Knopp propone come uno dei temi principali della letteratura ebraica moderna e sua caratteristica quanto lei definisce *Trial of Judaism*, espressione traducibile con „verifica dell'ebraismo”; è un criterio al quale, in parte, mi attengo:

In senso lato, la verifica dell'ebraismo avviene quando il protagonista, un ebreo fin dall'infanzia impregnato di legge ebraica e/o di abitudini ebraiche, arriva a un punto di crisi. Non ha importanza qui se egli si sia allontanato ora o meno dal suo retroterra ebraico; in questo momento di crisi egli si rivolge alla sua eredità ebraica alla ricerca di una soluzione. (...) In questo processo egli sottopone le antiche leggi, i valori e gli usi ebraici a un esame rigoroso, cercando di determinare se essi possano fornirgli un retroterra ragionevole per vivere nel mondo moderno, se possano offrirgli una base vitale per affrontare i problemi che incontra quando agisce nella società più ampia⁸.

Per diversi anni dopo la fine della guerra il problema di un'eventuale fedeltà di scrittori ebrei polacchi al proprio patrimonio culturale e religioso non si poteva neanche porre. Da una parte la situazione politica obbligava i pochi rimasti in Polonia a una ben determinata uniformità di atteggiamento. D'altra parte, per chi era sopravvissuto allo sterminio delle famiglie, degli amici, dei conoscenti, del popolo intero, era certo difficile continuare a credere in quel Dio rimasto silenzioso ad Auschwitz e a quell'insieme di principi etici che, poteva sembrare, erano stati sconfitti nel modo più radicale. Va anche aggiunto che gli ebrei religiosi si erano generalmente affrettati a lasciare quanto prima la Polonia⁹. È solo a partire all'incirca dagli anni Settanta che, per gli scrittori ebrei in Polonia, sembra aprirsi la possibilità di rivalutare in modo positivo la propria identità e il suo bagaglio culturale e morale.

Per una prima traccia di lettura in questo senso mi sono basata su tre opere, pubblicate fra il 1974 e il 1976, che sembrano riassuntive dell'atteggiamento degli autori – almeno in quel dato periodo – rispetto alla continuità dell'ebraismo dopo lo sterminio e della loro personale esperienza di esso. Si tratta di *Na wierzbach... nasze skrzypce* di Julian Strykowski (Czytelnik, Warszawa, 1974), *Życie ideologiczne* di Henryk Grynberg (Polska Fundacja Kulturalna, London, 1975), e *Zdążyć przed panem Bogiem*, di Hanna Krall ('Odra', 1976 nr. 4-7, e Wydawnictwo Literackie, Kraków, 1977)¹⁰. Lo scopo di questa comunicazione è quello di tentare una lettura di questi testi non dal punto di vista della conflittualità (politica, sociale) fra ebrei e polacchi, ma da quello della presa di coscienza, da parte degli autori, della propria identità; si potrà quindi valutare se dei valori tradizionali ebraici siano in qualche misura presenti in queste opere, e se gli autori li giudichino adatti nel confronto con il mondo contemporaneo.

III. Julian Strykowski: ebraismo e odio di sé

Considerato in Polonia forse il massimo scrittore ebreo del dopoguerra, Julian Strykowski, classe 1905, era nato a Stryj, nei pressi di Leopoli, in quella Galizia così povera da far nascere innumerevoli barzellette sul *galitsianer yid*, l'ebreo galiziano, quell'ebreo così povero e così abituato a vivere di espedienti che, se ti stringeva la mano, era poi meglio contare quante dita ti erano rimaste. Il vero nome dello scrittore era Pesach Stark, e proveniva da una famiglia povera e religiosa. Il tono dominante nei ricordi di infanzia (in particolare *Ocalony na Wschodzie*¹¹) è la profonda rabbia nei

confronti dei genitori e dell'atmosfera soffocante e provinciale della cittadina. Pesach-Julian prova una profonda vergogna per la professione del padre, *melamed*, insegnante elementare nel *khayder*, la scuola tradizionale ebraica. A detta dello scrittore, il *melamed* era il mestiere più disprezzato nello *shtetl*, quello adatto solo ai buoni a nulla. La madre era „una donnetta semplice” e primitiva. Il ragazzo provava vergogna per i continui litigi in famiglia, spesso dovuti a insormontabili problemi economici, e anche per il suo aspetto fisico, in particolare la piccola statura, che lo rendeva oggetto di scherno fra i compagni.

Dalla catastrofe nazista Strykowski si era salvato fuggendo in Unione Sovietica. La fuga stessa e il periodo trascorso in URSS sono descritti in numerosi libri e interviste.

Nel 1969, dietro invito dell'„International Writing Program” dell'Università dello Iowa, Julian Strykowski, scrittore ormai affermato (suoi libri, come *Bieg do Fragalà o Głosy w ciemności*, erano stati tradotti in quasi tutti i paesi satelliti dell'Urss, in Argentina, nella RFT, in Norvegia...) si reca per la prima volta negli Stati Uniti. Attenzione alla data: è un anno dopo la campagna antisemita di Gomułka, che aveva obbligato la maggior parte della popolazione ebraica a lasciare la Polonia¹².

Il libro è composto da tre racconti: *Martwa Fala, Syriusz, Na wierzbach... nasze skrzypce*. Il primo narra di un tormentoso viaggio per nave verso gli Stati Uniti. Il narratore, uno scrittore ebreo di mezza età, invitato in America per un ciclo di lezioni ad un *college*, è tormentato dal mal di mare. Nel dormiveglia lo inseguono immagini angosciose del suo passato. Vede su di sé deformati e insanguinati i volti dei genitori inseguiti dai nazisti. Ha un sogno ricorrente: fugge disperatamente inseguito prima dal prete, poi dai nazisti, infine dall'intero villaggio, il padre in testa (p. 16). Sogna la propria morte, e il padre che gli preannuncia: „verranno i cani per pisciarti addosso” (p. 37).

A queste immagini da incubo si intreccia la figura, a metà reale a metà onirica, di Niña Naraño, una misteriosa compagna di viaggio in cui il narratore è convinto di aver riconosciuto un'ascendenza marrana. Gli ebrei spagnoli, il loro principesco passato, sono un'immagine ricorrente nella letteratura ebraica dell'Europa centrale e orientale, sembrando incarnare – anche perché estinti – dell'ebreo solo le caratteristiche positive. Intorno a questa figura di donna il protagonista lascia dipanare fantasticherie e chime-re, e sogna persino di sbarcare a Londra insieme a lei e – tramite lei – di ritrovare il paesaggio idilliaco di un'infanzia soltanto sognata:

Il cielo è violaceo. Scende la sera campestre, senza lanterne. Odora l'assenzio, odorano le mucche, odora il fumo. – Sss, laggiù è la nostra cittadina, laggiù, laggiù la nostra casa”. (p. 42)

Syriusz, il secondo racconto, non ha una vera e propria trama. Vi si descrive l'incontro, improntato a un senso di estraneazione totale, fra il protagonista e un gruppo rappresentativo di ebrei americani, molti dei quali ex concittadini o lontani conoscenti. Di una ricchezza spudorata, gli ex amici fanno sfoggio di cinismo: „Ah, sì, l'insurrezione di Varsavia... ne ho sentito parlare” (p. 61), disprezzano i giovani („I giovani sono il nostro problema maggiore”), i meno abbienti, i negri (che „andrebbero chiusi nuovamente nei ghetti”, p. 118).

L'incontro con gli altri ebrei comporta però anzitutto l'emergere di un'accusa precisa nei confronti del narratore. Lo si incolpa di essere fuggito, all'ingresso dei nazisti a Leopoli, da solo, in Unione Sovietica. Di non aver salvato nessuno, di non averlo neanche tentato. È un'accusa che si ripete nell'incontro con l'ex compagno di classe Nysen, con l'ex grande amico Jakub Stein, ora diventato rabbino Jack Stone, con Fela; a ogni suo ripetersi, esplicito o implicito, il narratore risponde con una degradazione dell'interlocutore, che viene disprezzato e anche coperto di ridicolo, come a volerne rendere triviali le accuse.

Gli amici sono infatti volgari (Nysen), crudeli (Stone), *wielkie kurwy*, come Fela e Mary del racconto seguente. Ma soprattutto è ogni fenomeno di rispetto della tradizione a essere visto dall'autore in uno specchio deformante. Niente è autentico, niente è reale. La cena di *Shabbat* in *Syriusz* (nella quale il rabbino più volte viola precetti inviolabili) è una parodia grottesca delle cene tradizionali. Lo zucchetto di velluto nero del rabbino Stone si tiene attaccato per miracolo: „quel relitto rituale era una copertura vergognosa come una foglia di fico” (p. 101). L'aiuola nella casa del ricco Nysen è a forma di stella di Davide (p. 103).

L'ultimo racconto, quello che dà il titolo alla raccolta, è il più aspro e arriva a toni caricaturali. L'America, la Babilonia alle cui fronde dei salici sono appese le lire del popolo in esilio, ha trasformato gli ebrei in macchiette grottesche. In *Na wierzbach... nasze skrzypce* si racconta dell'inaspettato incontro con Fela. Fela era la ragazza più bella della cittadina; profondamente corrotta, aveva sedotto tutti i compagni di scuola del protagonista. La parte centrale del racconto è dedicata all'agonia e alla morte di questa donna ancora bellissima nonostante gli anni e il campo di concentramento, il cui marchio sul braccio, moribonda, tenta più volte pudicamente di coprire. Unico a non averne condiviso il letto, il protagonista è inspiegabilmente chiamato, lui solo, a confortarla negli ultimi momenti. Ma non esiste nessuna forma di riscatto. Le ultime parole della moribonda, rivolte alla figlia, sono: „Idiota! (...) Volevo farne una grande cortigiana. Non ci sono riuscita” (p. 246).

Altro personaggio significativo della vena grottesca di questi racconti è il rabbino-cantante Shlomo Saphir (probabilmente una caricatura di Shlomo Carlebach). L'autore lo presenta con le parole: „Un vero rabbino non avrebbe mai dato concerti” (p. 144). Il rabbino, vestito per l'occasione da ebreo ortodosso, sembra agghindato in modo che „usava solo nei teatrini ebraici di provincia” (p. 174); il giorno dopo lo si incontra però addobbato da „una camicia a fiori, aperta sul petto villosa, pantaloni marroni di velluto a righe e scarpe con un'alta suola di gomma” (p. 219): la sorda rabbia del narratore nei confronti degli ebrei religiosi, già espressa nelle pagine precedenti, si direbbe esplodere nella descrizione di questa figura.

In questi racconti il lato più evidente è il tentativo del narratore in prima persona (con il quale molto spesso è inevitabile identificare l'autore stesso) di separarsi dai suoi „correligionari”, e di creare quindi per se stesso una figura di „ebreo buono” da contrapporre agli „ebrei cattivi”. Gli ebrei „cattivi” di questi racconti, oltre a una serie di caratteristiche umane estremamente negative, sono definiti in base a una caratterizzazione sociale „ebraica” descritta in toni decisamente sfavorevoli. È ad esempio interessante osservare che in tutti i racconti, mentre il protagonista si esprime in un

polacco ineccepibile, gli antagonisti, se non parlano direttamente in yiddish, usano frasi gergali tradotte in un goffo polacco o termini ebraici polonizzati: il loro è quindi un linguaggio corrotto, che riflette una più generica nullità, se non corruzione, morale.

Sembra inevitabile far rientrare questi testi nella categoria dell'odio di sé ebraico, che pure si sarebbe voluta estinta dopo la Seconda Guerra Mondiale. Fra le innumerevoli cause alla base di questo fenomeno – al quale sono stati dedicati alcuni interessanti studi¹³ – si trova sostanzialmente l'identificazione, da parte del gruppo di minoranza, con i modelli imposti dalla maggioranza; situazione questa che porta a una radicale non accettazione di sé. In questi racconti però un fattore sembra avere la prevalenza sugli altri, ed è più riferito a una frattura interna che alle regole e ai modelli imposti dalla società circostante: si tratta del senso di colpa. Sappiamo che Strykowski stesso fuggì, da solo, in Unione Sovietica, all'ingresso dei nazisti a Leopoli. Nei racconti qui presi in esame l'accusa di essersi „salvato da solo” viene ripetuta da ogni interlocutore ebreo; a questa viene sottintesa l'accusa di non essere stato, come tutti gli altri, in campo di concentramento. Molti dei sopravvissuti alla Shoà sono tormentati dal senso di colpa per essere rimasti in vita: è quasi un luogo comune, e ne hanno parlato ampiamente, fra gli altri, Primo Levi e Bruno Bettelheim. Il protagonista di *Na wierzbach... nasze skrzypce* (la cui autocoscienza, come ho già detto, spesso sembra coincidere con i dati biografici dello scrittore Strykowski), è inoltre reo di numerosi tradimenti: si è allontanato dalla casa paterna, ha rinnegato la religione, ha tradito infine la causa del comunismo, nella quale, almeno nel momento in cui scrive *Na wierzbach...* non crede più. Non riesce però ancora ad abbandonare quel ruolo di „dignitario” che gli aveva portato una certa fama. Strykowski, come è noto, troverà poi una sorta di redenzione negli anni Ottanta, diventando un appassionato sostenitore della causa di *Solidarność*. Ma lo scrittore di *Na Wierzbach... nasze skrzypce* si trova in un vicolo cieco: non è polacco, non è ebreo, non è comunista¹⁴. Sopra di lui sembra possano gravare solo gli stessi incubi ricorrenti, brillano solo, come scrive in *Martwa fala*: „la stessa luna, le stesse stelle, viste fin dall'infanzia, la stessa sorte, da cui non si può sfuggire” (p. 41).

IV. Henryk Grynberg e l'identità riconquistata

Nato in una famiglia contadina nel 1936, cresciuto in un paesino della Masovia, Henryk Grynberg in numerosi racconti e romanzi descrive un'infanzia quasi *sielska, anielska*, durante la quale la vita procedeva lungo „la verde strada polacca, su cui si sciorinava, bianco-azzurro, il cielo ebraico”¹⁵. Appena bambino allo scoppio della guerra, non conosce i dubbi di appartenenza e le ripetute fughe che avevano marcato la vita di Strykowski e di altri. La sua è una famiglia tradizionale, protettiva, composta in gran parte da persone giovani ed energiche, desiderose di vivere. Parlando del suo passato, e pur volendone evitare ogni idealizzazione, Grynberg ripete più volte che „quello era il mondo che era stato preparato per me e che per me aveva un posto: o fra i Cohanim in sinagoga, o fuori di essa, fra i ribelli ai rigori dell'ortodossia”¹⁶. Quel mondo, in Polonia, ha cessato di esistere, e non c'è più un luogo che lo scrittore possa dire suo.

Riconducibile ad alcuni temi fondamentali e tutta rivolta alla tematica ebraica, la scrittura di Grynberg si può dire sempre autobiografica. Come Hanna Krall, anche Grynberg, soprattutto nelle opere più recenti, spesso usa uno stile da reportage e sembra, come scrittore, ritirarsi di fronte alla voce di un passato collettivo, per farsi megafono di una testimonianza corale.

Il primo libro di Grynberg è *Żydowska wojna*¹⁷, del 1965. È la storia di un ragazzino ebreo, Grynberg stesso, e di sua madre e suo padre, durante la guerra. Il padre finisce ucciso, in modo insensato e crudele, da un semplice bandito, convinto, come tanti, che tutti gli ebrei, persino i più miseri fuggiaschi, nascondessero dell'oro. La madre, una donna giovane, bella, colta, piena di forza morale, riesce a salvare se stessa e il figlio. Per sopravvivere madre e figlio avevano dovuto mettere in atto specifiche strategie di occultamento, la prima delle quali, la più evidente, era rinunciare a tutto ciò che fosse ebraico. Una rinuncia che il bambino poteva anche sperare definitiva, visto che non poteva non associare l'ebraismo alla morte e alla sofferenza. Quindi, due anni dopo la fine della guerra, a scuola, a temere l'insegnante di storia, racconta Grynberg

*ero soprattutto io, che avevo un tempo appreso dal prete l'amore per Gesù Cristo e per qualche tempo avevo sperato che non sarei mai più dovuto essere ebreo*¹⁸.

È solo attraverso un lungo percorso che il personaggio di Grynberg impara a trovare nella pur straziante riscoperta della propria identità e della propria storia un valore e una ragione di essere. *Życie ideologiczne*, un racconto sugli anni di scuola e di Università nel turbolento periodo che va dal 1945 al 1956, segna una tappa fondamentale in questa evoluzione. A dispetto del titolo, si tratta di un romanzo di formazione sul plasmarsi di un'identità libera appunto dai legami dell'ideologia, e che riesca a trovare nutrimento dalle proprie radici.

Il romanzo inizia con il racconto dedicato ai primi anni di scuola del ragazzino, in una scuola ebraica, quando erano ancora possibili, in Polonia. È una scuola marcata a fuoco dalla tragedia, dove di fronte al rimprovero del Direttore: „non eravamo in grado di rispettare gli ultimi insegnanti che ci erano rimasti” (p. 11) diventa secondario il fatto che l'insegnamento di storia sembri ridursi a un'enumerazione di roghi, martiri e crociate. È però anzitutto una scuola il cui principale insegnamento è „non vergognarci di essere ebrei. Era il primo comandamento della nostra scuola e lo osservavamo diligentemente, anche se non sempre era facile” (p. 7).

Il personaggio di Grynberg, „un derelitto disorganizzato e disorientato” (p. 12), come si definisce, comincia ad esaminare la storia ebraica così come gli viene proposta con un occhi affettuosamente autoironici:

Non solo avevamo più santi e più martiri dei cristiani – infatti ne avevamo avuto più occasioni di loro – ma avevamo anche più Don Chisciotte (p. 10),

pur continuando a definirsi uno che non sa „come gli altri parlare in yiddish, pensare in yiddish, litigare in yiddish”, che non appartiene a nessun luogo e „non è un vero ebreo” (p. 12).

La presa di coscienza avviene attraverso le vicende dell'adolescenza (dove il confuso senso di non accettazione tipico di questa età combacia con il rendersi conto di una situazione reale), l'infatuazione comunista, la militanza nello ZMP, e il progressivo accorgersi di essere comunque diverso e straniero. Durante una visita a un cimitero ebraico il ragazzo fa i conti con uno dei cliché antiebraici più comuni rispetto alla seconda guerra mondiale: quello di essere andati come pecore al macello. Affievolito forse negli ultimi anni il peso di questa accusa, per una maggiore conoscenza sia delle circostanze dello sterminio che delle numerose rivolte ebraiche, la si sente ancora spesso ripetere. Grynberg è capace di parlare di un mondo distante dalla battagliera cultura polacca, di spiegarne la dignità e il diverso eroismo.

È difficile per un uomo morire insieme a tutta la sua casa, tutto il villaggio, senza poter sperare nella continuità dei figli e dei nipoti, e neanche della propria tomba. È difficile in queste circostanze morire con dignità e calma. Eppure proprio così morirono gli abitanti di Dubno. Si spogliarono, piegando gli abiti così come era loro ordinato (...) senza un urlo si riunivano in gruppi familiari e si baciavano per l'addio, in attesa del proprio turno. (...) In gruppi di venti veniva loro ordinato di oltrepassare un alto terrapieno. Vi giungevano, nudi, e si adagiavano sul fondo, quasi ricolmo dei corpi degli uccisi e dei feriti. I feriti sollevavano le braccia e muovevano la testa per far vedere che erano ancora vivi, e quelli che arrivavano li tranquillizzavano sussurrando, ne carezzavano i corpi insanguinati. In questa maniera il 5 di ottobre del 1942 morirono tutti gli ebrei di Dubno, 5.000 persone, e il tedesco Herman Graebe, che era lì quel giorno, non sentì accuse né invocazioni di pietà come depose nella sua testimonianza a Norimberga (p. 88-89).

È durante gli scontri al Politecnico di Varsavia del 1956, dopo la partenza della madre e del padre adottivo per Israele, che avviene la definitiva identificazione del personaggio.

E qui, sul marciapiede, dove quel cafone (un poliziotto, nda) avrebbe potuto ammazzarmi facilmente con un colpo di randello, ero di nuovo un ebreo. Vale a dire un essere umano isolato, inerme, che chiede giustizia. A chi? Soprattutto al cielo. Avevo diritto di chiedere, ma non di mettermi così in pericolo. Non per questo mi ero salvato da Treblinka. (...) Sentivo quell'antico senso ebraico di responsabilità per la propria vita. E proprio questo era la paura. Una paura tipicamente ebraica. Che non comprende nessuno che non sia ebreo. Un ebreo nella Diaspora. (p. 112)

È proprio in un momento di crisi, nel quale è necessario prendere decisioni che potrebbero avere delle ripercussioni decisive (fino a che punto accettare la provocazione; restare in Polonia oppure partire) che il protagonista di Grynberg fa in modo cosciente ricorso alla sua eredità ebraica, e al senso di responsabilità verso il proprio gruppo. È una scelta di valori già operata in principio ma che a questo punto diventa completamente esplicita; su quel marciapiede il personaggio di Grynberg stipula nuovamente un patto con il suo popolo, la terra simbolica da cui le sue radici traggono nutrimento:

Un alberello giovane, dritto come un camino, cresceva sopra le fondamenta, nutrito dalle antiche ceneri. Bisogna sapere su cosa si cresce, pensai sorridendo. Bisogna sapere su cosa si cresce e dove si sta. Tutto il resto verrà da solo¹⁹.

V. Hanna Krall e la nascita di un mito

*Narratelo ai vostri figli
e i vostri figli ai loro figli
e i loro figli alla generazione successiva (Gioele, 1,3).*

L'invocazione del profeta Gioele sembra un buon motto per tutta l'opera di Hanna Krall. Questa donna bella e bruna è nata a Varsavia nel 1937 (solo a un anno di distanza da Grynberg), in una famiglia ebraica assimilata. Le sue esperienze del tempo di guerra sono raccontate, la prima e, credo, ultima, volta, in un articolo pubblicato nel 1968 da «Polityka», rivista nella quale la Krall aveva cominciato a lavorare due anni prima, e poi ripreso nella celebre antologia *Ten jest z ojczyzny mojej*.

Ero una bambina. Ricordo però che in ogni situazione, persino quando sembrava che non esistesse nessuna via d'uscita, nessuna salvezza, si trovava sempre qualcuno che ci tendeva una mano. In modo letterale: ci tendeva una mano e ci portava in un posto meno pericoloso degli altri²⁰.

La relazione delle vicissitudini di madre e bambina (che per certi aspetti sembrano ricordare quelle di Grynberg) e l'enumerazione delle persone che hanno soccorso le perseguitate è come un manifesto poetico della scrittrice: massimo riserbo di parole, nessuna osservazione di merito, descrizione „obiettiva” e giornalistica dei fatti; un grande rilievo al motivo della solidarietà, un forte senso morale.

Nel corso di un recente omaggio tributato dalla televisione tedesca, Hanna Krall è stata definita „una scrittrice in grado di salvare i miti”²¹. Forse è proprio nella capacità di „salvare” miti e figure il valore peculiare di questa scrittura, che si vorrebbe giornalmisticamente asettica, ma è, almeno nelle opere migliori, appassionata e nostalgica. Hanna Krall non ha però solo „salvato” dei miti, come quello del *Dybbuk* cui si riferisce la citazione: Krall, in *Zdążyć przed Panem Bogiem*, il testo qui esaminato, ha dato espressione letteraria alla figura che, in tutto il mondo ebraico del dopoguerra, probabilmente meglio incarna il mito: il comandante Marek Edelman.

Considerata tuttora in patria più una giornalista che non una scrittrice vera e propria (neanche nominata, ad esempio, in *Autoritratto ebraico* di Jan Błoński), anche per Hanna Krall la scrittura si incentra su un unico tema, *obsesyjny*, come scrive Grynberg: vorrei, ha detto la scrittrice in un'intervista, che i „miei lettori si immaginassero quella gente – non solo la loro morte, ma anche la loro vita. Vorrei che dispiacesse loro che non esiste più quella cultura, che ne avessero rimpianto, che provassero nostalgia di quel mondo”²². „Far rivivere la cultura scomparsa – ha scritto la studiosa israeliana Francine Kaufman – è il miglior omaggio che si possa rendere alle vittime del nazismo. Sono molti gli scrittori che hanno scelto questo modo rifratto di

reagire alla Shoà²³. Più di ogni altro scrittore, Krall si pone „dal punto di vista della coscienza collettiva”, come esplicitamente richiesto da Elie Wiesel, fino al punto di scomparire dietro le voci dei suoi protagonisti.

Proprio questo suo merito costituisce a volte il limite della scrittura di Krall, e certamente ne complica la lettura. In *Zdążyć przed Panem Bogiem*, ad esempio, diventa complesso verificare fin dove Hanna Krall sia semplice stenografa della stupefacente personalità di Marek Edelman, e quanto la bellezza e il valore del libro, l'inconfutabilità delle sue frasi, la straordinaria vitalità e umanità di cui esso è permeato siano anche opera della scrittrice, e della sua peculiare simbiosi con il soggetto della scrittura.

Zdążyć przed Panem Bogiem (22 edizioni in Polonia, tradotto in quasi tutte le lingue europee) è una lunga intervista a Marek Edelman. Unico sopravvissuto fra i capi della rivolta del ghetto di Varsavia, e scampato alla morte per miracolo, dopo la guerra Edelman decise di restare in Polonia: forse perché, come scriveva Joseph Roth, gli ebrei dell'est hanno la loro patria ovunque, dove giacciono i loro morti.

Dopo la guerra, Edelman si è laureato in medicina. Perché questa scelta? Quella guerra, dice Edelman, di cui tutti festeggiavano la vittoria, per lui era una guerra persa; continuava però a sembrargli „che qualcuno mi aspetta e che bisogna salvarlo” (p. 98). Abbandonata subito la scena politica, che in quegli anni avrebbe ambito farne un utile *Hoffjude*, Edelman è in seguito diventato un cardiologo di rilevanza mondiale; vittima della campagna antisemita del '68 (quando un giorno gli venne semplicemente negato l'ingresso all'ospedale di Łódź nel quale lavorava), si è riaffacciato alla vita pubblica nel periodo di *Solidarność*, di cui è stato una figura di rilievo (e subì addirittura un breve internamento nel 1981); ancora oggi continua il lavoro di medico e partecipa alla difficile infanzia della democrazia polacca. È con il libro di Krall che, nel 1976, ha interrotto un suo lungo silenzio, che durava dal '45, anno di pubblicazione di *Getto walczy*.

Si rivelò presto che non parlava così come bisogna.

E come bisogna parlare?

Bisogna parlare con odio, con pathos, urlando – non ci sono altri modi di esprimere tutto ciò oltre all'urlo.

Dunque lui di primo acchitto non era adatto a parlare, perché non sapeva urlare. Non era neanche adatto a fare l'eroe, perché gli mancava il pathos.

Che peccato.

L'unico ad essere sopravvissuto non era adatto a fare l'eroe.

Avendolo capito, con discrezione tacque. Tacque abbastanza a lungo: per trent'anni, e quando infine prese la parola fu immediatamente chiaro che sarebbe stato meglio per tutti se non avesse interrotto il suo silenzio (p. 20-21).

Zdążyć przed Panem Bogiem, Far prima di Dio: è un titolo che sembra tratto da un apologo chassidico, e che si è purtroppo perduto nella versione italiana e in altre. *Far prima di Dio:* è così che Edelman descrive il suo lavoro di medico.

Il Signore vuole già spegnere la fiammella, e io la devo velocemente schermare, sfruttando la sua momentanea disattenzione. Che bruci ancora, un po' più a

lungo di quanto Lui desidererebbe.

Questo è l'importante: Lui non è molto giusto. Il che è anche piacevole, perché se si riesce a fare qualcosa – allora sia quel sia lo si è preso per il naso...

– Una corsa con il Signore? Che razza di presunzione!

– Sai, quando si è accompagnato della gente ai vagoni, ti restano con Lui un paio di cosucce da discutere (p. 102).

Il discorso con le istanze superiori resta quindi aperto, e Edelman, nel libro di Krall, parla a tu per tu con Dio con la medesima fiera con cui gli si rivolgeva, il secolo scorso, il rabbino Isaac Levy di Berdyczów: Come ti permetti, Signore, di trattare così il Tuo popolo d'Israele?

Per Hanna Krall è importante sottolineare un dato che sembrerebbe evidente, ma – paradossalmente – non lo è: non tutti gli ebrei polacchi sono morti nella Shoà. In forme diverse e magari impensabili questo popolo, o almeno una sua parte, è vivo. Non è quindi casuale il rilievo dato al fatto che la prima persona ad essere operata al cuore, e salvata, secondo il nuovo metodo elaborato da Edelman, sia proprio una donna ebrea semplice, religiosa: la signora Bubnerowa si affida fiduciosa alle mani del chirurgo, convinta che i buoni auspici del marito buonanima, così religioso e caritatevole, non permetteranno le accada nulla di male. Anche la signora Bubnerowa non poteva non aver sperimentato quel mondo terribile dove il padre di Mietek, amico di Edelman, poteva esclamare „Quale Cielo? Quale Dio? Non vedi che qua Dio non c'è più? (...) E se persino ci fosse sarebbe dalla parte loro” (p. 130), quello che il filosofo Richard Rubenstein ha definito „un cosmo freddo, silenzioso, insensibile, privo dell'ausilio di un potere direttivo, dove si vive abbandonati alle nostre sole risorse”, il mondo degli ebrei dopo Auschwitz²⁴. Eppure mantiene, o ha saputo ricreare, un'ingenua fiducia, un'aspettativa di bene. La presenza, in *Zdążyć przed Panem Bogiem*, della signora Bubnerowa, è il segno che non è lecito perdere ogni speranza.

È questo che ci viene detto in *Zdążyć przed Panem Bogiem*: che la vita umana è un valore assoluto; che, nonostante tutto, è possibile fare del bene. Dopo un'operazione ben riuscita, dice Edelman, „allora, e soltanto allora, ti rendi conto qual'è la proporzione: uno su 400.000 (ovvero un'unica vita salvata, sui 400.000 uccisi nel ghetto di Varsavia, nda). Semplicemente ridicolo. Ma ogni vita costituisce per ognuno un intero cento per cento, quindi forse un senso c'è” (p. 138). Sono parole di salvezza nell'abisso dell'orrore assoluto della guerra.

Nel diario, recentemente pubblicato, di Helena Szereszewska, una ricca ebrea di Varsavia, assimilata, troviamo questa sconsolata riflessione:

(...) ecco che morirò insieme agli altri. Non mi salverà nessuna forza. Vedo che i problemi non sono tagliati a misura umana. Se per una caso singolare dovessi salvarmi, non sarà Dio ad uccidermi, così come si sopprimono i testimoni ingombranti?

E se dovessi vivere, mi basterebbe il fiato? Come mi tormenterei nel cercare

*parole che vorrebbero essere come una leva, parole che non troverò. E mi accorgo con amarezza che non sarei in grado di far nulla, perché le mie parole sarebbero quotidiane, come pane e sale*²⁵.

Molti di coloro che sono passati attraverso l'abominio della Shoà hanno avuto le labbra serrate per decenni: anche per la difficoltà di trovare le parole, che si voleva immani, impronunciabili; parole inaudite, che sole sembravano atte a definire *quell'orrore* e *quella* sofferenza. È singolare che, come nel caso di Hanna Krall, una testimonianza autentica e partecipe venga trasmessa proprio grazie a parole quotidiane e umili, parole che lasciano socchiusa la possibilità di una difficile speranza.

Concludo citando una storia chassidica molto nota, qui nuovamente raccontata, come si addice al patrimonio della testimonianza orale: il Baal Shem Tov, il fondatore del chassidismo, aveva l'abitudine di recarsi in un bosco, accendere un fuoco e pregare, e ciò era ben accetto al Signore. La generazione successiva aveva dimenticato il testo delle preghiere, ma conosceva ancora il luogo nel bosco, e sapeva come si accendeva il fuoco. E anche quel poco bastava. Nel corso delle generazioni ogni ricordo viene progressivamente cancellato; la nostra, presente, generazione, che vive dopo la scomparsa di quel bosco e della maggior parte di quel popolo che vi sapeva pregare, ha dimenticato tutto, fuorché questo racconto. Ma anche questo poco può bastare.

Note

¹ Si tratta di *Autoportret żydowski* (TP, 1981, n. 16) e di altri importanti contributi, ora raccolti in Jan Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, 1994.

² Jean Claude Szurek, *Żydzi i judaizm w polskich czasopismach katolickich 'Znak' i 'Więź'*, «Biuletyn ŻIH-u», nr. 3-4, 1993, p. 119.

³ Vedi in particolare il *midrash* sul Libro di Isaia 43,12. Il testo dice: «Voi, sì, siete i miei testimoni – oracolo del Signore – che io sono Dio». Il commentario rabbinico è «Finché voi mi siete testimoni, io sono Dio; nel momento in cui voi non lo siete, io non sono più Dio». *Yalkut Shimoni*, sezione Isaia 455. Citato da «Pardès», nr. 9-10/1989. Numéro spécial «Penser Auschwitz», Cerf, Paris, p. 91.

⁴ Josephine Zadovsky Knopp, *The Trial of Judaism in Contemporary Jewish Writing*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago-London, 1975.

⁵ *What is Jewish in Jewish Literature? A Symposium with Israeli Writers*, Harvard University Library, Cambridge, Mass., 1993, p. 3.

⁶ È questa, fra gli altri, la risposta standard di Strykowski: *jestem pisarzem ogólnoludzkim*.

⁷ *What is Jewish*, op. cit., pp. 3 sgg.

⁸ Zadovsky Knopp, op. cit., p. 10.

⁹ Sul progressivo venir meno di qualsiasi forma di vita ebraica organizzata nella Polonia del dopoguerra vedi ad es. Rafał Żebrowski, *Il tramonto della grande tradizione dell'ebraismo polacco*, in «La Rassegna Mensile d'Israël: Il mondo yiddish. Saggi», a cura di Elena Mortara di Veroli e Laura Quercioli Mincer, Roma, vol LXX, 1996, p. 363-372.

¹⁰ Di quest'ultimo testo esiste una edizione italiana, tradotta, purtroppo, dal francese. Si tratta di: Marek Edelman, Hanna Krall, *Il ghetto di Varsavia. Memoria e storia dell'insurrezione*, Città

Nuova Editrice, Roma, 1985; tradotto dall'edizione francese *Mémoires du ghetto de Varsovie. Un dirigeant de l'insurrection raconte*, Editions du Scribe, Paris, 1983. Il testo comprende *Getto walczy*, (la prima edizione, a cura del Comitato Centrale del Bund, è del 1945) e *Zdążyć przed Panem Bogiem*, 177 pp., prefazione di David Meghnagi e Pierre Vidal Nacquet. Per la numerazione delle pagine ho fatto riferimento all'edizione Gamma, Warszawa, 1992. Tutte le traduzioni presenti in questo articolo sono mie.

¹¹ *Ocalony na wschodzie. Z Julianem Strykowskiem rozmawia Piotr Szeu*, Les Editions Noir sur Blanc, Montricher (Suisse), 1991.

¹² Pur senza disporre di cifre esatte, con un buon margine di approssimazione si può parlare di circa 50.000 ebrei rimasti in Polonia fino al '68; dopo questa data il numero varia dai 3.000 ai 5.000, che fino ad oggi non si è molto modificato.

¹³ Va nominato almeno Sander L. Gilman, *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1986, al quale sono debitrice per il concetto di linguaggio „corrotto”.

¹⁴ In numerose interviste, a partire dagli anni Ottanta, Strykowski ha più volte sostenuto che un ebreo comunista cessa di essere ebreo, e che lui stesso ha ripreso a sentirsi ebreo solo in un periodo recente.

¹⁵ Henryk Grynberg, *Prawda nieartystyczna*, Almapress, Katowice, 1990, p. 8.

¹⁶ *Ibidem*, p. 9.

¹⁷ *La guerra degli ebrei*, Roma, E/O, 1992, traduzione e introduzione di Laura Quercioli Mincer.

¹⁸ *Życie ideologiczne*, Polska Fundacja Kulturalna, London, 1975, p. 9.

¹⁹ *Ojczyzna*, «Kultura» 1971, 1/2, p. 73.

²⁰ Władysław Bartoszewski e Zofia Lewinówna (a cura di): *Ten jest z ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom 1939–1945*, Znak, Kraków, wyd. drugie rozszerzone, 1969, p. 410–413.

²¹ Dalla professoressa austriaca Siegrid Löffler, nella trasmissione „Quartett”. Riportato in «Polityka», 1996, nr. 11.

²² *Opisuje świat, jaki był i jaki jest, i nie zadaje pytań – dlaczego. Z Hanną Krall rozmawiają Elżbieta Grygiel i Zdzisław Skrok*, «Nowe książki», 1993, nr. 7 p. 2.

²³ Questa citazione e la seguente sono tratte da „Pardès”, *op. cit.*, p. 68 e 75.

²⁴ Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1966, p. 152; citato da „Pardès”, *op. cit.* p. 108.

²⁵ Helena Szereszewska, *Krzyż i mezuz*, Czytelnik, Warszawa, 1993.

GIANFRANCO GIRAUDO

Università di Venezia „Ca' Foscari”

Ieri come oggi tra rito latino e rito greco

Nell'introduzione alla sua fondamentale analisi delle problematiche dell'Unione, il gesuita J. Macha scrive:

The choice of the cases from the historical encounters between the Byzantine East and the Roman West can be explained by the personal interest of the researcher. He belongs to that group of Catholic priests, who, born in the Latin rite Church, adopted the Byzantine rite in order to more effectively work for re-union of the great Churches of the East and of the West. The choice of the cases to be studied reveals also the personal bias of the writer. He identifies with the Eastern Churches within the Catholic communion. He may therefore be harsh, not only with non-Catholics, but also with the Latin rite Catholics for their treatment of the Eastern rite churches¹.

Una decina d'anni fa, nella sua quotidiana rubrica nella seconda pagina di «Le Monde», il molto parigino russo ortodosso G. Matzneff titolava ironicamente „Ma che vuol dire essere copto?” una nota sul supremo disinteresse dell'opinione pubblica del Paese della tolleranza e dell'asilo per la sorte di qualche milione di copti egiziani dopo la deposizione del patriarca Šenuda III.

Anche a me è capitato di sentirmi chiedere „Ma che vuol dire essere Uniate?”, oppure „Ma perché ti occupi proprio di quelli?”.

Un passo di Black Boy – lettura dei miei vent'anni, mi torna spesso alla mente, e lo cito volentieri:

Wherever I found religion in my life I found strife, the attempt of one individual or group to rule another in the name of God. The naked will of power seemed always to walk in the wake of a hymn².

Ecco perché mi occupo di „quelli”³: gli Uniati (i ruteni della Polonia-Lituania, serbi, transilvani e carpatorusini dell'olim *Regnum Hungariae*) sono, a mia conoscenza, l'unica confessione nella storia europea (il passo di R. Wright è applicabile, ovviamente, soltanto all'Europa ed alla sua appendice d'oltre Atlantico) che le sopraffazioni le ha sempre subite e che non ha mai avuto la possibilità di causarle ad altri⁴. Oppure, a volte, si sono autosopraffatti, come nel caso dei Concili del 1946 che hanno sancito il „ritorno” della Chiesa Uniate della Galizia nel seno della Chiesa ortodossa russa⁵ e quello degli Uniati transilvani nel seno della Chiesa ortodossa romena⁶.

Per questo mi occupo di „quelli”, pur non essendo particolarmente interessato alla (ri)unione di Chiese – ritenendo il diritto alla diversità la suprema istanza dell'uguaglianza – e pur essendo scettico sulla volontà ecumenica tanto di ortodossi che di cattolici, anche se, nel 1994, si sono decisi – immagino a denti stretti – ad inserire nel documento di Balamond un paragrafo di generico e sbrigativo elogio dell'Unione⁷. La disgrazia degli ucraini è quella di essersi trovati schiacciati fra due popoli che fanno della confessione religiosa il cardine della propria autoidentificazione nazionale; l'uno, i polacchi, che si sentono per questo baluardo dell'Occidente contro gli invasori asiatici; l'altro con il complesso dell'assedio che inevitabilmente produce una forte carica di aggressività verso l'esterno, nel XIII o nel XVI secolo, come in età staliniana; quindi, per gli ucraini essere ortodossi significa distinguersi dai *Ляхи* ed essere Uniati dai *Москали*⁸.

Per secoli Roma ha considerato la „Rutenia” niente più che una testa di ponte per la cattolicizzazione della Moscovia (o della Russia) e del resto dell'Europa Orientale: ne scrivono a più riprese Ruc'kyj, Kolenda (tipico masochismo ucraino) e De Camillis⁹. Per secoli Roma non ha capito la specificità del rito (quell'ibridismo rituale su cui correttamente insiste P. Lojacono¹⁰) e della lingua, altro fattore di autoidentificazione. Da un lato essi vengono classificati come „Greci”, non distinti dagli altri ortodossi, o, addirittura, confusi con i Moscoviti; la loro lingua è identificata con l'illirico, e il suo uso nella liturgia è comunque difficilmente accettabile¹¹.

Clemente VIII nel Breve del 23 XII 1595 scrive:

*... ea omnis copiosa et clara Natio cum Romana Ecclesia omnium Ecclesiarum Mater et Magistra non communicabat, sed proprii sermonis et idiomatis usu, retento Graeco ritu [evidenzio io, G.G.] vivebat et luctuosum Graecorum schisma sequebatur, ex quo ... innumerabiles aerumane et miseriae ad nobilissimam Graecorum gentem tamquam a fonte quodam promanarunt*¹².

Benedetto XIV che pure è stato uno dei rari papi a fare un sincero sforzo di comprendere la diversità e le ragioni degli uniti slavo-orientali, caldeggiava la sostituzione dell'alfabeto cirillico con il glagolitico croato¹³.

Quando Roma pensa di non avere più bisogno degli Uniati, quando, cioè, decide di giocare, in luogo di quella dell'unionismo, la carta dell'ecumenismo, tratta direttamente con Mosca (URSS – Chiesa Ortodossa Russa) passando sulla testa degli ucraini:

*... the Ukrainian Catholic Church [...] has become the sacrificial victim of the politicized „ecumenical dialogue” of Rome with Moscow. A pattern has emerged from this dialogue: any time the Ukrainian Catholic Church exercises its right of freedom of speech regarding historical events relating to its own history or to Soviet Union and the Russian Orthodox Church, the Vatican „distances” itself from any such statements*¹⁴

Quando sorgono conflitti giurisdizionali, la Santa Sede passa anche sopra alla Polonia, com'è il caso della Diocesi di Przemyśl (Перемишль) e della Łemkowszczyzna (Лемківщина, Лемковина), della quale assume l'amministrazione diretta¹⁵.

Del resto, che le decisioni vengano prese fuori dei loro confini ed indipendentemente dalla loro volontà è normale per gli Uniati, e non solo d'Ucraina: i motivi esposti nei *cabiers de doléance* di Ruc'kyj¹⁶ sono molto simili a quelli di Gh. Șincai e di Petru Maior¹⁷. Per tutti la suprema istanza è la *Propaganda* a Roma, per questi i principi calvinisti, il Nunzio a Vienna ed i gesuiti ungheresi, per quelli il Nunzio a Varsavia ed i gesuiti polacchi. Eppure, stranamente, dai gesuiti polacchi sembrano aver meglio assimilato le arti del trivio e del quadrivio gli ortodossi P. Mohyla e Dm. Tuptalo che i loro omologhi uniti con Roma. Gli Uniati di Transilvania devono stare fra l'incudine ed il martello, tra i Rákóczi e gli Asburgo, poi devono subire le persecuzioni horthyste (insieme con gli ortodossi) ed il bando sia sotto il comunismo di tipo sovietico di Gheorghiu-Dej sia sotto il nazional-comunismo di Ceaușescu¹⁸. Gli Uniati d'Ucraina avevano goduto nella Rzecz Pospolita – forse l'unico Stato religiosamente tollerante dell'Europa del Seicento – di una situazione irripetibilmente felice nella misura in cui avevano saputo destreggiarsi in un contesto politico in cui i re polacchi si destreggiavano tra le tre confessioni cristiane togliendo e conferendo privilegi e benefici a ciascuna¹⁹. Dopo il 1795 si erano trovati ad essere tollerati nell'Impero cattolicissimo e a subire la soppressione nell'Impero ortodosso²⁰. Nella II Rzecz Pospolita avevano costituito una minoranza numericamente rilevante, sospettata di una probabile connivenza con il vicino bolscevico e trasferiti dal Sud-Est al Nord-Ovest ed al Nord-Est del Paese; dopo il „ritorno” in seno all'Ucraina sovietica avevano optato „spontaneamente” per l'autoscioglimento²¹. Soltanto nel 1989 avevano ricevuto il permesso di registrarsi singole comunità di fedeli, non la Chiesa come istituzione²². Con l'indipendenza, l'istituzionalizzata anche nel nome Українська Греко-Католицька Церква si trova coinvolta in un contesto di confusione in concorrenza con tre Chiese ortodosse, schegge impazzite ortodosse e cattolici latini che cercano di estendere la propria influenza grazie al sostegno, anche economico, del governo polacco²³.

Ancora aleggia il fantasma di Перемишль/Przemyśl: in un articolo apparso nel 1994 sulla rivista «Людина і світ» viene ricordato che

... i greco-cattolici non dimenticano che la diocesi di Peremyśl' appartiene storicamente alla metropoli di Galizia. In generale, a S. Giorgio la „politica polacca” è vista nel seguente modo: i greci-cattolici ucraini di Polonia non devono essere sottoposti a discriminazioni, polonizzazione, latinizzazione [ma di questo non si era già discusso prima, durante e dopo Zamost'ja/Zamist'/Zamość?]; il problema dei loro edifici sacri e dei loro beni deve avere un'equa risoluzione [ma a risolverlo non avevano già pensato Ladislao IV, Caterina II e Stalin?]; le comunità romano-cattoliche in Ucraina non devono essere lo strumento dell'influenza polacca [ricordiamo che nella relazione finale della propria missione a Varsavia (1918/19) il Nunzio Achille Ratti osserva che il clero polacco identifica gli interessi nazionali con quelli della religione, tanto da divenirne il portavoce, e che perciò la sua reazione all'impegno politico del clero ucraino e lituano è così forte ed aggressiva]; l'Українська Греко-Католицька Церква e la Chiesa Romano-Cattolica in Ucraina devono sviluppare i rapporti reciproci nello spirito dell'accordo stipulato nell'ottobre 1987. Tuttavia, nell'agosto 1993 il Ministro degli Esteri polacco ha sottoscritto un Concordato

con il Vaticano, in base al quale nessuna unità amministrativa della Chiesa Romano-Cattolica di Polonia può essere subordinata ad un'autorità religiosa fuori dai confini della Rzecz Pospolita. Gli osservatori sono concordi nel ritenere che le implicazioni del Concordato (peraltro non ancora ratificato dal Sejm) non sono favorevoli – a dir poco – all'autoidentificazione ed allo sviluppo della comunità greco-cattolica ucraina in Polonia²⁴.

Confesso di non essere informato su eventuali evoluzioni della situazione, ma il solo fatto che si sia presentata mi pare preoccupante.

Quarant'anni fa scriveva Toynbee che la Russia ha di che lagnarsi dell'aggressività polacca tanto quanto la Polonia di quella russa²⁵. Purtroppo lo storico inglese, come pure Marx, non s'è accorto che tra la Polonia e la Russia esiste l'Ucraina²⁶.

È per questo che continuo ad occuparmi di „quelli”: mi interessano gli ucraini, tutti, ma in particolare quelli il cui nome persino è ancora oggetto di contestazioni, fra tutti sono quelli che nel computo delle offese date e ricevute registrano il saldo negativo più pesante. Mi interessano quando rifiutano di essere russificati, polonizzati, latinizzati, sovietizzati, collettivizzati, affamati. Non mi interessano più quando si mettono sulla strada di un'українізація che, se non ben pensata e dosata, rischia di confermare un truismo della sociologia e della psicanalisi, quello del riprodursi del meccanismo della repressione, che fa di ogni perseguitato un potenziale persecutore.

Ringrazio per l'attenzione e chiedo scusa se ho offeso i sentimenti di qualcuno. Spero di non averlo fatto, ma se, per avventura, l'ho fatto, spero di aver equanimente distribuito le offese fra tutte le parti in causa.

Note

¹ La scelta dei casi di storico incontro fra l'Oriente bizantino e l'Occidente romano può essere spiegata sulla base degli interessi personali dello studioso. Questi appartiene a quel gruppo di preti cattolici che, nati nella Chiesa di rito latino, hanno adottato il rito greco al fine di lavorare più efficacemente per la ri-unione delle grandi Chiese d'Oriente e d'Occidente. La scelta dei casi da studiare rivela anche le personali inclinazioni di chi scrive. Questi si identifica con la Chiesa Orientale nella comunione cattolica. Egli può, tuttavia, essere duro non soltanto verso i non-cattolici, ma anche verso i cattolici di rito latino per il modo con cui trattano le Chiese di rito orientale. J. Macha, S. J., *Ecclesiastical Unification, A Theoretical Framework Together With Case Studies From The History of Latin-Byzantine Relations*, Roma 1974, p. 6.

² Ogniquale volta ho incontrato la religione, ho incontrato la sopraffazione, il tentativo di un individuo o di un gruppo di governarne un altro nel nome di Dio. La nuda volontà di Dio mi è sempre parsa marcire nella scia di un inno. R. Wright, *Black Boy, A Record of Childhood and Youth*, New York 1966, p. 150.

³ Cfr., tra l'altro, G. Giraud, *La Piccola Russia, il Grande Fratello ed il Santo Padre, «Ricerche Slavistiche», XXXVIII (1991), pp. 201-256; eiusdem, Il nome della cosa: Rus'-Ukraina e dintorni, «Letterature di Frontiera – Littératures Frontalières», II, 2 (1992), pp. 31-44; eiusdem, Cattolici ed ortodossi in Ucraina, ovvero dove i dissidenti sono la maggioranza, in *L'integrazione culturale nella nuova realtà europea*, I, a c. di G. Trisolini, Roma 1993, pp. 77-82; eiusdem, *Acculturazione, spirito missionario e Propaganda nell'Ucraina del Seicento*, in *Ukraina XVII cm.**

між Заходом та Сходом Європи – *L'Ucraina del XVII secolo tra Occidente ed Oriente d'Europa*, Kyiv-Venezia 1996, pp. 54–84; eiusdem, *Uniaty di Romania, secoli XVII-XVIII*, in corso di stampa.

⁴ A titolo esemplificativo, cfr., tra l'altro, G. L. Slosser, *Christian Unity. Its History and Challenge*, London 1929; *First Victims of Communism. White Book on the Religious Persecution in Ukraine*, S. L. 1953; *Chrétiens d'Ukraine: un peuple écartelé, mais invincible*, Paris 1983.

⁵ Cfr. *Діяння собору греко-католицької церкви 8–10 березня 1946 р. у Львові*, Львів 1946.

⁶ V. G. Giraudo, *Uniaty di Romania*, op. cit.

⁷ Al riguardo cfr. E.F. Fortino, *Il dialogo tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa*, «Religion e Sette», I (1995), 4, pp. 131, 146.

⁸ Sui complessi e sulla necessità della contrapposizione come fattore identificativo degli ucraini si v. L. Calvi, *Di alcune costanti della storia ucraina*, in *Che cos'è l'Ucraina – Що має Україна*, a c. di G. Giraudo, Abano Terme, Piovan, 1996, pp. 27–53.

⁹ Un'ampia scelta di esempi è presente in G. Giraudo, *Acculturazione ...*, op. cit., pp. 60, 61 e passim.

¹⁰ Cfr. P. Lojacono, *Continuità rituale e caso nazionale: il caso ucraino*, «Letterature di Frontiera – Littératures Frontalières», IV (1994), pp. 151–159.

¹¹ Cfr. G. Giraudo, *Acculturazione ...*, op. cit., pp. 68–69.

¹² Cfr. *Monumenta Ucrainae Historica*, IX-X, Romae 1971, p. 183.

¹³ Al riguardo cfr. D. Baldoni, *Benedetto XIV e la lingua slava nella liturgia*, in *Benedetto XIV (Prospero Lambertini)*, I, pp. 669.

¹⁴ ... la Chiesa Cattolica Ucraina, almeno per ora, è divenuta la vittima sacrificale del dialogo ecumenico politicizzato tra Roma e Mosca. Un modello emerge da questo dialogo. Ogniquale la Chiesa Cattolica Ucraina esercita il proprio diritto alla libertà di parola riguardo ad avvenimenti della propria storia o all'Unione Sovietica ed alla Chiesa Ortodossa Russa, il Vaticano prende le distanze da ogni singola affermazione di tale tipo». R. P. Morozjuk, *Politicized Ecumenism: Rome, Moscow and the Ukrainian Catholic Church*, ed. by V. Nixon, Montreal 1984, p. 20.

¹⁵ Per quanto riguarda le questioni riguardanti i Lemky cfr. all'interno del presente volume la relazione di L. Calvi, *Di Lemky ed altri Rusyni: Euregio carpatica o nuova Padania dell'Europa Orientale?*, più in generale, sulle questioni concernenti i Carpatorusini si v. L. Calvi, *Minoranze ucraine in Ucraina, ovvero I minori dei minori (note sulla Rus' Subcarpatica e sulla balcanizzazione dell'Europa Orientale)*, «Letterature di Frontiera – Littératures Frontalières», IV, 1 (1994), pp. 189–205.

¹⁶ Un'analisi delle lamentele espresse dal Ruc'kyj è presente in G. Giraudo, *Acculturazione ...*, op. cit., pp. 64–66 e passim. Esemplificativo può essere il seguente passo: «Frequenter nobis occurrunt difficultates dum nos in acie aperto Marte contra hostes Ecclesiae Sanctae Schismaticos Rhutenos Ritus Graeci dimicamus. Socii nostri deserunt transeuntes ex Ritu nostro ad Latinum, quo non tantum damnum nobis inferunt, denudando nos praesidio, sed etiam Schismaticis sunt maioris causa ruinae et aversionis a Sancta Unione, quae ipsos salvare posset: dum enim vident in nobis unitis transeuntes ex Ritu Graeco ad Ritu Latinum, putant Ecclesiam Sanctum per Unionem velle totaliter tollere Ritu Graecum, quod quia immediate non potest conatur mediante adducendo secum prius ad Unionem et permettendo ad tempus eundem Ritu, ut postea trahat ad Latinum; et inde obdurantur in suo Schismate, Unionem vero tanquam Ritu proprii destructivam summo odio prosequuntur», *Epistolae Josephi Velamin Rutskyj, Metropolitae Kioviensis Catholici*, Romae 1958, p. 389 (professione di fede e testamento di Josyf Veljamin Ruc'kyj).

¹⁷ Al riguardo cfr. G. Giraudo, *Uniaty di Romania ...*, op. cit.

¹⁸ Sugli Uniatî di Romania si v.: Z. I. Tóth, *Klein Sámuel és az erdélyi román felvilágosodás*, Kolosvár, 1947; N. Mladin, I. Vlad, A. Moisl, *Samuil Micu Clain teologul*, Sibiu, 1957; I. Lupas, *Az erdélyi görög-keleti egyház és a vallás-unió a XVIII-század folyamán*, Budapest, 1964; A. Tintă, *Colonizările habsburgice în Banat 1716-1740*, Timişoara, Ed. Facla, 1972; M. Protase, *Petru Maior*, B., 1973; T. V. Damsă, *Biserica greco-catolică din România în perspectivă istorică*, Timişoara, Ed. de Vest, 1994.

¹⁹ In generale, sulle sorti della Chiesa uniate in Polonia si v.: F. P. *Dzieje Unii kościelnej na Rusi*, Lwów 1896; E. Likowski, *Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII-ym i XIX-ym wieku*, Warszawa 1906.

²⁰ Per un'analisi dell'incorporazione della Chiesa uniate nell'ortodossia russa si v. V. Lencyk, *The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I*, Rome-New York 1966.

²¹ Al riguardo cfr. E. Miśło, *Repatriacja czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR 1944-46, I, Dokumenty*, Warszawa 1996.

²² Cfr. Z. Wojewoda, *Zarys historii Kościoła Grekokatolickiego w Polsce w latach 1944-1989*, Kraków 1994.

²³ Di indubbio interesse può essere la lettura di W. Gill, N. Gill, *Stosunki Polski z Ukrainą w latach 1989-1993*, Toruń-Poznań 1994.

²⁴ Ns. traduzione da B. Бондаренко, В. Єленський, *Коли вітер гуляє надворі*, «Людина й світ», 1994, 2, p. 2.

²⁵ Cfr. A. Toynbee, *Il mondo e l'Occidente*, con una nota di L. Canfora, Palermo, Sellerio, 1992, pp. 15-16.

²⁶ Al riguardo cfr. G. Giraudo, *Marx e Engels, la Polonia ed il problema dei confini dell'Europa*, in *La nascita dell'Europa. Per una storia delle idee fra Italia e Polonia*, a c. di S. Graciotti, Firenze, Olschki, 1995, pp. 311-326.

LUCA CALVI
Università „La Sapienza”, Roma

Di Lemky ed altri Rusyny: Euregio carpatica o nuova „Padania” dell'Europa Orientale?

L'operazione storica volge in attualizzazione, tal quale lo scavo in profondità si proclama all'aria aperta, sul suolo. Calchi il manico della pala nel grembo antico e questo, pari ad acqua che rifrange, te lo rimanda su, in smorfia ottusa, verso la superficie. Rimesti un pochino, ed ecco il torbido, manipolabile [...]. Lascio obiezioni e recriminazioni agli inventori delle nuove prosopopee nazionali auto-etnicizzanti, vale a dire annodanti nessi caparbi tra avvicendamenti storici che proprio matrilini – patrilineari non sono. Purché l'innesto sia bello, più che buono – mi dico – ne tollererei persino i frutti velenosi; meglio, in tali casi, mi accontenterei di ammirarne apprensivo i fiori artificiali. E fosse, l'artificio, almeno ironico, seriamente inquisitorio, o atto a schivare le censure, cioè cosciente della finzione, o sfoggio erudito; anziché condotto o indotto da regimi e stati asseveranti, che s'inventano e acconciano patriottiche genealogie utili a tagliare in glebe inibitorie i territori, a fornire spessore alle identità, collettive e individuali, prima o poi affacciate sull'orrido della crisi, se eccessivamente montate o depresse. Volumi posticci, amplificabili da politiche culturali lagnose, revansciste. Schiatte rifatte, non rinascite.¹

Il crollo del Muro è stato, al di là del significato storico-politico attribuitogli, o ancora da attribuirgli, la caduta di una categoria dello spirito² e, soprattutto, di un intero sistema di pseudo-certezze imperiali in favore della rinascita, auspicata o meno dai vari *Bundestkanzler* di turno, di fenomeni nazionalistici e micronazionalistici pronti a risorgere dalle ceneri di quelle che ci affanniamo a definire realtà regionalistiche. Secondo i fautori del neonato (o rinato) micronazionalismo dei *Rusyny*³, non v'è dubbio che senza Gorbačëv, la Rivoluzione di Velluto e la riunificazione delle due Germanie (o l'*Anschluss* della DDR, a scelta), difficilmente avremmo potuto assistere alla rinascita dell'interesse per culture che, aggiungiamo noi, è uso definire minori, tutto sommato, per pura comodità accademica e per mero compiacimento di una sorta di malcelato imperialismo culturale o culturologico⁴. È pur anche vero, d'altro canto, che l'Europa si trova ad essere unita, in buona sintesi, sul piano della problematica delle nuove formazioni micronazionalistiche e sulla non-soluzione dei problemi interetnici esistenti nei vari Stati che pervicacemente si ostinano a definirsi Nazione

senza avere (e non vediamo eccezioni) lo *status* previsto da tale termine⁵, perlomeno nell'accezione assunta dopo il Congresso di Vienna ed accettata dalle storiografie dell'Europa occidentale e, *mutatis mutandis*, orientale⁶. In questo modo, mentre piccole orde di aspiranti neo-barbari cercano di sacralizzare l'Eridano e la pianura che dallo stesso prende l'altro, più conosciuto nome, innalzando il vessillo della presunta unità di regioni culturalmente distanti tra loro per sviluppo storico, lingua ed usi quanto quelle da cui i suddetti seguaci del novello Braveheart da Giussano vorrebbero ottenere la secessione⁷, nell'Europa Orientale, per un'Ucraina che, faticosamente, tenta di assurgere al posto che le spetta nel dibattito politico, storico e culturale, ecco bell'e confezionato un micronazionalismo che, pur con caratteristiche squisitamente ucraine, travalica allegramente i confini della stessa per chiamare in causa, oltre alla patria di Ševčenko, anche Romania⁸, Ungheria⁹, Slovacchia¹⁰ e Polonia¹¹, ma, contemporaneamente, anche la Vojvodina¹² e le varie anime della Diaspora¹³ di questa *narodnist'* che ha la prerogativa di mettersi in dubbio ancor prima d'essere stata del tutto riconosciuta; si tratta di una popolazione di alcune centinaia di migliaia di persone¹⁴ che, precedentemente, già avevamo definito „i minori dei minori”¹⁵, ossia i *Rusyny* di quella che si appresta a diventare, sul modello tirolese-bavarese, l'Euregio dei Carpazi¹⁶ e che noi chiameremo, per comodità, la *Rus'* carpatica¹⁷; i novelli leghisti, transnazionali da un lato e micronazionalisti dall'altro, che in queste zone hanno assunto il nome di *Karpatorusynysty*¹⁸, vagheggiano la nascita di un novello Stato a misura dei *Rusyny*, anche se va riconosciuta a questi leghisti dell'Europa Orientale una base culturale e storica, per quanto discutibile (al di là del folklore e del lodevole intento turistico che ha fatto seguito alla riscoperta delle radici rusyne di Andy Warhol, *pardon*, Andrij Warchol, nato a Pittsburgh da rusynyssimi genitori¹⁹), soprattutto per quanto riguarda le implicazioni storico-socio-politiche, ben superiore alle misere giustificazioni storico-culturali addotte dai *Karpatorusynysty* di casa nostra, il cui unico risultato, a tutt'oggi, è stato quello di allontanare l'*intelligencija* dalle proprie fila, alla ricerca, peraltro disperata, di esorcizzare ogni possibile dibattito storico-culturale attorno ad aspirazioni che proprio sulla non conoscenza della storia trovano una pseudo-giustificazione culturale, indipendentemente da richieste socio-economiche che, pur opinabili, trovano motivazioni al di fuori del nostro ambito di ricerca.

Il problema del *Karpatorusynstvo*, o Carpatorusynismo (preferiamo utilizzare per queste zone l'etnonimo ed aggettivo *rusyn* in luogo di *ruteno* per l'accezione storiografica assunta da quest'ultimo, che del primo non è altro che la traduzione latina, con i successivi adattamenti nelle lingue dell'Europa Occidentale²⁰) non è comunque nuovo: nonostante la pubblicistica ucraina (ma anche autorevoli rappresentanti della cultura accademica) liquidi la questione come un tentativo di denazionalizzazione in favore, a seconda del confinante di turno, di Ungheria, o Slovacchia, o Polonia, o della stessa Russia, con un afflato ed una retorica quanto mai sovietiche²¹, la questione va impostata in un modo più complesso, tenendo presente lo sviluppo della coscienza nazionale e, soprattutto, dell'orientamento politico e nazionale tenuto in queste zone, ove si trovano i confini più mobili d'Europa²²; il tutto, chiaramente, in forma sincronica e diacronica, analizzando cioè lo sviluppo dei fenomeni dell'orientamento nazionale nel processo storico e, contemporaneamente, in riferimento e ai movimenti omologhi

e all'atteggiamento tenuto nei confronti di queste popolazioni da parte delle realtà statali e/o nazionali che di volta in volta le hanno contenute²³.

L'approccio più lucido nei confronti della problematica, e, nello stesso tempo, i limiti posti dalla stessa ci sono stati presentati dalle prime opere dello studioso americano, di origine per metà ungherese e per metà rusyna, Paul Robert Magocsi²⁴, Hruševs'kyj rusyno per i leghisti carpatici²⁵ e fonte di ogni male secondo gli studiosi delle centraliste Kyjiv e L'viv²⁶; in modo particolare la sua prima monografia²⁷, dedicata alla formazione dell'identità nazionale nella *Rus'* subcarpatica continua ad essere, a 20 anni dalla prima edizione, l'opera fondamentale per chiunque voglia tentare un approccio alla materia; del resto già I. L. Rudnyc'kyj aveva a suo tempo sottolineato come l'analisi delle problematiche della *Rus'* carpatica si presti alla perfezione ad un'analisi di tipo induttivo per la comprensione delle problematiche storiche e storiografiche nell'Europa centro-orientale ed orientale²⁸. Osservando lo sviluppo del problema dell'identità nazionale in Subcarpazia, il Magocsi, a differenza della linea seguita dalla storiografia ucraina²⁹, individua tre linee fondamentali di sviluppo dell'identità nazionale, corrispondenti alle correnti ucrainofila, russofila ed antico-rusynofila³⁰; unitamente a ciò, delinea con chiarezza il problema storiografico, parallelamente all'ulteriore problematica dell'orientamento politico dei *Rusyny* (pro-ungherese, pro-ucraino, pro-russo, autonomista, ecc.)³¹. I limiti dell'opera del Magocsi, tuttavia, come già indicato, rientrano, forse, in un eccesso di *political correctness*, che porta, talvolta, ad uno squilibrio nella valutazione dell'impatto delle predette correnti d'identità, in marcato favore della tendenza antico-rusynista³², progenitrice dei moderni *Karpatrusynysty*; già il Rudnyc'kyj, comunque, aveva sottolineato come, tuttavia, il Magocsi tralasci talvolta di prendere in esame le problematiche socio-economiche alla base dello sviluppo storico dei *Rusyny*, dedicando, forse, un interesse superiore al dovuto alla pure riconosciuta importanza delle *élites* intellettuali nella formazione delle coscienze nazionali³³.

Oltre alle opere principali, il Magocsi, e con lui alcuni altri studiosi, per la maggior parte dell'emigrazione rusyna degli Stati Uniti o del Canada, ha prodotto una miriade di piccoli saggi ed opere pubblicistiche dedicate alle questioni rusyne³⁴, che sono diventate un sorta di Bibbia per il nuovo *Karpatorusynstvo* che, sorto (o risorto) in patria dopo il 1989, annovera ora più di un attivista e/o studioso che perora in maniera decisa la causa della *samobutnist'* dei *Rusyny*³⁵; curiosamente, spesso le affermazioni del Magocsi vengono completamente travisate o non comprese dai seguaci stessi, mentre gli studiosi della parte contrapposta si limitano ad accusare lo studioso americano di non-scientificità, faziosità, ecc. per giungere (ed era logico aspettarselo) ad accusarlo di collaborazionismo con i servizi segreti dell'ex-Patto di Varsavia e di essere sovvenzionato (e neppure questo suona nuovo) da elementi appartenenti alla comunità ebraica, marchio sicuro, ancor oggi, di demoniaca perversione e golemica malvagità³⁶.

Il dibattito attuale sul *Karpatorusynstvo*, sul Magocsi e sulla *samobutnist'* *rusyna* riguarda attualmente i circoli accademici e pubblicistici, oltre che Nord-Americani e della Diaspora più in generale³⁷, in primo luogo delle zone in cui i *Rusyny* sono (o dovrebbero essere) presenti, cioè: la Transcarpazia ucraina³⁸ (e di lì l'eco nella

cosiddetta Grande Ucraina); la regione di Prešov in Slovacchia³⁹; in misura minore le comunità rusyne in Transilvania, numericamente esigue e quasi completamente assimilate dalla politica romenizzatrice di Ceaușescu⁴⁰; i *Rusyny* della Vojvodina nell'ex-Jugoslavia⁴¹; *last but not the least*, i Lemky della Polonia⁴². Prima di passare ad un'analisi, per quanto stringata, della questione dell'identità e dell'orientamento nazionale, cercheremo di tracciare un breve quadro storico che ci permetta di individuare i Lemky come gruppo etnico. A questo scopo occorrerà esaminare brevemente lo sviluppo dei limiti occidentale della Galizia⁴³ all'interno della corona polacca prima e dell'Impero austro-ungarico poi.

Nonostante gli sforzi dei moderni ricercatori di antichi cromosomi storici, non è possibile individuare con certezza i confini tra le popolazioni che furono contenute all'interno della *Rus'*: è altresì possibile individuare alcuni tratti etnografici e, soprattutto, religiosi, che ci permettono di indicare nell'identità più rituale che religiosa *stricto sensu* uno dei pochi tratti certi degli antichi ruteni, facendo comunque ben presente come tale termine non debba venire usato in senso strettamente etnico, perlomeno fino al XVI secolo, bensì come indicatore di appartenenza ad una realtà sacrale che non può essere compresa nelle anguste definizioni degli studiosi di problemi etnici e nazionalistici a noi coevi⁴⁴.

Le teorie sulle origini dei *rusyny* della Subcarpazia sono etnograficamente e folkloristicamente suggestive⁴⁵, ma le leggende sul principe Laborec' non hanno un adeguato supporto documentario⁴⁶, cosicché, al di là della questione dei *belye chorvaty* della *Povest' Vremennych Let* e delle possibili speculazioni sulle migrazioni di popoli non slavi e sull'appartenenza o meno di questi alla *Rus'*⁴⁷, le uniche indicazioni storiche degne di nota risalgono al XIV secolo, alla presenza del principe, di origine lituana, Fedir Korjatovyč⁴⁸ ed alla costruzione del monastero di Munkács (ora Mukačeve)⁴⁹. Per quanto riguarda le zone dell'estremo settore nord-occidentale dei Carpazi, oggetto della presente analisi, queste si trovarono in modo praticamente costante all'interno della Corona polacca⁵⁰, pur mantenendo contatti con le altre zone rusyne, a loro volta formalmente dipendenti dalla diocesi di Przemyśl⁵¹, attraverso i passi montani dell'attuale confine slovacco-polacco. Un ruolo particolare nell'attuale dibattito sulla genesi dei Lemky concerne, così come per le altre comunità rusyne, il valore da attribuire al significato delle migrazioni e delle colonizzazioni valacche nella zona, prese in notevole considerazione dagli studiosi polacchi e rigettate con vigore da parte ucraina⁵². Le successive vicende della cosiddetta *Uhors'ka Rus'*⁵³ andarono ad incidere ben poco le zone dei Lemky di Polonia, i quali, a differenza dei propri fratelli del versante meridionale dei Tatra, si trovarono all'interno dell'atto amministrativo dell'Unione di Brest⁵⁴ senza dover passare per quel settantennio di lotte di potere seguito all'Unione di Užhorod nei territori della Corona di Santo Stefano⁵⁵. Dipendenti dalla diocesi cattolica di rito bizantino di Przemyśl, situati nella zona che attualmente fa capo a Nowy Targ, Sanok e Nowy Sącz (ma etnografi e linguisti disputano ancora sui confini etnolinguistici della Lemkovyna)⁵⁶, i Lemky subirono la sorte degli altri ruteni della Galizia, tra numerosi tentativi di polonizzazione strisciante per il mezzo di un processo di assimilazione religiosa che, pur contrastato da Roma, rientrava nei piani di *Drang nach Osten* della Corona polacca⁵⁷; piani che, peraltro, non potevano sortire

effetti notevoli su una popolazione dall'elevato tasso di analfabetismo e dedita prevalentemente alla pastorizia, ambedue caratteristiche comuni ai *Rusyny* dei due versanti dei Carpazi⁵⁸; l'indeterminatezza dei confini tra le Corone polacca e di Santo Stefano, peraltro, permise, perlomeno fino alle spartizioni della Polonia, la libera transumanza delle greggi dall'uno all'altro versante dei Tatra⁵⁹.

Quasi sconosciuti e non presi in considerazione fino al XIX secolo, come, del resto, gli altri *Rusyny*⁶⁰, i Lemky continuarono, dopo le spartizioni della Polonia, la propria vita all'interno dell'Impero austro-ungarico, divisi, pur nell'ambito dell'eredità spirituale della *Rus'*, tra uniatismo ufficiale ed ortodossia ufficiosa, dualismo confessionale che avrà non poca importanza nello sviluppo della coscienza della propria particolarità⁶¹. Lo sviluppo dell'idea di Ucraina e le dispute tra le correnti ucrainofila e russofila della vicina Galizia⁶², unitamente al terzo orientamento politico-culturale, l'anticorutenista⁶³, si riflessero anche tra i Lemky, i quali, proprio per differenziarsi e dagli estremisti ucrainofili, e dai russofili, sostituirono all'etnonimo *rusyn* quello più particolare ed identificante di *lemko*⁶⁴. Un ruolo importante ebbero organizzazioni socio-politiche come l'*Obščestvo imeni Kačkovskogo*⁶⁵, che influenzò in modo evidente i successivi tentativi di autonomia, che, con la fine della Prima Guerra Mondiale, culminarono nella proclamazione delle due effimere Repubbliche Lemke⁶⁶; va, peraltro, fatto notare come tra il 1914 ed il 1915 fosse avvenuta l'eliminazione fisica dell'*intelligencija* lemka nel tristemente noto campo di concentramento di Talerhof, vicino Graz⁶⁷. Al di là delle pur importanti speculazioni sull'orientamento nazionale dei carpatici in generale e dei Lemky in particolare, va fatto notare come per la popolazione le questioni riguardanti orientamento politico e culturale non potessero avere un'importanza eccessiva di fronte a problemi quali l'endemica povertà e la perenne carenza di cibo⁶⁸; è tuttavia osservabile una certa reticenza a quella che viene sentita come una ucrainizzazione di stampo galiziano, così come è evidente la resistenza all'elemento nazionalista presente nella Chiesa uniate, che porterà, oltre alla mancata autoidentificazione nazionale come ucraini, alla rinascita dell'Ortodossia presso i Lemky⁶⁹. Nonostante l'esistenza di due diocesi, una ortodossa ed una uniate su misura (e, dal 1934, un'amministrazione apostolica particolare per i Lemky uniati)⁷⁰, per la Lemkovyna non vi fu comunque vita facile nel periodo tra le due guerre mondiali⁷¹, anche se nel 1933 registriamo la nascita della prima associazione dei Lemky in Polonia (*Lemko-Sojuz*)⁷² e nel 1934 la comparsa dei primi manuali scolastici per Lemky a cura di Metodij Trochanovs'kyj⁷³; dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale, costituendo un pericolo per la stabilità delle frontiere, i Lemky si trovarono costretti ad optare per una soluzione a scelta tra il passaggio nell'Ucraina sovietica o il trasferimento coatto in altre zone della Polonia, in vista di una politica, nemmeno celata, di polonizzazione totale della regione⁷⁴, facilitata, tra l'altro, dal vivo risentimento nei confronti dei nazionalisti ucraini e delle azioni di guerra e/o terrorismo loro addebitate dopo il 1945⁷⁵.

Divisi nel 1947, con la cosiddetta *Akcja „Wisła”* in una Diaspora tra Legnica, Olsztyn ed altre cittadine della Slesia e del nord della Polonia⁷⁶, territorio da rislavizzare dopo il 1945, i Lemky ebbero comunque la possibilità di organizzarsi culturalmente, pur tra notevoli difficoltà; alla concessione delle scuole per Lemky e delle

parrocchie per i greco-cattolici e gli ortodossi, si contrappone la politica polacca nei confronti degli ortodossi stessi, costretti a proclamare la propria autocefalia da Mosca⁷⁷; ciononostante, grazie anche al notevole spazio concesso nella rivista „Naše Slovo” di Varsavia ed alla creazione dell'USKT (*Ukrajins'ke Socio-Kul'turne Товариство*)⁷⁸, la paventata polonizzazione totale dei Lemky non ebbe luogo, lasciando spazio, invece, a maggiori contatti con gli ambienti della Diaspora ucraina polacca⁷⁹, i quali, unitamente ad altre organizzazioni precedentemente sorte in America⁸⁰, consentirono la sopravvivenza culturale dei Lemky. Dal 1983 si tiene ogni anno il festival „Watra”, completamente gestito dalla comunità Lemka⁸¹ che, dopo il 1980, ha in alcuni casi visto consentire dalle autorità polacche il ritorno ai luoghi d'origine⁸². Il 1989, infine, vede la nascita della *Товаришчина Лемків*, in modo analogo e contemporaneamente alle altre associazioni delle zone abitate da *Rusyny*⁸³ e la rinascita, come accennato, del fenomeno del Carpatorusynismo; nel 1995, infine, viene dato annuncio dell'avvenuta codificazione della lingua rusyna di redazione prešoviana, con la pomposa affermazione, comparsa su numerose riviste, a firma del pluricitato Magocsi, *A new Slavic language is born*⁸⁴, seguita dalla pubblicazione di un volume che porta lo stesso titolo, in inglese ed in slovacco⁸⁵.

La produzione di opere e saggi dedicati all'etnografia ed allo sviluppo storico dei Lemky è vasta⁸⁶, anche se va sottolineato un certo disinteresse, o perlomeno una qualche sufficienza nella trattazione da parte ucraina⁸⁷; per quanto riguarda la storia *tout-court*, delle monografie dedicate a questo gruppo etnico nessuna è, logicamente, in grado di soddisfare le richieste delle differenti correnti di pensiero, anche se, va notato, la produzione di testi tanto in Polonia che presso la Diaspora è ben più che sufficiente, anche qualitativamente, e ben rappresenta le posizioni di ucrainofili ed anticorusynisti⁸⁸; un discorso simile può esser fatto per quanto riguarda le particolarità linguistiche di quello che viene considerato dialetto carpatico della lingua ucraina da una parte⁸⁹, e lingua rusyna, in redazione lemka, dall'altra⁹⁰. Proprio le questioni della lingua e della cultura, unitamente alle questioni del rito e dell'identità nazionale⁹¹ sono i pilastri su cui si basano le affermazioni, in funzione più o meno antiucraina, di autori come Olena Duc'-Fajfer e Petro Trochanovs'kyj in Polonia⁹², cui funge da contrappunto la voce autoctonista-ucrainofila di Ivan Krasovs'kyj tra i Lemky trasferitisi in Ucraina⁹³; secondo questi Autori, in un modo più o meno simile a quanto viene propagandato nella zona di Prešov ed in *Zakarpattja*⁹⁴, i *Rusyny*, pur simili, sono un „popolo” differente da quello ucraino: a dividerli sarebbero la lingua, gli usi e, addirittura, la storia, oltre alla coscienza nazionale (nel caso dei *Rusyny*, aggiungiamo noi, ancora del tutto *in fieri*), non considerati al pari dei Curdi⁹⁵.

Da parte nostra, mentre prendiamo atto dei numerosi tentativi di riavvicinamento e di comprensione delle problematiche legate agli ucraini, soprattutto da parte polacca (che dovrebbero presupporre una maggiore obiettività nei confronti di una questione spesso utilizzata proprio in funzione antiucraina, ed il discorso può venire esteso anche alla Slovacchia, alla Romania ed all'Ungheria)⁹⁶, non possiamo non notare alcuni punti fondamentali:

all'interno della questione linguistica, le uniche realtà rusyne ad avere avuto un evidente sviluppo proprio in senso linguistico e/o culturale sono state sicuramente i

Rusyny della Vojvodina⁹⁷ e, seppure in misura minore, proprio i Lemky di Polonia; non si comprende, dunque, per quale motivo ora i Carpatorusynisti, Magocsi in testa, guardino con favore alla codificazione delle varianti dialettali in un'unica cosiddetta lingua *rusyna*, dato che nelle due succitate redazioni esistono già da tempo opere e strumenti per una classificazione linguistica o dialettografica sufficientemente precisa tali da differenziarne notevolmente la problematica rispetto alle altre realtà *rusyne*, e visto che sarebbe più corretto favorire, eventualmente, la codificazione di ciascuna delle differenti redazioni, come peraltro già indicato dal Magocsi stesso⁹⁸.

Al di là della discussione, in pieno vigore, sulla potenzialità dello sviluppo di nuove nazionalità, sull'esempio di simili processi sviluppatasi nel XX secolo, opinabili ma legittime⁹⁹, non possiamo non notare come i *Rusyny* attuino una politica prettamente ucraina di attestazione della propria identità sulla base della differenza rispetto ad altre realtà vicine¹⁰⁰; oltre a ciò, la giustificazione a moderne pretese ed a moderne realtà avviene sulla base di una riscrittura della storia che lascia quantomeno perplessi sul *modus scribendi* della stessa e su alcune conclusioni: affermazioni circa l'appartenenza al mondo della *Rus'*, per definizione slavo-orientale, dei quali sarebbero i veri eredi e, contemporaneamente, l'attestazione volitiva della propria appartenenza genetica, cromosomica al mondo europeo occidentale ci lasciano quanto meno perplessi e ci indicano più motivi di convenienza politico-culturale che esiti di ricerche storiche¹⁰¹.

Proprio il Magocsi, mettendo in guardia dagli estremismi, indica i *Rusyny* come „nazionalità potenziale”, accentuando la necessità della presa di coscienza delle élites intellettuali; questo è avvenuto certamente presso i *Rusyny* della Vojvodina e, in misura minore, presso i Lemky; in misura molto inferiore, invece, per gli altri gruppi *rusyni*¹⁰²; lo stesso Magocsi, peraltro, mette in guardia dalle richieste a livello politico, che ritiene impraticabili nella situazione attuale, e chiama addirittura ad un estraniamento dalla questione le due Chiese, ortodossa ed unite, per favorire il processo di raggiungimento dell'identità nazionale da parte della popolazione¹⁰³.

Per quanto riguarda lo sviluppo della coscienza dell'identità nazionale presso i *Rusyny*, ci pare di poter affermare che le posizioni del Magocsi e dei suoi seguaci possono e devono essere lecite soprattutto come base per un'attenta disamina storico-sociologica; del resto, sottolineare come per Lemky e *Rusyny* della Transcarpazia e della zona di Prešov il processo di raggiungimento dell'identità nazionale non si sia ancora compiuto è un dato di fatto che prevede ben altri atteggiamenti da parte delle autorità e degli studiosi, soprattutto ucraini; questo, però, richiede la capacità di riscrittura della storia della *Rus'* e delle sue eredi, evitando l'ucrainizzazione forzata di processi storici antecedenti di molto il processo di formazione dell'idea di Ucraina moderna e, soprattutto, un'attenta divisione tra studio delle caratteristiche etniche ed etnografiche e quello delle aggregazioni dei popoli e di gruppi etnici in organizzazioni statali; in questo senso, gli approcci proposti dalla Michna¹⁰⁴ e le perplessità avanzate dall'Hann¹⁰⁵ sulla problematica dell'identità dei Lemky ci paiono metodologicamente i più fondati, così come legittimi sono i dubbi sulla continuità lemka espressi da R. Reinfuss¹⁰⁶.

In conclusione, indipendentemente da quello che sarà il futuro dei Lemky e degli altri *Rusyny*, che, per loro fortuna, per assetto geografico e linguistico ricordano più i

Ladini¹⁰⁷ che la sbandierata e poco plausibile storicamente „Nazione Padana”, ci pare di poter affermare che, proprio come per i Ladini, forse, la soluzione sta non tanto nel normalizzare la lingua e la cultura dei Lemky e degli altri *Rusyny*, magari optando, come paventato, per l'alfabeto latino¹⁰⁸, in vista della creazione della quarta lingua slava-orientale, base per la crescita dell'*élite* intellettuale della futura nazionalità *rusyna*¹⁰⁹, ma nella conservazione delle varie particolarità linguistiche, etnografiche e culturali; il mantenimento di questa *samobutnist' rusyna*, anche nei confronti del sistema culturale ucraino, del quale, almeno a nostro parere, fanno, comunque, in qualche modo parte, sarà anche per il futuro la *condicio sine qua non* per la preservazione proprio della particolarità, contro polonizzazioni, slovacchizzazioni, magiarizzazioni, romenizzazioni ed ucrainizzazioni (nel senso di appiattimento, omologazione ed assimilazione culturale e politica all'interno del nazionalismo ucraino assunto a religione di Stato, per il quale ogni deviazione storico-socio-culturale equivale ad eresia, secondo il modello imperialista zarista-sovietico avversato per decenni dagli ucraini stessi), che porterebbero non ad una nuova cultura, ma alla perdita di un'identità che, proprio in quanto regionale, slegata dunque da problematiche stataliste e nazionaliste, avrebbe solo da perdere a diventare „nazionale”¹¹⁰.

Note

¹ Prendiamo ad occhiello questo brano, dal sapore levantino, di critica letteraria poeticamente espressa, dovuto al turcologo, ma non solo, G. Bellingeri, che a meraviglia si presta a denudare, in modo tanto raffinato quanto sarcasticamente impietoso, aspetti non proprio edificanti di nazionalismi, micronazionalismi e moderni revanscismi basati su presunte giustificazioni storiche. Spetterà al fruitore di questa comunicazione utilizzarne i contenuti nei confronti dell'eticizzazione dall'alto (statale) o dal basso (i micronazionalismi), delle valli carpatiche o delle steppe ucraine, delle vallate alpine o di eterne città ora accusate di furto. Cfr. G. Bellingeri, *Cimmeria proscenio, la Rus' sullo sfondo e Tatars, drammi ucraini compresi* (su Kirienko-Vološin), comunicazione al II Convegno Italiano di Studi Ucraini, Venezia 4-6 dicembre 1995, *pro manuscripto*, p. 13.

² Mutuiamo, con qualche lieve modifica, l'espressione da A. Gargano, *Prima e dopo il muro di Berlino*, in *Europa senza confini, La letteratura dell'Altra Europa*, s.l. (Venezia), 1995, p. 68: «[...] il muro, oltre che oggetto fisico e oggetto-simbolo del discorso ideologico, è anche una categoria del pensiero, il muro nelle teste».

³ Cfr., a titolo esemplificativo, i vari *feuilletons* raccolti in В. Фединашинець, *Мирна наша русинська путь, Есеї*, Прешов, Русинська Оброда, 1992; В. Фединашинець, *Я есмь вечный русын*, Ужгород 1995.

⁴ Sul tema delle culture minori, in particolare quella ucraina, e sull'atteggiamento nei suoi confronti da parte della Slavistica italiana si v. v.: O. Pachl'ov's'ka, *L'Ucrainistica come disciplina fantasma*, in *Che cos'è l'Ucraina - Що таке Україна*, a c. di G. Giraudo, Abano Terme, Piovan, 1996, pp. 107-151; G. Giraudo, *Un Congresso fantasma?*, *ibidem*, pp. 163-169; L. Calvi, *Il fantasma prende corpo*, «Ca' Foscari Notizie», 22, Giugno 1996, pp. 8-9; cfr., inoltre, Л. Кальві, *Внесок членів УВУ у проби створення талійського українознавства в 50-х роках ХХ ст.*, in *Ювілейний Конгрес 75-річчю заснування Українського Вільного Університету, Прага 28-30 листопада 1996*, in corso di stampa.

⁵ Sulle questioni riguardanti termini come „Nazione” e „Nazionalismo” rimandiamo volentieri all'ottimo compendio a c. di G. Franzinetti, *Il Nazionalismo*, «I viaggi di Erodoto», n. 296 (1995), 176 pp., contenente una nutrita bibliografia sull'argomento; eisdem, *Nationalismus, Nationalism: A Footnote*, «Storia della Storiografia», 29 (1996), pp. 127–131.

⁶ Per una disamina breve ma esaustiva dell'argomento si rimanda a G. Franzinetti, *Il problema del nazionalismo nella storiografia dell'Europa centro-orientale*, «Rivista Storica Italiana», A. CIII, fasc. III (1991), pp. 812–846.

⁷ Eviteremo ogni ulteriore commento, rimandando volentieri, per una disamina scientifica della questione, a C. Ruzza, O. Schmidtke, *The Northern League: Changing Friends and Foes and Its Political Opportunity Structure*, in *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*, London and New York 1996, pp. 179–208; cfr., inoltre, l'attenta e piacevole analisi presentata da G. A. Stella, *Dio Po, Gli uomini che fecero la Padania*, con pref. di I. Montanelli, Milano 1996.

⁸ Sulle problematiche di confine ucraino-romene si vedano le segg. opere, che trattano, in modo più o meno diffuso, la questione rusyna: *Rutenisarea Bucovinei și cauzele desnationalizării popurului român*, București 1904; I. Nistor, *Românii și Rutenii în Bucovina. Studiu istoric și statistic*, București 1915; eisdem, *Der nationale Kampf in der Bukovina. Mit besonderer Berücksichtigung der Rumänen und der Ruthenen*, București 1919; D. Cranjale, *Rumunské olivy v Karpatech se zvláštním zřetelem k Moravskému Valasšku*, Praha 1938; I. Nistor, *Die Vereinigung der Bucovina mit Rumänien*, București, 1940; *Буковина, її минуле і сучасне*, Paris 1956; Н. Мохов, *Очерки истории молдавско-русско-украинских связей (с древнейших времен до начала XX века)*, Кишинев 1961; E. Beck, *Bukowina. Land zwischen Orient und Okzident*, Freilassing 1963; E. Prokopowitsch, *Die rumänische Nationalbewegung in der Bukowina und der Dako-Romanismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Nationalitätenkampfes in Österreich-Ungarn*, Graz-Köln 1965; М. Новосівський, *Нарис історії прав Буковини і Бисарабії*, «Записки Наукового Товариства имени Шевченка», 199, New York-Paris-Sidney-Toronto, 1981; Г. М. Ловгин, *Украина и Молдовия*, Москва 1982.

⁹ Per quanto riguarda l'Ungheria, si v.: G. Podhradszky, *Magyar-Ukrán történelmi kapcsolatok a legrégibb időkől az Árpád-ház kihalásáig*, Budapest 1916; *Українсько-угорські історичні зв'язки*, Київ 1964; più in generale, da parte ungherese sull'Ucraina Carpatica, v.: M. Mayer, *Kárpátukrán (ruszín) politikai és társadalmi törekvések (1860–1910)*, Budapest 1977; G. Marina, *Ruténsors-Kárpátalja vézete*, Toronto 1977; J. Várady-Sternberg, *Századok öröksége-Tanulmányok az orosz-magyar és ukrán-magyar kapcsolatokról*, Budapest 1982; per uno sguardo d'insieme sulle pretese ungheresi nei riguardi dell'Ucraina Carpatica, v.: J. Karácsonyi, *A magyar nemzet történelmi joga hazánk területéhez a Kárpáttól le az Adriaig*, Nagy Város 1871; S. Bonkál, *A magyar rutének*, Budapest 1920; A. Hodinka, *A kárpátaljai rutének lakóbélye, gazdaságuk és kultúrájuk*, Budapest 1923; F. Fodor, *Magyar föld – magyar élet*, Budapest 1937.

¹⁰ In generale, sui rapporti con la Slovacchia, v.: E. Де Витте, *Путевые впечатления с историческими очерками. Словакия и Угро-Руссы*, Почаев 1909; О. Ставровський, *Словацько-польсько-українське прикордоння до 18 століття*, Братислава 1917; И. Брик, *Матеріали до історії українсько-чеських взаємин в першій половині XIX століття*, Львів 1921; V. Chaloupecky, *Dve štúdie k dejinám Podkarpatska*, Bratislava 1925; М. Мольнар, *Словаки и Українці. Причинки до словацько-українських взаємин з додатком документів*, Братислава 1965; О. Пажур, *Українці Чехословаччини*, Пряшів 1967; А. Чума, *Українська школа на Закарпатті та Східній Словаччині (Історичний нарис)*, Пряшів 1967; *Socialistickou cestou k národnostnej rovnoprávnosti. Zborník štúdií o rozvoji ukrajinskej národnosti v ČSSR*, Bratislava 1975; . I. Ванат, *Нариси новітньої історії України Східньої Словаччини*, 2 voll., Братислава-Пряшів 1979; P. R. Magocsi, *The Rusyns-Ukrainians of Czechoslovakia: an historical survey*, Vienna 1983.

¹¹ Per una panoramica sulla questione di ucraini e Rusyni in Polonia v.: A. Dąbcański, *Die ruthenische Frage in Galizien*, Lemberg 1848; la risposta allo stesso in *Die ruthenische Frage in Galizien von Anton Dąbcański beleuchtet von einem Russinen*, Lemberg 1850; D. Zubrzycki, *Gränzen zwischen der russinischen und polnischen Nation in Galizien*, Lemberg 1849; Z. Polanin, *Walka Rusinów z Rusinami*, Lwów 1880; J. Szujski, *Die Polen und Ruthenen in Galizien*, Wien 1882; S. Tarnowski, *O Rusi i Rusinach*, Kraków 1891; S. Illiasiewicz, *Male studium o Rusinach*, Gródek 1892; M. Грушевський, *Из польско-украинских отношений в Галиции. Несколько иллюстраций к вопросу: автономия областная или национально-территориальная?*, СПб 1907; H. Glassl, *Das österreichische Einrichtungswerk in Galizien (1772-1790)*, Wiesbaden 1975; J. A. Stepek, *Ukraińcy w PRL – dokumenty*, «Spotkania», 12-13, 1980, pp. 158-171; *Polska-Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa*, Przemyśl 1990; C. Partacz, *Polacy i Ukraińcy w II Rzeczypospolitej*, Kościan 1991; J. Lewandowski, *Konflikt polsko-ukraiński na tle konfliktów narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX w.*, «Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze», 2, 1994, pp. 82-86.

¹² In generale, sui Rusnacy della ex Jugoslavia, si vedano: M. Черняк, *Руско-українски народ*, «Руски Календар», 1925, pp. 24-28; Н. Д. Олещук, *История русского народа*, Нови Сад, 1934; VI. R., *Rusini u Jugoslaviji*, estr. da «Nova Europa», XXXII (4-5), 1939, 84 p. I. Крайцар, *Депо про бачанських українців*, «Український Календар», 1940, pp. 106-112; M. Марунчак, *Українці в Румунії, Чехо-Словаччині, Польщі, Югославії*, Winnipeg 1969, pp. 43-56; Л. Рамач, *Русини-Українці в Югославії*, Winnipeg 1971; *Iz istorije vojvodanskih Rusina do 1941 godine*, Novi Sad 1977; Ф. Лабаш, *История Русиних Бачкей, Сриму и Славоний 1745-1918, доселен, газдовски, просветни, културни, и духовни живот*, Вуковар 1979; V. Biljina, *Rusini u Vojvodini, Prilog izučavanju istorije Rusina Vojvodine (1918-1945)*, Novi Sad 1987; Я. Рамач, *Кратки История Руснацх (1745-1918)*, Нови Сад, 1993.

¹³ In generale, sulla Diaspora ucraina e rusyna si v. i vari numeri della rivista «Українська диаспора» (Київ) e l'*Енциклопедія української діаспори*, in preparazione a Kyjiv e Chicago, della quale sono pronti i primi quattro volumi, dedicati alla Diaspora statunitense (2 voll.), canadese (3° vol.) ed australiana (4° vol.). I successivi saranno dedicati alla Diaspora dell'Europa Centrale, dell'Europa centro-orientale e della parte orientale dell'ex-URSS. Redattore capo del progetto è il noto studioso della Diaspora statunitense V. Markus'.

¹⁴ I dati relativi alla quantità di Rusyni presenti nelle varie realtà statali nelle quali sono contenuti sono quantomai altalenanti: secondo P. R. Magocsi, che afferma di avere consultato il consultabile per ottenere dati quanto più verosimili possibile, «... in absence of statistics, it is impossible to know the total number of Rusyns, although estimates range from 900,000 to one million», P. R. Magocsi, *A new Slavic Nationality: The Rusyns of East-Central Europe*, Presentation at the 27th Annual Convention of the American Association for the Advancement of Slavic Studies, Washington, D. C., October 29, 1995, *pro manuscripto*, p. 3. Cfr. anche J. Mucha, *Ethnic composition of the Polish part of the Carpathian region*, «Ethnologia Polona», 15, 6 (1991), pp. 33-59; altre informazioni sulle minoranze ucraine e rusyne si trovano, purtroppo senza dati statistici certi, in С. Вовканич, С. Цапок, *Державотворення: чи завжди збігаються національний і регіональний вектори*, «Розбудова держави», 9, вересень, 1996, pp. 3-6.

¹⁵ Cfr. L. Calvi, *Minoranze ucraine in Ucraina, ovvero i minori dei minori (Note sulla Rus' Subcarpatica e sulla balcanizzazione dell'Europa Orientale)*, «Letterature di Frontiera – Littératures Frontalières», 1 (1994), pp. 189-205, contenente una discreta messe bibliografica sull'argomento.

¹⁶ Nel 1992 è stata istituita l'Euroregione dei Carpazi, comprendente aree regionali di 5 paesi: più precisamente Ungheria (Szabolcs-Szatmár-Bereg, Hajdu-Bihar, Borsod-Abaúj-Zemplén, Heves); Slovacchia (Bardejov, Humenne, Michalovce, Svidník, Trebišov, Vranov, Košice e Prešov); Romania (Satu Mare e Maramureș); Ucraina (Zakarpattja, L'viv, Stanislaviv e Černivci); Polonia

(Krosno e Przemyśl). La macroregione di nuova formazione, simile per concetto, come dicevamo, all'Euregio del Tirolo ed all'Alpe-Adria, forte di 18.000 km² di territorio e oltre dieci milioni di abitanti, risulta essere una delle macroregioni con maggiori possibilità economiche potenziali per il futuro. Al riguardo cfr. i documenti diplomatici presentati da G. Vedovato, *La cooperazione transfrontaliera e l'Europa di domani*, «Rivista di Studi Politici Internazionali», 246, 2 (1995), pp. 210-248; cfr. eiusdem, *L'Euroregione dei Carpazi*, «Rivista di Studi Politici Internazionali», 249, 1 (1996), pp. 73-96.

¹⁷ Il termine da noi usato è di pura convenienza: nel corso della storia la zona veniva dapprima indicata in base ai distretti d'appartenenza e, a partire dal XIX secolo, incontriamo, nelle versioni ucraine (o rusyne) e nelle successive traduzioni o adattamenti in altre lingue, i termini *Угорська Русь*, *Podkarpatská Rus*, *Ruska Krajina*, *Ruszińszko*, *Карпатська Україна*, oltre ai termini utilizzati attualmente per indicare le regioni (Закарпаття, Пряшевщина, Лемковина, ecc.). Sulla questione del nome delle zone abitate dai *Rusyns* si v. A. Bonkáló, *The Rusyns*, New York, 1990, (trad. inglese dell'originale ungherese *A Rutének (Ruszinok)*, Budapest 1940, a c. di E. Bonkáló), pp. 60-63.

¹⁸ Nello Zakarpattja l'organizzazione dei *Rusyns* ha preso il nome di «Общество подкарпатских Русинов», da qui il nome di *Karpatorusynysty*. Nelle varie pubblicazioni dedicate ai *Rusyns* carpatici, oltre al termine astratto *Karpatorusynystvo* si incontra spesso, come valore di sinonimo, il termine *політичне русинство*, ad indicare la natura puramente politica, secondo la controparte ucraina, del movimento. Ad usare questo termine, tra i più lucidi accusatori del fenomeno, è O. Myšanyč, nativo dello Zakarpattja e docente a Kyjiv. Cf. O. Мишанич, «Карпаторусинство», його джерела й еволюція у XX ст., Київ 1992; eiusdem, *Політичне русинство і що за ним*, Ужгород 1993: «Оглядатися в минуле, бачити в своєму народі лише биомасу, яка наприкінці XX ст. ще не стала народом – справа малоперспективна. Засноване на антиукраїнстві, політичне русинство згине и збудеться, як недобрый сон», *Ibidem*, p. 35.

¹⁹ La riscoperta della rusynicità di Andy Warhol, padre della pop-art, ha avuto eco persino sulla stampa italiana. Cfr. S. Scabello, *Andy Warhol, ritorno alle radici*, «Il Corriere della Sera», 7 aprile 1994, p. 33. Interessanti e significativi i sottotitoli: «Due musei per il padre della Pop art a Pittsburgh e in Rutenia, remoto angolo della Slovacchia, da cui ha origine la famiglia dell'artista» e «Diciassette quadri dell'artista nato in Pennsylvania in uno spazio espositivo destinato a tenere vive tradizioni e memoria storica di un popolo dimenticato».

²⁰ Ad eccezione dei Lemky, l'etnonimo utilizzato in loco è *rusyn* o *rusnak*. La traduzione italiana è ruteno, ed è lo stesso etnonimo utilizzato nelle zone ucraine e bielorusse nei secoli in cui maggiore si fece l'interesse per queste zone da parte dell'Europa occidentale, in particolare del Vaticano. L'etnonimo, originariamente, indicava l'appartenenza ad un'entità non etnica, ma sacrale, che si rifaceva al concetto di *Rus*. Lo stesso etnonimo *ukrajinec*, entrato in uso molto più tardi, ha avuto un impulso determinante all'uso proprio per la differenziazione da chi i ruteni consideravano essersi appropriati dell'etnonimo trasformandolo in *ruskij* e poi *rossijskij*. Sull'origine del termine *Rus* e sui suoi derivati v.: Б. А. Брим, *Происхождение термина „Русь“*, «Россия и Запад», 1 (1923); D. Dorošenko, *Die Namen „Rus“*, „*Rußland*“ und „*Ukraine*“ in ihrer historischen und gegenwärtigen Bedeutung, Berlin 1931; E. Borščak, *Rus*, *Mala Rosija*, *Ukrajina*, «Revue des Etudes Slaves», XXIV (1948), 1-4, pp. 171-176; G. Simpson, *The Names „Rus“*, „*Russia*“, „*Ukraine*“ and their Historical Background, Winnipeg 1951; B. В. Мавродин, *Происхождение названий „Русь“*, „*русский*“, „*Россия*“, Ленинград 1958; O. Pritsak, *The Origin of the Name Rus/Rus*, in *Passé Turco-Tatar, Présent Soviétique*, Paris 1986, pp. 45-65; E. A. Mel'nikova, V. J. Petrichin, *The Origin and Evolution of the Name Rus*, in *Tor* 23, Uppsala, 1991, pp. 203-234. Un'introduzione alla problematica storica della terminologia

riguardante l'Ucraina ci viene dato da Je. Onac'kyj, *La terminologia etnica dell'Europa Orientale*, in E. Onatskyj, *Studi di storia e di cultura ucraina*, con Prefazione di L. Salvini, Roma 1939, pp. 52-72 (ristampa anastatica, con saggio introduttivo su Je. Onac'kyj di L. Calvi, Abano Terme 1995). Un'ampia disamina della problematica terminologica si trova in G. Giraudo, *Il nome della cosa: Rus'-Ukraina e dintorni*, «Letterature di Frontiera», II, 2, 1992, pp. 31-44. Sul termine «Ucraina» e sul suo utilizzo v., inoltre, la monografia di С. Шелухин, *Україна – назва нашої землі з найдавніших часів*, Прага 1936-37, contenente, tra l'altro, un'ampia disamina dell'uso del termine sia nel campo storico che in quello letterario. Sull'uso del termine «Ucraina» nella *Rus' carpatica* v. Б. Барвінський, *Назва „Україна” на Закарпатті*, estratto da «Onomastica», 4, 1925, Winnipeg, 16 pp.; С. Шелухин, *Назва Підкарпаття Україною*, in *Алманах ювілейний Союзу Підкарпатсько-руських студентів*, Прага 1951, pp. 40-52; R. Martel, *Le nom d'«ukrainien» en Russie subcarpathique*, «Monde Slave», XIV, 1, 1937, pp. 560-569. Per quanto riguarda la persistenza del termine «Russia» e derivati nelle varie realtà eredi della *Rus'*, si v.: K. Uhryn, *La notion de «Russie» dans la cartographie occidentale (XVI-XVIII siècle)*, Paris-Munich 1975; il termine *Rusnak* usato in origine dagli stessi *Rusyny* della Bucovina e della zona dell'attuale confine tra Romania, Ungheria ed Ucraina Carpatica, è passato ad indicare, oltre a questi ed ai *Rusnacy* di Jugoslavia, in senso più generale le popolazioni carpatiche che avevano aderito al cattolicesimo di rito orientale dopo l'Unione di Užhorod, ivi compresi slovacchi, ungheresi e romeni che, proprio per definire sé stessi rispetto ai compatrioti cattolici latini o ortodossi, cominciarono a definirsi semplicemente «Rusnaci». Il termine *Rusnak*, peraltro, viene utilizzato parallelamente a *Rusyn* presso i *Rusyny* dell'ex-Jugoslavia; al riguardo cfr. Г. Костелник, *Яка наша народна назва?*, «Руски Календар», 1922, pp. 59-60; R. Jeremić, *Вацки Руси (Rušnjaci, Rusini)*, «Prilozi Letopisu Matice Srpske», 1-2, 1928, pp. 49-67; Г. Костелник, *О нас*, «Руски Календар», 1929, pp. 85-89; Д. Биндас, *Нашо мена и назвиска*, «Руски Календар», 1929, pp. 56-60; per quanto riguarda il termine «Ruteni», si v. В. П. Шушарин, «*Ruteni*», in *Образование древнерусского государства. Спорные проблемы*, Москва 1992, pp. 72-75.

²¹ Tra le opere più interessanti e, contemporaneamente, più indicative dell'atteggiamento sopraindicato, si vv.: I. Гранчак, *Хто такі Русини і чого вони хочуть*, «Політика і Час», 12 (1993), pp. 45-54; М. П. Макара, I. I. Мигович, *Карпатські Русини в контексті сучасного етнополітичного життя*, «Український Історичний журнал», 1994, pp. 117-128; I. Pop, V. Halas, *Staniú sa Zakarpatci šidlotvorným národom?*, «Mezinárodne otázky», III, 2 (1994), pp. 33-42; per quanto riguarda articoli e saggi di stampo marcatamente antirusino dal tono prettamente post-sovietico, si vv.: Ю. Балера, *Русинство: ідеологи і покровителі*, «Дзвін», LII, 5 (1991), pp. 96-109; С. Гостиняк, *Про „четвертий” східнослов'янський народ та про плачені вигадки і нісенітниці купки комедіантів*, Prešov 1992; I. Ванат, *До питання про так звану українізацію русинів Пряшівщини*, Prešov 1993; cfr., inoltre, l'intervista rilasciata dal noto studioso V. Markus' a М. Сымчуџ, *Професор Василь Маркусъ: «Доля Закарпаття вирішена раз і назавжди»*, «Розбудова Держави», 9 (1996), pp. 38-40.

²² Un'attenta analisi in tal senso viene proposta in due opere, quasi sconosciute la prima e oltremodo citata ed autocitata la seconda: I. Žeguč, *Die nationalpolitischen Bestrebungen der Karpato-Ruthenen. 1848-1914*, Wiesbaden 1965; P. R. Magocsi, *The Shaping of a National Identity, Subcarpathian Rus' 1848-1948*, London 1978¹, 1979²; cfr., inoltre, E. Rusinko, *Between Russia and Hungary: Foundations of Literature and National Identity in Subcarpathian Rus'*, «The Slavonic and East European Review», 74, 3 (1996), pp. 421-444.

²³ Il problema della riscrittura della storia dell'Ucraina è stato recentemente oggetto di numerosi dibattiti, spesso non scevri di forti connotati politici; al di là delle necessità politiche contingenti, le migliori ipotesi di lavoro sono state espresse in *Проблеми дослідження історії України*, Львів 1993; di assoluta chiarezza, al di là dell'opinabilità di singoli parametri

storiografici, sono il saggio di P. R. Magocsi, *The Ukrainian National Revival: A New Analytical Framework*, «Canadian Review of Studies in Nationalism», XVI, 1-2 (1989), pp. 45-62 e lo schema proposto in A. Kappeler, *Kleine Geschichte der Ukraine*, München 1994 (in particolare pp. 7-16); cfr., inoltre, A. Kappeler, *Ukrainian History from a German Perspective*, «Slavic Review», 54, 3 (1995), pp. 691-701; sullo stesso argomento, da differenti punti di vista, cfr. ancora Я. Ісаєвич, *Проблема походження українського народу: історіографічний і політичний аспект*, nella sua raccolta di saggi *Україна давня і нова*, Львів 1996, pp. 22-43; cfr., inoltre, L. Calvi, *Di alcune costanti della storia ucraina*, in *Che cos'è l'Ucraina ...*, op. cit., pp. 27-53.

²⁴ Paul Robert Magocsi, nato nel 1945 nel Vermont (Stati Uniti), si è formato accademicamente presso le Università Rutgers, Princeton, Minnesota ed Harvard. Grazie all'interessamento di O. Pritsak ottenne nel 1980 la cattedra di Studi Ucraini all'Università di Toronto, dove attualmente risiede e dirige, oltre alla cattedra, anche il Multicultural History Society of Ontario. Autore di una notevole quantità di libri, saggi, recensioni, atlanti, si occupa principalmente di storia ucraina, storia dei Rusyni, problemi dell'immigrazione negli Stati Uniti e nel Canada, nonché, più in generale, di socio-linguistica e di problemi delle minoranze etniche e nazionali. Sulla figura del Magocsi v. O. Мушинка – O. Mušynka, *Інтерв'ю з професором Павлом Робертом Магочієм – An Interview with Professor Paul Robert Magocsi*, (ed. bilingue ucraino-inglese), Orwell, Vermont, 1993; per quanto riguarda le sue opere, tradotte in numerose lingue, v. L. Pendzey (ed.), *Paul Robert Magocsi, A Bibliography 1964-1985*, Toronto 1985; di notevole interesse può essere, inoltre, la lettura di P. R. Magocsi, *National Cultures and University Chairs*, Toronto 1980; recentemente, un'ottima disamina della figura culturale del Magocsi è stata presentata da C. Hann, *Intellectuals, Ethnic Groups and Nations: Two Late-twentieth-century Cases*, in *Notions of Nationalism*, ed. by S. Periwal, Budapest-London-New York 1995, pp. 106-128.

²⁵ Una sorta di biografia romanzata, a metà tra la dichiarazione d'amore e la lettera d'intenti della nuova *intelligencija* carpatorusyna, si trova in В. Фединишинець, *Історична метафора Професора Магочія*, Ужгород 1995. Al di là delle incongruenze, o quanto meno delle curiosità storico-ideologiche presentate dal Fedynyšynec', l'opera può fungere ottimamente da modello della ricezione delle opere del Magocsi presso i nuovi leghisti carpatici.

²⁶ In quasi ognuna delle citazioni riferite allo studioso statunitense si trovano attacchi ed accuse di tutti i tipi, secondo una retorica, come accennato, quantomai sovietica; a titolo esemplificativo, facciamo seguire un passo della già citata intervista a V. Markus' che, come rappresentante della Diaspora, da questa retorica dovrebbe essere scevro; parlando del „горезвісний генератор політичного русинізму", il Markus' giunge alla conclusione che: „Магочі ... маніпулюючи між людьми, сіє свою антиукраїнську теорію." Але це не репрезентативна група людей і кількісно мізерна. Народ Закарпаття абсолютно приймає ідею державності і єдності з українським народом", *Професор Василь Маркусь ...*, op. cit., p. 40.

²⁷ La prima monografia del Magocsi, la già citata *The Shaping ...*, continua ad essere ancor oggi, a nostro parere, la pietra angolare per la comprensione del groviglio rusyno. Recentemente è stata presentata in traduzione ucraina. П. Р. Магочій, *Формування національної самосвідомості, Підкарпатська Русь 1848-1948*, Ужгород 1994. Al riguardo cfr. la *Recensione* (la cinquantaquattresima dedicata a tale monografia, almeno secondo i dati in nostro possesso) di L. Calvi, «Annali di Ca' Foscari», XXXV, 1-2 (1996), pp. 504-511.

²⁸ Cfr. I. L. Rudnytsky, *Carpatho-Ukraine: a People in Search of Their Identity*, in eisdem, *Essays in Modern Ukrainian History*, Ed. by P. L. Rudnytsky, Edmonton 1987, p. 353: „The interest of Carpatho-Ukrainian history consists in its being a typical borderland or transitional

territory, where for centuries various political, social, and cultural forces have met and clashed. Thus is possible to study there, in an almost laboratory-like fashion, the interaction of factors which have shaped the evolution of that part of the world as a whole".

²⁹ Sulla storiografia riguardante l'Ucraina, in generale, v. E. Borschak, *L'Ukraine dans la littérature de l'Europe occidentale*, Paris 1935; D. Dorošenko, *A Survey of Ukrainian Historiography*, "The Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U. S.", V-VI (1957), pp. 9-455; Б. Крупницький, *Українська історична наука під Советами*, München 1957; J. Pelenski, *Soviet Ukrainian Historiography after World War II*, "Jahrbücher für Geschichte Osteuropas", XII, 3 (1964), pp. 375-418; S. Horak, *Ukrainian Historiography 1953-1963*, "Slavic Review", XXIV, 2 (1965), pp. 258-273; Л. А. Коваленко, *Історіографія історії української РСР*, Київ 1983; v., inoltre, N. Polons'ka-Vasylenko, *Geschichte der Ukraine*, op. cit., pp. 805-809 (bibliografia della storiografia ucraina). Per quanto attiene la storiografia della Rus' carpatica si v.: А. Францев, *Обзор важнейших изучений Угорской Руси*, "Русский филологический вестник", XIV, 1-2 (1901), pp. 145-197; И. Левницький, *Українська бібліографія Австро-Угорщини за роки 1887-1900*, 3 voll., L'viv 1909-1911; J. Král, *Bibliografia Podkarpacké Rusi*, Praha 1923; Н. Лелекач, І. Галайда, *Загальна бібліографія Подкарпаття*, Ужгород 1944; J. Racz, *Le développement de la littérature historique carpatho-ukrainienne*, "Revue d'histoire comparée", XXII (1944), pp. 172-182; О. Пажур, *Українці Чехословаччини 1962-64 pp.: бібліографія книг, журналних та газетних статей*, in *Bibliografia v'ychodného Slovenska, 1945-1964*, v. XII, p. 1, Prešov 1967; P. R. Magocsi, *An Historiographical Guide to Subcarpathian Rus'*, "Austrian History Yearbook", IX-X, 1973-74, pp. 201-265; І. М. Забрада, Л. В. Олійник, *Закарпаття в радянській історіографії*, «Вісник Академії Наук УРСР», XLII, 7 (1978), pp. 35-39; P. R. Magocsi, *Carpatho-Rusyn studies. An annotated bibliography*, I, 1975-1984, London 1988; eiusdem, *Відродження карпатознавства після 1975 року*, in *Від Наукового Товариства ім. Шевченка до Українського Вільного Університету*, Kyjiv-L'viv-Prjašiv-München-Paris-New York-Toronto-Sidney 1992, pp. 356-375.

³⁰ Per quanto riguarda i fenomeni della contrapposizione russofilia-ucrainofilia si v.: М. Павлик, *Москофілство та Українофілство серед Австро-Руського народу*, Львів, 1906; М. Драгоманов, *Антракт з історії українофілства*, in *Вибране*, Київ 1991, pp. 204-232; eiusdem, *Что такое украинофильство?*, *ibidem*, pp. 430-455; eiusdem, *Аустро-Руські споміни*, Львів 1892; sulla "nuova proposta" del Magocsi cfr.: P. R. Magocsi, *Old Ruthenianism and Russophilism: A New Conceptual Framework for Analyzing National Ideologies in Late 19th Century Eastern Galicia*, in *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists*, 2, Columbus, Ohio, 1983, pp. 305-324;

³¹ Cfr. П. Р. Марочій, *Формування ...*, op. cit., pp. 69-82; 142-144; 154-163.

³² Cfr. I. L. Rudnytsky, op. cit., pp. 356-357: "In his treatment of the three Subcarpathian national orientations Professor Magocsi is not truly even-handed. His studious façade of scholarly detachment notwithstanding, we shall do him no injustice in stating that his sympathies are clearly with the so-called Rusynophile orientation. Of course, Professor Magocsi, like everybody else, is entitled to his personal preferences, but, unfortunately, this bias has affected his historical judgement and, in certain instances, has induced him to bend the evidence in order to make it fit his preconceptions". Cfr., inoltre, Ch. Hann, op. cit., e la *Recensione* di L. Calvi, op. cit.

³³ Cfr. Ch. Hann, op. cit., p. 110-113.

³⁴ Oltre a quanto indicato nella n. 24, di fondamentale importanza per gli sviluppi del dibattito sono le seguenti opere del Magocsi: *The Persistence of Regional Cultures. Rusyns and Ukrainians in Their Carpathian Homeland and Abroad*, New York 1993; *The Rusyns of Slovakia, An Historical Survey*, New York 1993; *Our People: Carpatho-Rusyns and Their Descendants in North America*, Toronto 1984¹, 1985², 1994³; *Галичина, Історичні есе*, Львів 1994.

³⁵ Per una disamina bibliografica completa, si vv. П. Р. Магочій, *Відродження карпатознавства після 1975 року*, *op. cit.*; cfr., inoltre, la notevole letteratura presentata in P. R. Magocsi, *The Birth of a New Nation, or the Return of an Old Problem? The Rusyns of East-Central Europe*, «Canadian Slavonic Papers», XXXIV, 3 (1992), pp. 199–223; cfr. anche I. Udvari, *A ruszinok népeveiről, mai helyzetükről*, Nyíregyháza 1994.

³⁶ Cfr. l'infelicitissima espressione usata dal Markus' nella già citata intervista, dotata di tono, terminologia e retorica nostalgicamente sovietici: „Русинство Закарпаття не однорідне. Воно йде від політичного антиукраїнства, яке підігривається з-за кордону. Зокрема, відомо, що горезвісного генератора політичного русинізму професора Магочі фінансував англійський капіталіст Максвел (єврей, родом із Закарпаття)”, *Професор Василь Миркусь ...*, *op. cit.*, p. 40.

³⁷ Per una disamina bibliografica si v. П. Р. Магочій, *Відродження карпатознавства після 1975 року*, *op. cit.*, pp. 364–365, 374–375; cfr., inoltre, eiusdem, *Русини: новий чи оновлений народ?*, «Русин», 2 (1991), pp. 2–8.

³⁸ Al riguardo cfr. l'articolo apparso in cinque numeri consecutivi dello stesso quotidiano П. Чучка, *Как русины стали украинцами*, «Закарпатская Правда», 12–16 settembre 1989, che può essere considerato la scintilla per l'accensione di un dibattito che vede ora coinvolti, tra le fila degli ucrainofili, V. Mel'nyk, Ju. Baleha, O. Myšanyč, J. Sirko; tra i rusynofili, oltre al già citato Fedynyšynec', M. Tomčanyj e I. Pop, direttore del neonato Інститут Карпатики а Užhorod. Per una bibliografia esaustiva sulla miriade di articoli e piccoli saggi cfr. P. R. Magocsi, *The Birth of ...*, *op. cit.*, pp. 217–222.

³⁹ Dal punto di vista carpatorusynista cfr. *Rusíni: Otázky dejín a kultúry – Русини: Вопросы історії і культури*, Prešov 1994, contenente una serie di saggi oltremodo esemplificativi; L'. Haraksim, *The National Identity of the Rusyns of East Slovakia*, in J. Plichtová (ed.), *Minorities in Politics: Cultural and Language Rights*, Bratislava 1992, pp. 228–235; da un punto di vista della corrente ucrainofila, cfr. le numerose opere di M. Mušynka e, in particolare, M. Мушинка, *Післявоєнний розвиток регіональної культури русинів-українців Чехо-Словаччини*, in П. Р. Магочій (п. ред.), *Тривалість регіональних культур, Русини і Українці на їхній карпатській батьківщині та за кордоном*, Нью-Йорк 1993, pp. 51–79. A Prešov sono attivi la società Русинська оброда, un istituto di ricerca per la lingua e la cultura rusyna e vengono edite le riviste «Русин» e «Народны Новинки». Tra i fautori del Carpatorusynismo si segnalano A. Zozul'ak e L'. Haraksim, J. Pan'ko e V. Turok. Tra gli altri ucrainofili segnaleremo i nomi di Ju. Bača, F. Kovač, I. Vanat e M. Štec'.

⁴⁰ Un'attenta analisi, anche se priva di adeguata documentazione, delle minoranze ucraine in Romania si trova in С. Вовканич, С. Цапок, *Державотворення ...*, *op. cit.* pp. 5–6.

⁴¹ Sul Carpatorusynismo e sull'impatto dello stesso presso l'esigua comunità rusyna della Vojvodina si vv. Л. Медеші, *Ведно през историю: Руснаци на югу Панонії*, «Русин», 2 (1992), pp. 16–20; Ю. Тамаш, *Регіональні і національні ідентитети: теоретичний аналіз на прикладі русинів і українців*, in *Українські Карпати*, Ужгород 1993, pp. 460–466; В. Хромиш, *Русинське питання в центральній Європі*, ibidem, pp. 532–537; Л. Медеші, *Проблем культурних границь у історії етнічних засідницьох: югославянски Руснаци*, in *Тривалість ...*, *op. cit.*, pp. 141–165.

⁴² Un'attenta disamina della rinascita della *самобутність* lemka, sul modello di quanto avvenuto presso gli altri *Carpatorusyny*, si trova in О. Дуць-Файфэр, *Лэмкы в Польцы*, in *Тривалість ...*, *op. cit.*, pp. 80–102; di notevole importanza il saggio di P. R. Magocsi, *Nation-Building or Nation-Destroying? Lemkos, Poles and Ukrainians in Contemporary Poland*, «The Polish Review», XXXV, 3 (1990), pp. 197–209; cfr., inoltre, l'ottima e recente monografia di E. Michna, *Lemkowie. Grupa etniczna czy naród?*, Kraków 1995.

⁴³ Sulla Galizia v.: *Галицкій Русин перед і по 1848 з. Нависав: В. М. П. в імені всіх*, Львів, 1863; D. Schnür-Reptowski, *Z przeszłości Galicyj (1772–1862)*, Lwów, 1895; *Громадські шпихлірі в Галичині в 1795–1857 рр.*, Львів 1907; В. Гнатюк, *Національне відродження Австро-Угорських Українців (1772–1880)*, Відень 1916; К. Студинський, *Матеріали до історії культурного життя в Галичині в 1789–1850 рр.*, Львів, 1920; М. Стахів, *На переломі. Коротка історія українського політичного руху в нові, їх часах*, Львів, 1938; С. М. Трусевич, *Суспільно-політичний рух у Східній Галичині в 50–70 роках XIX ст.*, Київ, 1978; un notevole repertorio bibliografico si trova in P. R. Magocsi, *Galicia: a historical survey and bibliographic guide*, Toronto-Buffalo, 1983; cfr., inoltre, М. Кугутяк, *Галичини: сторінки історії*, Івано Франківськ, 1993.

⁴⁴ La questione della rilettura della storia della Rus' è una costante della storiografia ucraina del XIX e XX secolo; al riguardo cfr. L. Calvi, *Di alcune costanti ...*, op. cit. Per quanto concerne, invece, il coagente etnosacrale della Rus' rimandiamo volentieri all'ottimo, anche se breve, K. M. Кутельмах, *Обрядовість як джерело етнічної історії українців Карпат*, in *Українські Карпати*, op. cit., pp. 251–259.

⁴⁵ Per una panoramica delle principali pubblicazioni sulle origini della Rus' carpatica si v. P. R. Magocsi, *An Historiographical Guide to Subcarpathian Rus'*, «Austrian History Yearbook», IX-X (1973–74), pp. 201–265 e, segnatamente al periodo in questione, pp. 207–218.

⁴⁶ Al riguardo, esemplificativi della confusione ancor oggi esistente tra teorie storiografiche ed analisi delle fonti, possono essere F. Uličný, *O pôvode Rusínov a ich spoločenskom útvare na Slovensku do 18. storočia*, in *Rusini: odtzky ...*, op. cit., pp. 19–28 e M. Popovič, *Slovo o potrebe pravdivej histórie Rusínov*, ibidem, pp. 29–44; per quanto riguarda la leggenda sul principe Laborec' e sulle origini della Rus' carpatica, si vv. le ottime ricerche di П. Сова, *Прошлое Ужгорода*, Ужгород 1937 e *Історія Ужгорода*, Ужгород 1993.

⁴⁷ Cfr., per quanto riguarda la „rilettura” carpatorusynista della storia, la nota precedente e, soprattutto, le opere citate di V. Fedynyšynec'. Di assoluto interesse è, altresì, la lettura della monumentale *HISTORIA CARPATO-RUTHENORUM Sacra, et Civilis (antigua, et recens usque ad praesens tempus)* [...] elaborata, per MICHAEL LUTSKAY B. M. V. Praepositum Aulicum Lucensem in Italia et Parochum Ungvar antea secretarii Eppatem, Cassoviae 1843; il manoscritto, in 6 volumi, conservato a Užhorod, è stato pubblicato, in traduzione ucraina con testo originale a fronte, in «Науковий Збірник Музею Української Культури у Свиднику», 11 (1983), 13 (1988), 14 (1986), 16 (1990), 17 (1991), 18 (1992), 20 (1995). Un'analisi sull'opera è presente in Н. І. Вигодованець, «Історія Карпатських Русинів» М. Лучкая та українська історично-мемуарна проза XVII-XVIII ст., in *Українські Карпати*, op. cit., pp. 121–127. Segnaliamo, infine, il saggio, per nulla pretenzioso ma con l'indubbio pregio di sollevare il problema, decisamente non secondario, della composizione etnica della Rus', dovuto a М. Сисак, *Поняття Русь в Карпатах*, in *Rusini ...*, op. cit., pp. 46–58.

⁴⁸ Tra i principali studi sul principe Korjatovyč v.: J. Basilovits, *Brevis notitia Foundationis Theodori Koriatovits olim ducis de Munkacs, pro Religiosis Ruthenis Ordinis Sancti Basilii Magni, in monte Csernek ad Munkacs, Anno MCCCLX*, 3 voll., Košice, 1799–1805; E. Perfeckij, *Dvě státi k dějinám Podkarpatské Rusi*: 2) *Kniže Fedor Koriatovič Mukačevský*, «Sborník filosofické fakulty university Komenského», I, 6 (1922), pp. 126–132; В. Гаджера, *О переселенію князя Федора Корятовича до Мадярици*, «Подкарпатська Русь», VI, 7 (1929), pp. 153–157; eiusdem, *Князь Федор Корятович и Мураморош*, ibidem, VII (1930) e VIII (1931), pp. 68–75, 99–113, 141–148, 169–175.

⁴⁹ Al riguardo cfr. A. Hodinka, *Documenta Koriatovicsiana et fundatio monasterii Munkacsiensis*, «Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni», 2 serie, Sect. 2, v. 1, 2–3 (1950), pp. 525–551; II, 1–2 (1954), pp. 165–189. Sul falso decreto del Korjatovyč, riguardante il monastero, si v. A.

Петров, *О подложности грамоты князя Феодора Корятовича 1360 г.*, in *Материалы для истории Угорской Руси*, III, pubbl. in В. Ламанский, *Статьи по славяноведению*, II, СПб, 1906, pp. 270–299; eiusdem, *Древнейшие грамоты по истории карпаторусской церкви и иерархии 1391–1498*, in *Knihovna sborní pro výzkum Slovenska a Podkarpatské Rusi*, I (1930), 229 pp.

⁵⁰ Per un inquadramento bibliografico generale sulle problematiche dei Lemky v.: M. Jurkowski, *Lemkowszczyzna (materiały do bibliografii)*, «Slavia Orientalis», 4 (1962), pp. 525–536; T. Zagorzański, *Lemkowie i Lemkowszczyzna: materiały do bibliografii*, Warszawa, 1984; Б. Струминський (п. ред.), *Лемківщина. Земля – Люди – Історія – Культура*, 2 voll., New York-Paris, 1988, contenente una nutrita messe di contributi di vari Autori, suddivisi per tematiche di competenza; per quanto riguarda la Polonia e la questione lemka negli anni '80 si v. A. Zięba, *The Lemko Question in Polish Press 1980–1986*, «Carpatho-Rusyn American», XI, 1 (1988), pp. 9–11.

⁵¹ Sull'influsso del fattore religioso presso i Lemky in rapporto anche agli altri Rusynы si v. l'esauritivo saggio di W. Soltys, *Związki usi i dworu z cerkwią we wsiach beskidzkich i podbeskidzkich od XVI w. do końca ery galicyjskiej*, in *Lemkowie w Historii i kulturze Karpat*, Sanok 1995, pp. 211–238; cfr., inoltre, Z. Budziński, *Struktura terytorialna i stan wiernych Kościoła unickiego w XVIII wieku*, *ibidem*, pp. 269–284.

⁵² Per una disamina della questione v. T. M. Trajdos, *Początki osadnictwa Wołochów na Rusi Czerwonej*, *ibidem*, pp. 199–210; J. Langer, *Znaczenie kolonizacji wołoskiej w kształtowaniu kultury ludowej północnych i zachodnich Karpat*, *ibidem*, pp. 239–248; da parte ucraina, cfr. le posizioni di I. Krasowski, *Problem autochtonizmu Rusinów w Beskidzie Niskim*, *ibidem*, pp. 381–386.

⁵³ La bibliografia sui Rusynы all'interno della Corona di Santo Stefano è decisamente vasta. Tra le opere più recenti signaleremo senz'altro l'ottimo compendio di I. Udvari, *Ruszinok a XVIII. században. Történelmi és művelődéstörténeti tanulmányok*, Nyíregyháza 1992, 1994², comprendente, oltre ad un'acuta analisi dello sviluppo storico, un compendio bibliografico più che esauritivo.

⁵⁴ Sull'Unione di Brest le pubblicazioni si sono sprecate. Tra le opere più recenti, a titolo puramente indicativo, comprendenti comunque un valido apparato critico, *Polska-Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa*, 2 voll., Przemyśl 1992–94; *Unia Brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze słowiańskiej*, Kraków 1994; *400-lecie Unii Brzeskiej. Tło polityczne, skutki społeczne i kulturalne*, Częstochowa 1995/96; H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej*, Warszawa 1996. Segnaliamo, inoltre, l'assenza di opere fondamentali di recente edizione sull'argomento da parte e vaticana e ucraina, a differenza di quanto avvenuto con le celebrazioni per il Millennio della Cristianizzazione della Rus', eloquente dimostrazione del difficile cammino del problema religioso di ucraini e Rusynы, vittime del dialogo tra Roma e Mosca.

⁵⁵ Sull'Unione di Užhorod e, soprattutto, sugli sviluppi successivi dell'Unione nelle zone rusyne si vv. B. Boysak, *The Fate of the Holy Union in Carpatho-Ukraine*, Toronto-New York 1963; M. Lacko S. J., *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia Catholica*, Roma 1965; A. В. Пекар, ЧСВВ, *Написи Історії Церкви Закарпаття*, Рим 1967; О. Баран, *Церква на Закарпатті, «Богословія»*, 32 (1968), pp. 77–145; M. Lacko S. J., *The Union of Užhorod*, Cleveland-Rome 1976.

⁵⁶ Tra le opere etnografiche signaleremo senz'altro la serie di pubblicazioni dovute al noto etnografo polacco R. Reinfuss, forse il maggior specialista di questioni lemke vivente ed attivo a dispetto dell'età (n. 1910); tra le oltre cinquanta pubblicazioni dedicate ai Lemky si vv. R. Reinfuss, *Lemkowie jako grupa etnograficzna*, Lublin 1948; eiusdem, *Lemkowie w przeszłości i obecnie*, in *Lemkowie: Kultura – Sztuka – Język*, Warszawa – Kraków 1987, pp. 7–20; eiusdem,

Śladami Łemków, Warszawa 1990; per quanto riguarda il problema dei confini linguistici della Lemkovyna rimandiamo volentieri alle numerose opere dei polacchi Z. Słobier e J. Rieger, nonché dell'ucraino di Polonia M. Łesio (M. Лесів), tra i più attivi studiosi della problematica. Per una bibliografia esaustiva sull'argomento si v. J. Rieger, *Łemkowie i ich język*, in *Łemkowie: kultura ...*, op. cit., pp. 21–39; si v., inoltre, il recentissimo M. Лесів, *Українські говірки в Польщі*, Варшава 1997.

⁵⁷ Curiosamente, mentre in Ucraina continua il processo di riappropriazione della propria storia sulla base della ripubblicazione dei documenti storici fino al 1991 tabuizzati dalla politica sovietica, per quanto riguarda i rapporti polacco-ucraini lo sforzo maggiore viene presentato da parte polacca o estera. Tra le varie opere dedicate alla rilettura delle numerose pagine storiche orwellianamente cancellate e/o riscritte si v. M. Siwicki, *Dzieje konfliktów polsko-ukraińskich*, 3 voll., Warszawa 1992–1994; *Między Wschodem a Zachodem (historia XVI–XVIII w.)*, Warszawa 1993; cfr., inoltre, i numerosi contributi dedicati all'argomento in *Warszawskie zeszyty ukraińoznawcze*, pod red. S. Kozaka, 2, Warszawa 1994, nonché la recensione allo stesso di L. Calvi, «Annali di Ca' Foscari», XXXV, 1–2 (1996), pp. 514–527.

⁵⁸ Al riguardo si v., tra l'altro, K. Pieradzka, *Na szlakach Łemkowszczyzny*, Kraków 1939; A. Fastnacht, *Osadnictwo Ziemi Sanockiej w latach 1340–1650*, Wrocław 1962, nonché le opere del Reinfuss cit. alla n. 56; si v., inoltre, M. Muşynka, *Lemkovia*, «Narodopisne informácie», 2 (Bratislava 1988); M. Sopoliga, *Granice i główne cechy kultury Łemków w południowo-wschodniej Słowacji*, in *Łemkowie w historii ...*, op. cit., pp. 249–265; cfr., ancora, i numerosi contributi etnografici e storici di M. Muşynka presenti in *Лемківщина; Земля ...*, op. cit.

⁵⁹ Cfr. la nota precedente e I. Красовський, *Матеріальна культура лемків північних схилів Карпат...*, «Науковий збірник музею української культури у Свиднику», 13 (1988), pp. 301–362; R. Reinfuss, *Związki kulturowe po obu stronach Karpat w rejonie Łemkowszczyzny*, in *Łemkowie w historii ...*, op. cit., pp. 167–182.

⁶⁰ Sul problema dello sviluppo degli studi sui Rusyni, soprattutto, sulle differenti posizioni storiografico-ideologiche seguite alla «riscoperta» di queste minoranze slavo-orientali si v. P. P. Marochi, *Тлумачення історії, in Формування ...*, op. cit., pp. 68–81 e, soprattutto, l'immenso apparato critico tratto dallo storico americano.

⁶¹ Al riguardo cfr. l'ottima analisi di Z. Budzyński, *Struktura terytorialna i stan wiernych ...*, op. cit.; cfr., inoltre, l'ampia disamina del fattore religioso presso i Lemky presentata da E. Michna, *Zależność pomiędzy wyznaniem a identyfikacją narodową bądź etniczną*, in *Łemkowie: grupa etniczna ...*, op. cit., pp. 61–104.

⁶² Un'analisi dell'influsso della disputa moscofilia-ucrainofilia nelle terre galiziane, con particolare riguardo ai Rusyni ci viene offerta da P. R. Magocsi, *A Subordinate or Submerged People: The Ukrainians of Galicia under Habsburg and Soviet Rule*, in *Nationalism and Empire*, New York 1992, pp. 95–107; trad. ucraina *Підкорення чи поглинання нації: Українці Галичини під Габсбургами і Радянською владою*, in *Галичина*, op. cit., pp. 74–90.

⁶³ Sulla questione dell'orientamento antico-rusynista o anticorutenista si v. P. R. Magocsi, *Old Ruthenianism and Russophilism: A New Conceptual Framework for Analyzing National Ideologies in Late 19th Century Eastern Galicia*, in *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists*, 2, Columbus, Ohio 1983, pp. 305–324; trad. ucraina *Старорусинство і Русофільство: нові концептуальні рамки для аналізу національних ідеологій у східній Галичині другої Половини 19 ст.*, in *Галичина*, op. cit., pp. 156–184; cfr., inoltre, O. Дуць-Файфер, *Лемки в Польщі*, op. cit., pp. 86–88.

⁶⁴ Sull'origine del termine Lemko (nonché degli altri etnonimi rusyni – *bojko*, *bucul*, ecc.), cfr. M. Лесів, *Українські говірки ...*, op. cit., pp. 9–22, contenente una bibliografia agglottatissima sui problemi etnografici e linguistici delle minoranze rusyni in Polonia.

⁶⁵ Sull'attività e sull'influsso di questa organizzazione politico-culturale ad orientamento russofilo presso i Lemky e, più in generale, presso i Rusyny, si v. P. R. Magocsi, *The Kachkovsky Society and the National Revival in Nineteenth-Century East Galicia*, «Harvard Ukrainian Studies», XV, 1-2 (1991), pp. 48-87; trad. ucraina *Культурні організації як засіб національного відродження: Товариство «Общества имени Михаила Качковского» в Галичині*, in *Галичина*, op. cit., pp. 185-227; cfr., inoltre, per una panoramica dello sviluppo culturale e dell'orientamento nazionale O. Дуць-Файфер, op. cit.; E. Michna, op. cit., pp. 33-60.

⁶⁶ Verso la fine del 1918, nella situazione di generale incertezza politica e sul modello di quanto stava avvenendo presso le altre zone rusyne (Repubblica Hucula, comitati e consigli *rus'ki* nelle attuali Slovacchia e Ungheria), si formarono due effimere Repubbliche Lemke; la prima, di orientamento filo-ucraino, tendente ad appoggiare l'unione della Lemkovyna alla Repubblica Ucraina Occidentale, durò dal novembre 1918 al gennaio 1919 e fu guidata dal sacerdote uniate P. Špil'ka; la seconda, di durata relativamente più lunga (dal novembre 1918 al marzo 1920), guidata da Ja. Karčmarčyk, mantenne un orientamento dapprima filo-russo e, in seguito, filo-rusynista – autonomista, entrando addirittura in contrasto con i circoli rusyn dell'altro versante dei Carpazi che favorivano l'annessione alla Cecoslovacchia. Al riguardo cfr. П. Р. Магочій, *Українське питання між Польщею і Чехо-Словаччиною у міжвоєнні роки*, in *Галичина*, op. cit., pp. 290-303; cfr. anche J. Moklak, *Republiki lemківskie 1918-1919*, «Wierchy», (Kraków 1993), pp. 63-77.

⁶⁷ Al riguardo cfr. В. Р. Ваврик, *Талергоф в 20-ті роковини народної тризгоди галицько-руського народу*, Львів 1934; P. Stefanowski, *Lemkowie w Talerhofie*, «Magury 82», Warszawa 1982, pp. 41-48. Cfr., inoltre, O. Дуць-Файфер, op. cit., pp. 87-89; la studiosa lemka di Polonia (ma valida poetessa in ucraino) insiste sulla convinzione, diffusasi tra i Lemky, che «... трагедії Талергофа винні сут сторонники ідеї „народницької“, котрі денунциували Австріякам своїх ідеологічних противників» (p. 88), salvo ricordare che «... вертали з Талергофу тоты, котрым повело ся пережити – активісты русофільскы. Несли з собою легенду Талергофу, православія і мучеництва за Лемковину. Їх наставління было выразні антиукраїнське» (p. 89).

⁶⁸ Ad accorgersi della necessità di provvedere al nutrimento materiale prima che spirituale dei Rusyny rivolgendosi ai fratelli ciscarpatici fu il tenace propugnatore della Repubblica Hucula ed in seguito attivista politico, economista e scrittore ucraino-carpatico S. Kločurak, la cui opera, curiosamente misconosciuta, è alla base dell'orientamento culturale ucrainofilo al di là della sua contingente lealtà al governo ceco-slovacco. Un'analisi attenta, unita ad una nutrita scelta di testi è presente nell'ottima biografia di M. Mušynka, lemko della Slovacchia, etnografo e storico rusyno di orientamento ucrainofilo. Cfr. M. Мушинка, *Лицар волі*, Ужгород 1995; cfr., inoltre, la Recensione di L. Calvi, «Annali di Ca' Foscari», XXXV, 1-2 (1996), pp. 527-530.

⁶⁹ Un'analisi in tale senso viene avanzata quasi all'unisono nei principali studi non-ucraini sull'argomento. Tra le disamine più accurate ed esemplificative segnaliamo E. Michna, op. cit., pp. 44-45 e O. Дуць-Файфер, op. cit., pp. 89-92. In particolare, la Michna individua alcune cause di questa mancata presa di coscienza: 1) il mutare continuo dei punti di riferimento statali e culturali, che rese impossibile l'assimilazione in una delle realtà statali-etniche dominanti; 2) la posizione periferica dei Lemky rispetto ai centri etnoculturali ucraini; 3) lo scarso interesse mostrato per queste regioni da parte degli attivisti del movimento ucraino. Di estremo interesse la seguente osservazione: «Paradoksalnie, przynależność do wschodniego kręgu kulturowego, która [...] utrudniła polonizację Łemków, sprzyjała także rozbiciu tożsamości grupy» (p. 45). Oltre a ciò, la Michna individua anche un «konserwatyzm Łemków (charakterystyczny dla wszystkich społeczności chłopskich), którzy niechętnie przyjmowali wszystkie nowości, w tym także nową nazwę „Ukrainiec” (ibidem).

⁷⁰ Al riguardo cfr. B. Prach, *Apostolska Administracja Lemkowszczyzny*, in *Lemkowie*, op. cit., pp. 299–312; cfr., inoltre, per quanto riguarda i rapporti tra ortodossi ed uniaiti lemki A. Krochmal, *Stosunki między grekokatolikami i prawosławnymi na Lemkowszczyźnie w latach 1918–1939*, in *Lemkowie w historii ...*, op. cit., pp. 285–298.

⁷¹ Sulla situazione politica e sull'atteggiamento da parte polacca nei confronti della Lemkowszczyzna cfr. J. Stepek, *Akcja polska na Lemkowszczyźnie*, «Libertas», 1, 1 (Paris 1984), pp. 33–47; K. Z. Nowakowski, *Sytuacja polityczna na Lemkowszczyźnie w latach 1918–1939*, Rzeszów 1992.

⁷² Portavoce della corrente di pensiero anticorutenista, l'organizzazione „жадала Медже іншыма покликания оддільного епископства для Лемковины, од Польского Уряду выдана закау української агітації на Лемковині. Декларувала свою лояльність польським властям”. O. Дуць-Файфер, op. cit., p. 91. Organo dell'Associazione fu la rivista «Lemko» (Nowy Sącz 1934; Krenyca 1934–36; L'viv 1936–39; in seguito presso l'emigrazione).

⁷³ Come osserva O. Дуць-Файфер, op. cit., p. 92: „Лемківська бесіда впроваджена была до шкіл в 1933 р. Діти вчили ся з підручників опрацьованих през Методия Трохановського – „Букваря” і Першої читанки”. Впроваджня до шкіл лемківської бесіди, выдана лемківськомовных підручників проходило при офіційним попертю польських власти”.

⁷⁴ Laconico, ma efficace, il commento di O. Дуць-Файфер, op. cit., p. 93: „Част населіня непольської національності, котра з таких ци інших причин остала в Польшы повинна быти засімілювана [...] Тым самым здавало бы ся, же выштыкы лемківскы дилематы повинни зникнути. Питання: Русин-Лемко-Українець повинно найти одповід: Поляк”.

⁷⁵ Sulle problematiche, ancora aperte, concernenti la Seconda Guerra Mondiale, si è notato, soprattutto da parte polacca, un certo desiderio di abbandono degli stereotipi in favore di un dialogo costruttivo: cfr., p. es., K. Polaski, *Białorusini – Litwini – Ukraińcy: nasi wrogowie czy bracia?*, Warszawa 1983; cfr., per un'analisi del periodo in questione, K. Pudło, *Dzieje Lemków po drugiej wojnie światowej*, in *Lemkowie w historii ...*, op. cit., pp. 351–380.

⁷⁶ Cfr. P. R. Magocsi, *Nation-building ...*, op. cit., p. 201, n. 6: „The fate of the Lemkos was part of a larger trend in many places during the immediate post-World War II years to clean up ethnically mixed border areas through a program of population transfers and exchanges. In Poland this affected both Ukrainians and Lemkos living along the country's southwestern borders. Of the 180.000 Lemkos in 1945, 120.000 opted or were administratively encouraged to go to the Soviet Ukraine between 1946 and 1947. Of the 60.000 who remained [...] they were forcibly deported by the Polish government in [...] 1947 (having been accused of siding the Ukrainian Insurgent Army – UPA) to newly acquired lands [...] that previously belonged to Germany (Silesia, Warmia, Pomerania, northern Mazuria)”; cfr., inoltre T. A. Olszański, *Wokół Akcji „Wisła”*, in *Colloquium narodów. Materiały z sympozjum „Litwini – Białorusini – Ukraińcy, Polaki – przesłanki pojednania”*, Łódź 1987; E. Misilo, *Polska polityka narodowościowa wobec Ukraińców 1944–47*, in *Polska – Polacy – Mniejszości narodowe*, Wrocław 1992; eiusdem, *Akcja „Wisła”*, Warszawa 1993; eiusdem, *Repatriacja czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USSR 1944–1946, I, Dokumenty*, Warszawa 1996.

⁷⁷ Sulla questione delle Chiese in Polonia nel XX secolo e, in particolare, nei confronti del Lemko, si v. P. R. Magocsi, *Religion and Identity in the Carpathians. East Christians in Poland and Czechoslovakia*, «Cross Currents», 7, Ann Arbor, Mich. 1988, pp. 87–107; trad. ucraina *Релігія та етнічна ідентичність в Карпатах: Східні християни у Польщі та Чехословаччині*, in *Галичина*, op. cit., pp. 258–289; cfr., inoltre, Z. Wojewoda, *Zarys Historii Kościoła Grekokatolickiego w Polsce w latach 1944–1989*, Kraków 1994; K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce 1945–1970*, Kraków 1996.

⁷⁸ Al riguardo cfr. P. R. Magocsi, *Nation-Building ...*, op. cit., pp. 202–203; O. Дуць-Файфер, op. cit., pp. 94–95. Ambedue gli Autori citati analizzano lo sviluppo della cultura lemka ed i suoi tentativi di affrancarsi da quella ucraina, fornendo un'ampia serie di indicazioni bibliografiche sulle principali *querelles* pubblicistiche degli ultimi anni.

⁷⁹ cfr. M. Марунчак, *Українці в Румунії, Чехо-Словаччині, Польщі, югославії, Вінніпер* 1969, pp. 33–43; un'analisi interessante della situazione della Diaspora ucraina in Polonia è presente nell'ottimo lavoro di J. Darski, *Ukraina. Historia, współczesność, konflikty narodowe*, Warszawa 1993, pp. 60–75.

⁸⁰ Sulle organizzazioni lemke in America v. P. R. Magocsi, *Our People ...*, op. cit., contenente una notevole bibliografia sull'argomento.

⁸¹ Sul Festival e sulla politica organizzativa dello stesso v. la disamina di Ch. Hann, op. cit., pp. 115–116; cfr., inoltre, P. R. Magocsi, *Nation-Building ...*, op. cit., p. 202; O. Дуць-Файфер, op. cit., pp. 95–96.

⁸² La situazione di assoluta indeterminatezza di ucraini e Lemky in Polonia ha portato a fenomeni di problemi d'identità, oggetto dell'analisi sociologico-psicologica filo-ucraina di W. Mokry, *Dzisiejsza droga Rusina do Polski*, «Tygodnik Powszechny», 46 e 47 (1981); da parte anticonusynista, o, semplicemente, lemka, si v. J. Huńka, *Lemkowie dzisiaj*, Warszawa 1985; P. Trochanowski, *Słowo Lemka o sobie i swoim narodzie*, «Regiony», 2–4 [48], (Warszawa 1987), pp. 5–15; cfr. P. R. Magocsi, *Nation-Building ...*, op. cit., p. 207.

⁸³ L'organizzazione autonomista Стіваришныя Лемків è sorta nel 1989; poco dopo i rappresentanti della corrente ucrainofila si sono organizzati nell'Обєднання Лемків. Come osserva O. Дуць-Файфер, op. cit., p. 96: „З хвилем реєстрації Обєднання Лемків зачала ся класична борба двох протиставлених орьєнтацій політичних. [...] Зас атмосфера цілої ситуації і сї загальний модель припоминає часи „Руской Трийці“, лем з одверненом рольом єдної зо сторін”. Per quanto riguarda le altre zone rusyne, nell'attuale Repubblica Ceca è presente la *Společnost přátel Podkarpatské Rusi* (Praga); in Ungheria troviamo la *Magyarországi Ruszinok Szervezete* (Budapest); in Slovacchia, a Prešov, la *Rusínska Obroda*; ad Užhorod, in Ucraina, sono presenti l'Общество Александра Духновича e l'Общество Карпатських Русинів; nell'ex-Jugoslavia, a Ruski Krstur è attiva la *Ruska Matka*; negli Stati Uniti le associazioni rusyne sono numerose: *Carpatho-Russian American Center* (Yonkers, New York); *Carpatho-Rusyn Society* (Pittsburgh); *Lemko Association* (Yonkers, New York); *Rusin Association* (Minneapolis); cfr. *Карпатські Русини* (opuscolo informativo a c. di P. R. Magocsi), Toronto, 1995. Cfr., inoltre, П. Р. Магочий, *Русины: новый ци оновлений народ?*, «Русин», 2 (1991), pp. 2–8.

⁸⁴ Sulla codificazione della lingua rusyna v. P. R. Magocsi, *A New Slavic Language is Born*, «Revue des Études Slaves», LXVII, 1 (1995), pp. 238–240; stesso testo in «Slavia Orientalis», XIV, 2 (1996), pp. 287–289; lievemente modificato, con il titolo *Language and National Survival*, «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», 44, 1 (1996), pp. 83–85.

⁸⁵ Cfr. P. R. Magocsi (ed.), *A New Slavic Language is Born / Zrodil sa nový slovanský jazyk*, intr. by N. Tolstoj, New York 1996.

⁸⁶ Cfr. la n. 56. cfr., inoltre, P. R. Magocsi, *The Lemko Rusyns: Their Past and Present*, «Carpatho-Rusyn American», 10, 1 (1987), pp. 5–12; *Mniejszości w warunkach zagrożenia. Pamiętniki Lemków*, red. W. Sitko, Wrocław 1996.

⁸⁷ Interessante ed esemplificativo può essere il confronto tra lo spazio dedicato ai Lemky nelle enciclopedie dell'Ucraina sovietica ed in quelle edita a cura della Diaspora: l'*Українська Загальна Енциклопедія*, II, Львів-Станіславів-Коломия, 1932 dedica in tutto 7 righe alla popolazione e 5 righe al «dialetto» lemko; l'*Українська Радянська Енциклопедія*, VIII, Київ 1962, p. 64 non fa molto meglio: sono presenti 2 voci: *Лемки* e *лемківські говірки*; in tutto

poche righe, in cui si indica come si tratti di un gruppo etnografico ucraino e si sottolinea la sofferenza nei confronti di sfruttatori polacchi, austriaci, ungheresi e signorotti ucraini locali, nonché il miglioramento delle condizioni di vita dopo la collettivizzazione; addirittura viene osannata la collaborazione tra i Lemky i polacchi e gli slovacchi. In tutto 14 righe dedicate alle particolarità fonetiche del Lemko; l'*Український Радянський Енциклопедичний Словник*, 2, Київ, 1967, p. 315 riporta di pari passo la voce dedicata ai Lemky, omettendo quella dedicata al dialetto; nulla muta, in senso letterale, neppure nella *Радянська Енциклопедія Історії України*, II, Київ, 1970, p. 556. Differente il trattamento riservato, invece, nelle principali enciclopedie curate dai circoli della Diaspora, in cui ampio spazio viene dedicato tanto allo sviluppo storico che ai problemi linguistici ed etnografici, con un adeguato apparato bibliografico; cfr., p. es., *Ukraine: a Concise Encyclopaedia*, I, Toronto, 1963, pp. 243-246; 282; 833-850 II, pp. 1233-1239; *Encyclopedia of Ukraine*, III, Toronto-Buffalo-London 1993, pp. 73-82.

⁸⁸ Una storia dei Lemky dal punto di vista ucrainofilo ci viene presentata in Ю. Тарнович, *Ілюстрована історія Лемківщини*, Львів 1936; dal punto di vista anticonusynista si v. I. F. Lemkin, *История Лемковины*, Yonkers, New York 1961; si v., inoltre, l'ottimo A. Kwilecki, *Lemkowie: zagadnienie migracji i asymilacji*, Warszawa 1974, oltre alle opere citate *infra*.

⁸⁹ Per una disamina completa della dialettografia rusyna e, in particolare, lemka da parte ucraina si v. i già citati J. Rieger, *Lemkowie i ich język*, in *Lemkowie: kultura ...*, op. cit., pp. 21-39 e M. Лесів, *Українські говірки в Польщі*, Варшава 1997; esemplificativi del punto di vista della dialettografia ufficiale ucraina possono essere Й. О. Дзедзелівський, *Генетична спільність закарпатських говірок з говорами південно-західного наріччя та іншими українськими діалектами*, in *Українські Карпати*, op. cit., pp. 184-197 e М. Дуйчак, *Специфіка південно-лемківської мікротопонімії на загальноукраїнському фоні*, *ibidem*, pp. 198-209.

⁹⁰ Cfr., al riguardo, П. Р. Магочій, *Русини: новий чи ...*, op. cit., p. 7: „Лемки пішли значно далі у нормованню русинського літературного мови, як їх братове на Пряшівщині й Закарпатті. Може, зато, же їх ділячі менше вели полеміку з Українцями, а вець робили над граматиком і польсько-лемківським словником, які бы ся мали вже з'явити”. Cfr., inoltre, О. Дуц-Файфер, op. cit., pp. 95-96.

⁹¹ Su lingua ed identità culturale e nazionale si v. il fondamentale saggio di P. R. Magocsi, *The Language Question Among the Subcarpathian Rusyns*, Fairview, New Jersey 1979; trad. in rusyno (redazione della Vojvodina), П. Магочи, *Питанє языка медзи подкарпатскими Русинами*, «Творцосі», Х (1984), pp. 6-22; .

⁹² Oltre al già citato *Лемки в польщі*, si v. О. Дуц-Файфер, *Główne nurty współczesnej poezji lemkońskiej*, in «Roczniki Humanistyczne», XLII, 7 (1994), pp. 185-200; di P. Trochanovs'kyj, tra l'altro ottimo poeta, come, peraltro, la Duc'-Fajfer, si v. П. Трохановський, *Курды середньої Європи*, «Русини», 3/91, pp. 21-22.

⁹³ Cfr. il recente I. Красовський, *Хто є ми, Лемки ...*, Львів 1991.

⁹⁴ Al riguardo cfr. il dibattito apparso sulle pagine della rivista «Slovenský Národopis» nel 1992: P. R. Magocsi, *Karpatskí Rusíni: súčasný stav a perspektívy v budúcnosti*, «Slovenský Národopis», 40, 2/1 (1992), pp. 183-192; L. Haraksim, *Ad Marginem príspevku P. R. Magocsiho „Karpatskí Rusíni: súčasný stav a perspektívy v budúcnosti“*, *ibidem*, pp. 193-196; interessanti la replica di M. Mušynka, *Pohl'ad z iného zorného uhla*, *ibidem*, pp. 197-199 e le osservazioni di A. Zięba, *Niekoľko úvah na tému článku Paula R. Magocsiho „Karpatskí Rusíni: súčasný stav a perspektívy v budúcnosti“*, pp. 200-204; a questa serie di osservazioni il Magocsi ha risposto in P. R. Magocsi, *Odpoved'*, *ibidem*, 40, 3/1 (1992), pp. 317-322; cfr., inoltre, la bibliografia riportata alle n. 18 e 21.

⁹⁵ Cfr. П. Трохановський, *Курды ...*, op. cit., p. 2: „Курдам дає ся якусу хімеру охрани, та і прото лем, жебы не было стыдно перед світом. Русини – то Курды

Середньої Європи. Закарпаття – то український Русинстан, Пряшівщина – словацький Русинстан, Лемківина – польський Русинстан. Втім останній Русинстані, в нашій рідній Лемковині жде нас одичавіла земля. Чи будемо ми потребувати американських шатер? Так, того тіж! Але передовыткым треба нас видіти не як зубрів або слонів, а признати як нарід”.

⁹⁶ Sulla situazione attuale dei rapporti dell'Ucraina con le realtà statali confinanti si v. J. Darski, *Ukraina ...*, op. cit.

⁹⁷ Sullo sviluppo della lingua e della cultura dei *Rusyny/Rusnaci* della Vojvodina si v.: S. R. Gustavsson, *Rusinerna i Jugoslavien, deras kultur och språk*, -Stockholms universitet Institutionen för Slaviska och Baltiska Språk, 13, Stockholm 1975; A. Д. Дуличенко, *Славянские литературные микроязыки: вопросы формирования и развития*, Таллинн. 1981; W. Witkowski, *O Baczwańskach i ich języku*, -*Slavia Orientalis*, XXXIII, 1 (1984), pp. 3–18; un'eccezionale messe di studi e, soprattutto, un nuovo approccio metodologico alla questione della lingua dei *Rusyny* della Vojvodina ci viene presentata da I. Udvari, dell'Università di Nyiregyháza (Ungheria); tra le sue opere, dedicate allo sviluppo della lingua dei *Rusyny* della ex-Jugoslavia si v. I. Udvari, *Ruszin (kárpatkrán) hivatalos írásbeliség a XVIII. századi Magyarországon*, Budapest 1995; cfr., inoltre, per una bibliografia delle opere dell'Udvari, I. Lukács, *Szlavistikai bibliográfia Udvari István munkássága alapján* (1974–1995), Nyiregyháza 1995.

⁹⁸ Ancora nel 1992 P. R. Magocsi si esprimeva così: „Чи лемківський літературний язык буде лем про Лемків, чи про шыткых Русинів? Чи не ліпше поспробувати створити єдну норму про шыткых Русинів на север і на юг од Карпат? Хоць ідеалом може быти єдина норма, думам собі, же тепер ани не мож, ани не желано або потрібно і створювати. Най каждая група Русинів – на Закарпатю, Пряшівщині і Лемківщині творить свою власну норму [...] Думам собі, же пропагована штирьох русинських літературних норм доводить скоріше унормувати русинськы літературны языкы і обміне тяжкы і часто даремны незгоды, полемікы...” П. Р. Магочій, *Русины: новый ци ...*, op. cit., p. 7; nel 1996, esaltando l'avvenuta codificazione del rusyno della Slovacchia, lo stesso afferma: „Before leaving their own „first” language congress, the Rusyns resolved a very important practical issue. They decided to adopt the „Romansch model” outlined by a speaker from Switzerland, where for the past half-century five literary norms of the Romansch language and more recently a unifying *koinè* (Romansch Grischun) exist. The Rusyns agreed that they would create different norms [...] and while doing that they would simultaneously be working on a „fifth norm”, a Rusyn *koinè* that would eventually be used as a common literary standard for all”. P. R. Magocsi, *Language and National Survival*, op. cit., p. 83.

⁹⁹ Il Magocsi si rifà spesso e volentieri all'esempio della nascita della nazionalità macedone come modello per il futuro dei Rusyny: cfr., p. es., P. R. Magocsi, *The Birth of a New Nation ...*, op. cit., pp. 203–205.

¹⁰⁰ Su questo tipo di affermazione della propria diversità cfr. L. Calvi, *Di alcune costanti*, op. cit.

¹⁰¹ Simili affermazioni si trovano in numerosi passi delle opere di V. Fedynyšynec' e in più di un contributo della raccolta *Rusini: olázky...*, op. cit. Interessante la bonaria giustificazione addotta dal Magocsi alle iperboli fantastiche che talora fanno capolino dai passi del Fedynyšynec', peraltro valido feuilletonista ucraino: „Національні рухи, головним чином серед бездержавних народів, потребують ентузіастів для того щоб вижити. Національний патріотизм врешті скорше споріднений з серцем аніж розумом. Володимир Федінішинєць став видатним русинським ентузіастом на Закарпатті, а його збірка статей добре відобразила емоційно-патріотичну сторону початкової стадії національних відроджень, кажу це у позитивному відношенні”, О. Мушинка, *Інтерв'ю з професором...*, op. cit., p. 20.

¹⁰² L'analisi del Magocsi è calzante, anche se opinabile: „Русини є етнічною групою зі всіма „об'єктивними” характеристиками: окремою мовою, історичними традиціями, територією, звичаями. На цій основі самостійна національність потенційно можлива. Русини ще повністю не усвідомили цей потенціал, зокрема, ще не досить людей, котрі здають собі справу – чи розвинули „суб'єктивне” переконання – з того, що вони становлять русинську національність, окрему від інших сусідніх національностей. А чи така національність теоретично можлива? Так. Чи вона вже існує? З можливим винятком малої групи русинів у Восводіні, ні. Тепер ми стали свідками процесу побудови національності, наслідку якого ми ще не знаємо. Тільки час покаже”, *Ibidem*, p. 12. È nostra convinzione, comunque, che la questione rusyna vada differenziata, tanto per la questione linguistica che per quella dell'orientamento nazionale in almeno quattro parti disunte, corrispondenti a Lemky, *Rusnaci* di Voivodina, *Rusyny* della Transcarpazia e *Rusyny* di Slovacchia. A corroborare la nostra tesi v. quanto espresso da Ch. Hann alla n. 108.

¹⁰³ Cfr. П. Р. Магочій, *Русини: новий ...*, *op. cit.*, p. 8: „[...] русиньскы церкви – Греко-католицька і Православна або й протестантськы – повинны быти нейтралны в народностнім проблемі. Головно, николи ся не сміють стати настроєм народной асиміляції, як то могло быти у випаді словенської орієнтації в Греко-католицькій церкві на Пряшівщині або російської орієнтації у випаді Православной церкви на Закарпатію”. Risulta peraltro inappuntabile l'osservazione di Ch. Hann, *op. cit.*, p. 124: „[...] tensions in Polish-Ukrainian relations that have nothing to do with the Lemko-Rusyns may have an impact on the nation-building ambitions of Paul Robert Magocsi. One factor prevents [P. R. Magocsi] from adopting a more active leadership role. [...] The Lemkos are [...] divided between Orthodoxy and Greek Catholicism. But Paul Robert Magocsi, in spite of his family links with the region, is basically a secular man who espouses the cosmopolitan or „multi-cultural” values of North American Society. This renders him well equipped to promote Lemko and Rusyn causes through a range of scholarly activities, but less well suited to a more active personal engagement”.

¹⁰⁴ Per l'analisi della questione lemka, la Michna fa precedere alla trattazione alcune osservazioni di metodo piuttosto interessanti: „Grupę etniczną definiuję jako grupę społeczną o pewnych specyficznych cechach. Za najistotniejsze z nich uważam: wspólną kulturę, terytorium, wiarę we wspólne pochodzenie, wspólnotę dziejów, świadomość własnej odrębności [...] Grupa etniczna to grupa kulturowa – posiadająca jeden lub kilka elementów wspólnej kultury: może to być np... język, obyczaje, religia, kultura materialna, czy też szeroko rozumiana tradycja [...] Kultura grupy etnicznej różni się strukturalnie od kultury innych grup. Odrębność etniczna jest wyznaczona przez granice posiadające symboliczny, kulturowy charakter [...] Sądzę, że zarówno problematyka narodowa, jak i religijna, mocno związana z przeżyciami wewnętrznymi, wymaga podejścia subiektywistycznego, zrozumienia motywacji jednostki, treści znaczeniowych, które wiążą się z określoną identyfikacją narodową bądź religijną”, E. Michna, *Lemkowie ...*, *op. cit.*, pp. 15, 32; in conclusione, la studiosa polacca afferma che „To, co dzieje się wśród liderów organizacji lemkowych obecnie, to jak sądzą, dalszy ciąg procesu narodotwórczego. Procesu, który do połowy XX wieku przebiegał pod znakiem rywalizacji odmiennych orientacji narodowych. To, która z opcji narodowych zwycięży, zależy od bardzo wielu czynników, trudno więc dzisiaj odpowiedzieć na pytanie, czy Lemkowie kiedykolwiek będą uważać się za członków jednego narodu”, *ibidem*, p. 133.

¹⁰⁵ Cfr. Ch. Hann, *op. cit.*, p. 115: „In any case, attempts to produce a Lemko dictionary and to standardize Lemko as a literary language will not necessarily help Magocsi in his general Rusyn programme, for the differences between this Lemko and the dialects spoken in adjacent Carpathian regions will remain significant. This is the central ambiguity in Magocsi's nation-building programme. When he discusses „collecting, codifying and propagating the local culture”

among the Lemkos of Poland, he believes the Lemkos not to be a nation in their own right, but part of a nation of Carpatho-Rusyns, with a larger component in Ukraine, a significant smaller one in Slovakia, and fragments elsewhere, in Hungary, Romania and former Yugoslavia, not to mention the North American communities. But how the Lemkos of Poland are to recognize this common identity is not specified. To me at least, on the basis of Polish fieldwork, it seems that the Carpathian East Slavs have become far too routinized into other states to be able to contemplate forging a new one of their own. Even the recognition of a common cultural base and the adoption of a standardized Rusyn language seem unobtainable goals. So far, there has been little sign that anyone is seriously interested in breaking down these barriers".

¹⁰⁶ Cfr. R. Reinfuss, *Łemkowie w przeszłości ...*, op. cit., pp. 17-18: „W czasie swego kilkusetletniego pobytu na Ziemiach Zachodnich Łemkowie zauracili bardzo wiele ze swej tradycyjnej kultury, które dorastało na Ziemiach Zachodnich, jak również jego dzieci prawie zupełnie odeszło od lokalnej łemkowskiej subkultury. Nowa Łemkowszczyzna, która odbudowuje się z trudem, nie przypomina już dawnej. Łemkowie dzisiaj są już innymi ludźmi zarówno w sensie cywilizacyjnym jak i politycznym".

¹⁰⁷ Come i Ladini, divisi in Badioti, Fassani, Gardenesi e Fodom (Livinallongo), più altre comunità sparse nell'area dolomitica, anche i Rusyni si trovano divisi da vallate e barriere montane, oltre che da infinite varianti locali di una lingua che deve necessariamente conoscere ben più di una redazione. Non ci sfugge, peraltro, il fatto che il ladino, essendo una lingua retoromanza, fa parte della stessa famiglia del Romansch del Grigioni e del friulano; questo dovrebbe permettere un'analisi comparativa meno romanticheggiante da parte rusyna.

¹⁰⁸ Lo scrittore rusyno di Slovacchia V. Petrovaj è stato il primo a proporre l'opzione per l'alfabeto latino; cfr. *Надписали до редакції, «Русин»*, 1 (1991), p. 4; «Народны Новинкы», 6, p. 4; contro tale ipotesi si è scagliato P. Trochanovs'kyj; cfr. P. Трохановський, *Кірилиця чи латинка? – такой альтернативы быти не може, «Русин»*, 5/6 (1992), pp. 46-48; „Кірилиця, якої ми, то значіт ми – карпатскы Русины ужывали через тисяч років, была ци не головным чынником, котрый виріжнял нас в окружаючым морі іншої културы. Особливо од товды, коли ми трафили під зверхніст Риму, од VII столітя, кед з часом зачали змінювати ся церковны каноны, коли поступово зачали вводити ся до наших традицій новости, бесіда і кірилиця тримали ся твердо [...] Пізніше остала нам лем церков. В найбарже крытычным часі, половині XIX столітя наши корыфеї [...] з цілым одданьом боронили вшиткого, што свідчыло о нашій ідентичности, в тым і – кірилиці. Ци ми, їх потомкы, маме ю продати – як Юда Христа – за шатны пінязі?".

¹⁰⁹ Cfr. n. 84 e 85. A Prešov, in Slovacchia, l'Associazione Rusínská Obroda ha pubblicato nel 1994 i seguenti volumi: *Правила Русинського Правопису*, Пряшів 1994; Ю. Панько, *Русинсько-русько-українсько-словенсько-польський словник лінгвістичних термінів*, Пряшів 1994; *Орфографічний словник русинського языка*, Пряшів 1994; detti volumi dovrebbero costituire la base per la codificazione della variante „prešoviana" del rusyno e gettare il ponte per la creazione di una futura lingua comune panrusyna (una sorta di *koinè sui generis*). Al riguardo cfr. I. Udvari, *Irodalmi nyelvi-teremtő kisértetek a Szlovákiai Ruszínok körében*, in *Nyelvi tudat, identitásstudat, nyelvhasználat*, Szombathely 1996, pp. 100-106.

¹¹⁰ In conclusione, vorremmo ringraziare di cuore per il continuo invio di materiali recentissimi e la paziente disponibilità mostrata nei nostri confronti i seguenti studiosi, senza il cui contributo questa comunicazione sarebbe stata decisamente più povera ed ancor più nebulosa: T. Bednařová (Università di Praga), V. Fedynyšynec' (Užhorod), M. Lesiów (Università di Lublino), P. R. Magocsi (Multicultural History Society of Ontario, Toronto), M. Mušynka (Università di Prešov), O. Myšanyč (Accademia Nazionale delle Scienze di Ucraina, Kyjiv), P. A. B. Pekar O. S.B. M., I. Udvari (Università di Nyiregyháza), B. Zilins'kyj (Università di Praga), D. Zlepko (Ukrainische Freie Universität, München) e A. Zozul'ak (Rusynska Obroda – Prešov).

IRENA PUTKA

Università di Torino

I cambiamenti politico-sociali in Polonia e i loro riflessi nella lingua polacca contemporanea

Sul tema della lingua polacca contemporanea e le sue tendenze di sviluppo si dice e si scrive molto. Fino ad oggi si registra un gran numero di dissertazioni che analizzano il modo di esprimersi del cittadino polacco contemporaneo, che studiano soprattutto la lingua dei mass media e lo stile dei testi politici. Basta far riferimento ai numerosi articoli su questo tema di Walery Pisarek, Jerzy Bralczyk, alle dissertazioni sulla cosiddetta *nowomowa* di Jadwiga Sambor, Danuta Buttler, L. Bednarczyk ed altri. Non sono neppure senza significato le iniziative da parte dell'Associazione della Cultura della Parola PAN (Towarzystwo Kultury Słowa) nell'organizzare incontri annuali sulla lingua polacca contemporanea con la partecipazione di linguisti, sociologi e giornalisti e tante pubblicazioni sulla cultura della lingua, sui modelli corretti e sulla consulenza linguistica. I linguisti, nonostante gli insistenti tentativi di controlli della lingua, si trovano davanti al fatto già compiuto e possono solamente registrare i fenomeni nuovi ed esprimere la propria opinione in proposito.

I cambiamenti politico-sociali, culturali, economici, le nuove combinazioni sulla mappa del mondo, che nessuno è in grado di frenare, influiscono sui cambiamenti dei mezzi espressivi. Questo è un processo spontaneo, necessario, che segue le proprie leggi. La nuova realtà deve essere sempre nominata e in qualche modo descritta. Su questo argomento scrive St. Dubisz nel libro *Język i polityka* (1992)¹ che è una interessante rassegna storica dello stile retorico polacco. Da secoli la lingua è uno strumento di pensiero e di attività umana. Le figure retoriche e le parole cambiano nella stretta relazione con gli eventi storici. Nascono nomi nuovi e i nomi vecchi, inutili in questo momento, spesso derisi, *odchodzą do lamusa*, vanno considerati come antiquati oppure acquistano dei significati diversi.

Gli ultimi quarant'anni in particolare si riflettono nella lingua polacca. È cambiato radicalmente il linguaggio dei testi politici, nei quali ancora poco tempo fa non si trattava di informare il destinatario su fenomeni, eventi e persone nel mondo, ma di formare le sue convinzioni ed opinioni.

Questo linguaggio era caratterizzato da:

1. l'abuso della retorica del soggetto collettivo, cioè dei nomi significanti gruppi di persone, istituzioni e organizzazioni: *fabryka* (fabbrica), *przemysł* (industria), *zakład* (stabilimento), *rada* (consiglio), *partia* (partito), per dare l'effetto della responsabilità

di gruppo, per esempio: *naród pragnie, żąda* (il popolo desidera, chiede), *społeczeństwo chce* (la società vuole), *kraj czeka* (il paese aspetta);

2. la non trasparenza referenziale, cioè il riferimento delle nozioni a oggetti e fatti non definiti precisamente, oppure non identificati: *imperializm* (imperialismo), *wróg klasowy* (nemico di classe), *zamaskowany reakcjonista* (reazionario mascherato);

3. l'abuso di aggettivi indefiniti, per esempio: *pewne fakty* (certi fatti), *wiadome źródła* (alcune fonti), *określone siły* (determinate forze);

4. l'uso dei pronomi *my* (noi), *nasz* (nostro) per sottolineare l'identità dell'autore del comunicato, cioè del rappresentante della società, con il destinatario collettivo, per esempio: *nasi sportowcy* (i nostri sportivi), *nasz człowiek* (il nostro uomo), *nasza ojczyzna* (la nostra Patria), *nasz obóz* (il nostro blocco), *nasze cele* (i nostri scopi), *nasza partia* (il nostro partito), *nasz ustrój* (il nostro sistema), *nasz rząd* (il nostro governo);

5. l'abuso di parole e modi di dire standardizzati per esprimere valori, come: generalità, comunità, importanza, responsabilità, verità, resistenza, durabilità, progresso, lavoro, per esempio: *cel* (scopo), *zadanie* (incarico, compito), *postulat* (postulato), *obóz* (blocco), *ustrój* (sistema), *kraj* (paese), – *hamować rozwój kraju* (frenare lo sviluppo del paese), *wszystko dla kraju* (tutto per il paese), *trudności kraju* (difficoltà del paese); l'uso degli aggettivi: *społeczny* (pubblico) – *dobro społeczne* (il bene pubblico), *trud społeczny* (fatica collettiva), *mienie społeczne* (proprietà pubblica), *czyn społeczny* (lavori a favore della comunità), *działacz społeczny* (attivista sociale), *społeczne pieniądze* (i soldi pubblici), *ludowy* (popolare) – *władza ludowa* (potere del popolo), *rząd ludowy* (governo del popolo), *wspólny* (collettivo) – *wspólna praca* (lavoro collettivo), *wspólna walka* (lotta comune), *klasowy* (di classe) – *walka klasowa* (lotta di classe), *wróg klasowy* (nemico di classe), *niepodważalny* (indiscutibile), *nienaruszalny* (intoccabile), *zaangażowany* (impegnato), *wiodący* (conducente) – *wiodąca rola* (ruolo dirigente), *socjalistyczny* (socialista).

Questi sono solo alcuni esempi di espressioni che caratterizzano lo stile della lingua propagandistica, ben conosciuta e descritta nelle tante dissertazioni linguistiche.

La rianimazione della vita politica ha causato il cambiamento dello stile dei testi, che diventano più comunicativi ed informativi, polisemici, relativi, critici, pluridimensionali, scherzosi ed ironici.

Si criticano le nozioni usate finora sostituendole con le nuove. Viene ridotta la funzione impressiva delle frasi. I cambiamenti del sistema governativo, delle istituzioni statali e dell'ideologia richiedono una nuova denominazione della diversa situazione extralinguistica. Questi fenomeni si notano soprattutto nei mass media. Le parole ritornano ai significati primari, privi del loro sovraccarico impressivo. Termini come: *działacz* (attivista), *komunista* (comunista), *rewolucja* (rivoluzione), *proletariat* (proletariato), *radziecki* (sovietico), *klasa* (classe), *wróg* (nemico), *bohater* (eroe) appaiono in contesti nuovi. Le nozioni vengono ridefinite, si discute sui nuovi significati, cercando obbiettività, come nell'articolo di Franciszek Ryszka: *Historia z lewa i z prawa*² (*La storia vista da sinistra e da destra*) oppure come dice Daniel Passent nell'articolo *Zamiast walki klasowej* (*Al posto della lotta di classe*):

Walki klasowej już się nie nosi. Wyszła z mody.(...) Konserwatyści walczą z liberalami, kobiety z mężczyznami, feministki z „kurami domowymi”, fun-

damentalności chrześcijańscy z liberalnymi Żydami, czarni z białymi, biali z Latynosami, obrońcy środowiska z księgowymi, heteroseksualiści z homoseksualistami, Murzyni z Koreańczykami – słowem wszyscy walczą ze wszystkimi. Nie widać tylko walki biednych z bogatymi³.

Si richiamano parole ed espressioni che descrivono la pluridimensionalità politica: *koalicja rządowa* (coalizione di governo), *rząd* (governo) – senza il pronome *nasz* (nostro), *lewica* (sinistra), *prawica* (destra), *centrum* (centro), *taktyka premiera* (tattica del primo ministro). Si sostituiscono nozioni ed espressioni degli ultimi quarant'anni con parole diverse: *wróg* (nemico) → *winny* (colpevole) → *przeciwnik* (avversario), *opozycja* (opposizione); *niepokoje społeczne* (inquietudini pubbliche) o *przerwa w pracy* (pausa nel lavoro) → *strajk* (sciopero); *pochód* (sfilata) → *demonstracja* (dimostrazione); *zakład karny* (penitenziario) → *więzienie* (prigione); *sekretarz partii* (segretario del partito) → *lider partii* (leader del partito).

Vengono eliminate le espressioni compromettenti, spesso ridicolizzate, come per esempio: *czyn społeczny* (lavori a favore della comunità), *wróg klasowy* (nemico di classe), *wroga robota* (attività nemica), *pochodzenie społeczne* (provenienza sociale), *masówka* (comizio di massa), *postawa ideologiczna* (comportamento, posizione ideologica). Si rinuncia alle ricche e fiorite metafore tipo: *bohater pracy socjalistycznej* (eroe del lavoro socialista), *psy łańcuchowe imperializmu* (i cani da catena dell'imperialismo), *zgniół liberał* (liberale marcio), *psia służalczość* (servilismo da cane), *zgniół zachód* (occidente marcio).

Certi slogan sono stati privati della loro importanza e pomposità, per esempio: *Za wolność waszą i naszą czy za najemniczą gaź?* („Per la nostra e vostra libertà oppure per la paga mercenaria?”) – titolo di un programma di TVP sulla partecipazione dei volontari polacchi nella guerra dei Balcani⁴; *W czynie społecznym grabią cały kraj* („Lavorando a favore del popolo saccheggiano tutto il paese”) – dal programma TV „Il satirico nazionale di turno”.

Molte espressioni tipiche della lingua polacca ufficiale dell'ultimo quarantennio sono state registrate dalla letteratura e dalla cinematografia, sono diventate materiale per gli umoristi. Già Sławomir Mrożek nella raccolta di racconti *Stoń* (*L'elefante*) (1957)⁵ polemizza con il torpore degli schemi linguistici. Servendosi dell'umorismo basato sui contrasti dello stile, degrada oggetti e nozioni del mondo reale. Fa una parodia dei modelli della lingua ufficiale, della lingua dei romanzi del realismo socialista e della sua funzione educativa. Vale la pena riportare qualche esempio. Nel racconto *Dzieci* (*Bambini*) il presidente del consiglio nazionale rimprovera un genitore per il comportamento dei suoi bambini, che mettono il pupazzo di neve nei posti pubblici sbagliati:

– *Zdumiewam się, że pan toleruje w swoim domu taką wrogą robotę. Pan chyba nie jest upolityczniony. Niech się pan przyzna od razu.*

Ojciec nie rozumiał, dlaczego miałby być nieupolityczniony.

– *Bo to zaraz widać po pańskich dzieciach. Kto robi satyrę na organa władzy ludowej? Pańskie dzieci robią. One postawiły tego bałwana przed oknami mojej kancelarii.*⁶

Nel racconto *Słoń* (*L'elefante*) il direttore dello zoo, un leale cittadino polacco, con una lettera alle autorità rinuncia all'aiuto finanziario per l'acquisto di un animale così grosso: „Ja i cała załoga zdajemy sobie sprawę, że *słoń* jest wielkim *ciężarem* na barkach polskiego górnika i hutnika”⁷. Mrozek usa in questa frase delle parole con un significato particolareggiato per ottenere il senso generale. La metafora è costruita sul contrasto tra il nome che si riferisce alla cosa reale (*słoń*) (elefante) e una nozione astratta (*ciężar*) (peso). La pateticità derivata dalla figura stilistica utilizzata causa l'effetto comico. Un risultato simile riesce ad ottenerlo Janusz Głowacki nel racconto: *W nocy gorzej widać* („Di notte si vede peggio”):

*W dniach 29 i 30 sierpnia Warszawa stała się widownią imponującej demonstracji sił fryzjerskich naszego bloku. W niedzielę o dziewiątej rano fryzjerstwo socjalistyczne dziewięciu państw przemaszerowało ze sztandarami. Była to najlepsza odpowiedź tym wszystkim siłom, które chciałyby widzieć nasze fryzjerstwo osłabione kłótniami, konfliktami, separatystycznymi tendencjami.*⁸

La presentazione grottesco-parodistica della lingua degli anni settanta apparve anche nella cinematografia polacca. L'indimenticabile *Rejs* („La crociera”) (1970) di Marek Piwowski ridicolizza la lingua della società fondata sulle false basi ideologiche, non coincidenti con le esigenze spirituali di un semplice cittadino. Espressioni come: *postawa społeczna* (comportamento sociale), *upadek moralny* (decadenza morale), *cel* (scopo), *kolektyw* (collettività), *zaangażowanie społeczne* (impegno sociale) non sono compatibili con un'individualità sensibile e poetica. Uno dei „passeggeri” canta una triste canzone d'amore. Il consiglio della „crociera” non accetta un uomo senza scopo nella vita e nella società dove gli scopi sono tanti e concreti. Il triste passeggero viene trasferito alla sezione di ginnastica, dove può trovare lo scopo e la gioia della vita, e cosa più importante – non canterà più canzoni tristi.

Basandosi sullo scontro tra le diverse categorie semantiche e giochi di parole si costruiscono anche i graffiti polacchi (*sprejowanie po ścianie*), un modo nuovo per esprimere le attuali inquietudini della società, per esempio: *Przemysł spirytusowy ufnie patrzy w przyszłość* („L'industria alcolica guarda al futuro con fiducia”), oppure: *Świecąc przykładem wzbogacasz bilans energetyczny kraju* („Se sei un brillante esempio arricchisci il bilancio energetico del paese”)⁹.

Oltre la rianimazione della vita politica in Polonia si osserva, in particolare negli ultimi dieci anni, il cambiamento delle condizioni di vita quotidiana. Le nuove forme di attività, amministrazione e organizzazione del lavoro, i modelli di vita e di commercio occidentale hanno sostituito le istituzioni vecchie e in fase di fallimento. Sono apparsi nomi nuovi oppure i nomi vecchi hanno acquistato diversi significati. Sono sparite o stanno scomparendo dall'uso le parole: *bar mleczny* – sostituito da: *bar restauracyjny*, *bar*, *pub*, *coctail-bar*, *spółdzielnia*, *sklep spółdzielczy* (negozio della cooperativa) – raccomandato caldamente da Jan Brzechwa nel racconto per i bambini *Opowiedział dzięcioł sówie*: „Powiedzcie jaskółki, gdzie mam kupić bułki” – *w spółdzielczym sklepie* kupisz najlepiej („Dite, rondinelle, dove posso, comprare dei panini – nella cooperativa li compri benissimo.”)¹⁰.

Scompaiono i nomi, come: *zakład gastronomiczny* (locale gastronomico), *Państwowy Dom Towarowy* – popolare *pedeciak* (grande magazzino statale) sostituito da

una parola neutra: *pawilon* (padiglione). I nomi popolari: *sam*, *sklep samoobsługowy* (self service) considerati troppo provinciali, vanno sostituiti con nomi più europei: *centrum handlowe* (centro commerciale), *shopping center*, *salon*: *salon meblowy* (salone di mobili) invece di *sklep meblowy* (negozio di mobili), e simili: *salon sprzedaży* (salone di vendita), *salon informacji* (salone di informazione), *autosalon*. Lo stesso succede con la parola *usługi* (servizi), sostituita da *service* o *salon*: *salon fryzjerski* (salone di parrucchiere), *salon masażu* (salone di massaggio), *salon opakowań i maszyn pakujących* (salone di confezioni e di macchinari imballanti). La parola *salon* dà più importanza alle piccole officine e servizi pubblici.

Dal campo educativo – culturale spariscono parole: *kaowiec* (attivista e organizzatore della vita culturale nei centri di riposo), *ośrodek szkoleniowo-wypoczynkowy* (campo di educazione e di relax), *akademia* (riunione pubblica di particolare solennità). Le parole: *zakład*, *fabryka*, *przedsiębiorstwo* (stabilimento, fabbrica, azienda) sono spesso sostituite dalla nozione *firma* (ditta).

Il cambiamento dei valori e della realtà respinge dal lessico attivo di un polacco comune certe espressioni, come: *wystać się po co* (stare molto tempo in fila per comprare qualcosa), *wybrać wolność* (scegliere la libertà), *przydział na coś* (razione), *złatwić* (procurare, combinare), *układy* (relazioni), *plecy* (raccomandazioni), *rozliczyć się* (fare i conti con qtc.), *sprawdzić się* (mettersi alla prova), *sprawozdanie* (resoconto); *praca społeczna* (lavoro a favore della comunità) viene sostituita da: *dni lasu* (giorni del bosco), *sprzątamy ziemię* (spazziamo la terra), *dzień ekologiczny* (giornata ecologica).

La tendenza generale nella lingua a non marcare stilisticamente le parole, soprattutto nello stile ufficiale, il ritorno ai significati neutrali e alla concretezza nell'atto della comunicazione, trova la conferma nei testi scritti. La funzione impressiva ed imperativa della lingua viene trasferita dal campo politico ai testi pubblicitari e commerciali. Appaiono nuovi gruppi lessicali insieme a nuovi temi e nuovi campi di attività:

1. lavoro nelle ditte private, consigli per ottenere il successo professionale: *klientela* (clientela), *podatki* (tasse), *bezrobotny* (disoccupato), *pracoholik* (dipendente dal lavoro), *praca czasowa* (lavoro temporaneo), *prezentować czyjeś interesy* (rappresentare gli interessi di qtc.), *konkurencja* (concorrenza), *zainwestować* (investire), *kontrakt* (contratto), *spółka* (società), *akcje* (azioni), *przewidywanie* (prognosi), *wymagania* (esigenze), *znajomość czego* (conoscenza di qlcs.), *prywatyzacja* (privatizzazione), *sklep firmowy* (negozio della ditta), *agencja doradztwa personalnego* (agenzia di consulenza personale) che comincia a sostituire *biuro pośrednictwa pracy* (*pośredniak*) (ufficio di collocamento);

2. pubblicità: *telezakupy*, *sprzedaż na telefon* (vendita per telefono), *sponsor*, *agencja reklamowa* (agenzia pubblicitaria), *inżynier sprzedaży* (ingegnere di vendita), *przedstawiciel handlowy* (rappresentante commerciale), *promocja* (promozione);

3. la nuova arte e il libero avvicinamento alla letteratura mondiale di diversi tipi e tendenze: *hity*, *oferta hit*, *Harlequiny*, *art zin*¹¹, *art zinowiec*, *graffiti*.

La lingua polacca non riesce a stare al passo con i veloci cambiamenti della realtà, non riesce a generare velocemente termini e nozioni originari, perciò prende in prestito termini stranieri già pronti, adattandoli solo grammaticalmente. Questo feno-

meno, nonostante le proteste dei linguisti, è molto diffuso, soprattutto nel campo del commercio (*biznes, sponsor, makler, koncesjonariusz, firma konsultingowa, akwizytor, wizażystka, manager*, e altri). Le proposte polacche e concorsi sui nomi polacchi originali – per esempio: come chiamare la donna d'affari – non hanno ottenuto successo¹². Le parole *businesswoman, bisnesmenka, manager* hanno vinto sulle proposte polacche non tanto felici: *merkurantka, jaskółka* (rondine), *pozytywistka, wartystka, amazonka, interpani, firmówka, przemysławka, przedsiębiorczyni, biznessa*. Lo scontro del nuovo con il vecchio si riflette nella letteratura contemporanea polacca, che registra subito i cambiamenti della lingua. Jerzy Trammer nei suoi mini racconti presenta la vita di un comune polacco adesso non più chiuso nel Paese. Cerca le situazioni assurde, prive di senso della nostra nuova realtà, dove ritrovarsi e dare il nome giusto a tutto ciò che ci sta intorno è molto difficile.

Il protagonista del racconto *Odczyt (Conferenza)*¹³ si adatta in modo indolore alla nuova nomenclatura. Racconta così le sue esperienze professionali:

...jako partyjny agitator wykladałem marksizm na kursokonferencjach. Ani ja, ani słuchacze nie wierzyli w to, co mówiłem. Ziewali, szeptem opowiadali sobie kawały, wychodzili na papierosa. Nie szkodzi – pocieszałem się – z czegoś muszę żyć. (...)

Dopo un po' di tempo:

Niedawno skończyłem kurs dla prelegentów ekonomicznych. Miałem wyjaśnić, jak działa rynek. Z pierwszym odczytem pojechałem do prywatyzowanej fabryki w P.

La degradazione ed il fallimento di certi valori, la comparsa di idee nuove provoca lo stato confusionale e l'insoddisfazione, come nel protagonista del racconto *Działkowicz*¹⁴. L'unica sfera intoccabile nella nostra realtà e nella lingua è la tradizione. I polacchi le sono fedeli. Le tradizioni antropolacche, in particolare quelle culinarie sono compatibili con la lingua, che conserva i nomi delle pietanze e dei locali (*karczma, zajazd, gospoda*), come segno di qualità ed equilibrio psichico. Il disordine e la rivoluzione nella lingua è come la realtà che la stimola e fa parte della storia di questo Paese. Fra qualche anno le nuove generazioni per capire certi racconti di Mrozek dovranno prima studiare la storia. Chi sa se rideranno? Forse saranno più contenti, almeno apparentemente, lasciando i lamenti del polacco non realizzato, sempre nello stato confusionale, da un buon psicoanalista.

Bibliografia

- L. Bednarczuk, *Władza nad mową*, «Pismo», 1981, z. 1.
 J. Bralczyk, *O języku polskiej propagandy politycznej lat siedemdziesiątych*, Kraków, 1986.
 St. Dubisz, *Język i polityka. Szkice z historii stylu retorycznego*, Instytut Języka Polskiego UW, Zakład Historii Języka Polskiego i Dialektologii, Warszawa 1992.
Dyskusja nad językiem polityki (Sprawozdania, uwagi, polemiki), «Poradnik Językowy» 1992, z. 6.

- G. Majkowska, *Językowe środki perswazji w przemówieniach politycznych*, «Poradnik Językowy», 1989, z. 5.
- J. Sambor, *Nowomowa – język naszych czasów*, «Poradnik Językowy», 1985, z. 6.
- R. Sinielnikoff, *Tradycja a język*, «Poradnik Językowy», 1989, z. 9–10.
- R. Wójcik, *Dowcip językowy w opowiadaniach Sławomira Mrożka*, in: *O języku literatury*, UŚ Katowice 1981.
- Współczesna polszczyzna. Wybór zagadnień*, Praca zbiorowa pod red. H. Kurkowskiej, PWN, Warszawa 1981.
- D. Zdunkiewicz, *Problem referencji grup nominalnych w tekstach propagandy politycznej*, «Poradnik Językowy», 1991, z. 3–4.
- Id., *Język w służbie stanu wojennego*, «Poradnik Językowy», 1991, z. 1–2.
- S. Mrożek, *Słoń*, Oficyna Literacka Noir sur Blanc, Warszawa 1992.
- *Małe prozy*, Oficyna Literacka, Kraków 1990.
- J. Trammer, *Sukces*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1995.

Note

¹ St. Dubisz, *Język i polityka. Szkice z historii stylu retorycznego*, Instytut Języka Polskiego UW, Zakład Historii Języka Polskiego i Dialektologii, Warszawa 1992.

² F. Ryszka, *Historia z lewa i z prawa*, «Polityka» nr 24, 17/06/1995.

³ D. Passent, *Zamiast walki klasowej*, «Polityka» nr 24, 17/06/1995: „La lotta di classe non si porta più. E' passata di moda.(...) I conservatori lottano contro i liberali, le donne contro gli uomini, le femministe contro le casalinghe, i fondamentalisti cristiani contro gli ebrei liberali, i neri contro i bianchi, i bianchi contro i sudamericani, gli ecologisti contro i ragionieri, gli eterosessuali contro gli omosessuali, i negri contro i coreani – allora tutti lottano contro tutti. Non si vede soltanto la lotta dei poveri contro i ricchi.”

⁴ MFT, *Za wolność waszą i naszą czy za najemniczą gaź?*, «Życie Warszawy», 01/03/1994

⁵ S. Mrożek, *Słoń*, Oficyna Literacka Noir sur Blanc, Warszawa 1994.

⁶ Idem, cit. „Mi meraviglio che lei tollera a casa sua un lavoro nemico come questo. Lei forse non ha coscienza politica? Confessi subito.

Il padre non capiva perché non dovrebbe aver avuto coscienza politica.

– Perché lo dimostrano i vostri figli. Chi prende in giro le autorità del popolo? I vostri bambini lo fanno. Hanno piazzato questo pupazzo di neve davanti alle finestre del mio ufficio.” Pag. 31.

⁷ Idem, cit. „Io e tutti i nostri lavoratori ci rendiamo conto, che l'elefante è un grande peso sulle spalle del minatore e del metallurgico polacco”, p. 11.

⁸ J. Bralczyk, *O języku polskiej propagandy politycznej*, in: *Współczesna polszczyzna*, PWN, Warszawa 1981). Cit. J. Głowacki, *W nocy gorzej uidać*, Warszawa 1972: „Nei giorni 29 e 30 agosto Varsavia è diventata teatro di una imponente dimostrazione delle forze dei barbieri del nostro condominio. La domenica alle nove di mattina i barbieri socialisti di nove paesi hanno sfilato con le bandiere. Questa era la migliore risposta a tutte quelle forze, che volevano vedere i nostri barbieri indeboliti dalle liti, dai conflitti e dalle tendenze separatistiche.”

⁹ M. Pęczak, *Sprejowanie po ścianie*, «Polityka», nr 4/6, 17/06/1995.

¹⁰ Jan Brzechwa, *Opowiadania dzieciom*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1952.

¹¹ Art zin (dall'inglese *art (maga)zine*), le riviste letterarie private, pubblicate come fotocopie oppure stampate, rappresentanti delle nuove tendenze nella letteratura dei giovani (cosiddetta

letteratura alternativa), distribuite tramite una rete di distribuzione indipendente. Art zin come fenomeno apparve in Polonia negli anni Ottanta. Confronta: *Parnas Bis, Słownik literatury polskiej urodzonej po 1960 roku*, oprac. P. Dunin-Wąsowicz, Krzysztof Varga, Odeon Empik, Warszawa 1995.

¹² E. Nowakowska, *Jak nazwać kobietę interesu*, Jerzy Bralczyk, Komentarz «Polityka» nr 24 1995.

¹³ J. Traminer, *Sukces*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1995. « (...) Come propagandista politico insegnavo marxismo ai corsi-conferenze. Né io, né gli ascoltatori credevamo a quello che dicevo. Shadigliavano, si raccontavano a bassa voce barzellette, uscivano per fumare una sigaretta. Non fa niente – mi consolavo – devo guadagnarci da vivere (...) Poco tempo fa ho tenuto il corso per conferenzieri economici. Dovevo spiegare come funziona il mercato. Per la prima conferenza sono andato alla fabbrica privatizzata a P., *Odczyt*, p. 41.

¹⁴ Idem, p. 31.