

SLAVIA
rivista trimestrale di cultura



Anno XIV

ottobre
dicembre 2005

Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1 comma 2 DCB - Roma
prezzo € 15,00

slavia

Consiglio di redazione: Mauro Aglietto, Agostino Bagnato, Eridano Bazzarelli, Bernardino Bernardini (direttore), Sergio Bertolissi, Jolanda Bufalini, Piero Cazzola, Gianni Cervetti, Silvana Fabiano, Pier Paolo Farné, Paola Ferretti, Carlo Fredduzzi, Ljudmila Grieco Krasnokuckaja, Adriano Guerra, Claudia Lasorsa, Flavia Lattanzi, Gabriele Mazzitelli, Pietro Montani, Leonardo Paleari, Giancarlo Pasquali, Rossana Platone, Vieri Quilici, Carlo Riccio, Renato Risaliti, Claudia Scandura, Nicola Siciliani de Cumis, Joanna Spendel, Svetlana Sytcheva.

Slavia - Rivista trimestrale di cultura. Edita dall'*Associazione culturale "Slavia"*, Via Corfinio 23 - 00183 Roma. C/C bancario n. 22625/33 presso la Banca di Roma, Agenzia 70, Via del Corso 307, 00186 Roma. Codice fiscale e Partita I.V.A. 04634701009.

Con la collaborazione di: Associazione Culturale Italia-Russia di Bologna, Associazione Italia-Russia Lombardia (Milano), Associazione Italia-Russia Veneto (Venezia), Associazione per i rapporti culturali con l'estero "M. Gor'kij" (Napoli), Centro Culturale Est-Ovest (Roma), Istituto di Cultura e Lingua russa (Roma).

Registrazione presso il Tribunale di Roma n. 55 del 14 febbraio 1994.
Direttore Responsabile: Bernardino Bernardini.

Redazione e Amministrazione: Via Corfinio 23 - 00183 Roma.
Tel. 0677071380. Tel. di Madrid: (0034)914011900
Fax 067005488 Sito Web <http://www.slavia.it>
Posta elettronica: info@slavia.it Nei messaggi indicare anche il proprio indirizzo di posta normale

La rivista esce quattro volte l'anno. Ogni fascicolo si compone di 240 pagine e costa 15,00

Abbonamento annuo

- per l'Italia: 30,00
- sostenitore: 60,00
- per l'estero: 60,00. Posta aerea 70,00

L'importo va versato sul conto corrente postale 13762000 intestato a Slavia, Via Corfinio 23 - 00183 Roma. Si prega di scrivere in stampatello il proprio indirizzo sul bollettino di versamento

L'abbonamento è valido per quattro numeri, decorre dal n. 1 dell'anno in corso e scade con il n. 4. Chi si abbona nel corso dell'anno riceverà i numeri già usciti.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati entro 30 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo. Decorso tale termine, si spediscono contro rimessa dell'importo. Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre si intendono rinnovati per l'anno successivo. Per cambio indirizzo allegare alla comunicazione la targhetta-indirizzo dell'ultimo numero ricevuto.

SLAVIA

Rivista trimestrale di cultura

Anno XIV numero 4-2005

Indice

LETTERATURA E LINGUISTICA

Ol'ga G. Revzina, <i>Guida alla lingua attuale dei giornali russi</i>p.	3
Carlo Minnaja, <i>Ebraismo ed esperanto nell'Europa dell'Est</i>p.	18
Chiara Scislowski, <i>Elizaveta Kuz'mina-Karavaeva, una protagonista dell'"età d'argento"</i>p.	54
Martina Valcastelli, <i>Voci del lessico filosofico nella lessicografia russa</i>p.	77

PASSATO E PRESENTE

Francesco Leoncini, <i>Presentazione al saggio di Alberto Bazala</i>p.	104
Alberto Bazala, <i>Il pensiero di Masaryk</i>p.	109
Francesco Paolella, <i>Nikolaj Berdjaev: la filosofia come gnosi cristiana</i>p.	152

DIDATTICA

Nicola Sciliani de Cumis, <i>Tesi di laurea e dintorni pedagogici</i>p.	165
Antonio Santoni Rugiu, <i>L'arrivo di Makarenko in Italia</i>p.	199

MUSICA

Primož Kuret, <i>La Slovenia e la sua cultura musicale</i>p.	204
Roberto Toro, <i>Andrej Gavrilov esegue Prokof'ev</i>p.	212

RUBRICHE

<i>Lecture</i>p.	215
<i>Convegni e avvenimenti culturali</i>p.	226
<i>Zibaldone</i>p.	230
<i>Notiziario editoriale</i>p.	237
Sommario dell'annata 2005p.	239

Ai lettori

La rivista *Slavia* è nata nel 1992 ad opera di un gruppo di slavisti, docenti universitari, ricercatori e studiosi di varie discipline intenzionati a promuovere iniziative nuove per divulgare e approfondire la conoscenza del patrimonio culturale, artistico e storico dei paesi di lingue slave, oltre che delle nuove realtà statuali nate dal dissolvimento dell'Unione Sovietica e, più in generale, di tutti i paesi che comunque abbiano fatto parte del variegato universo del socialismo realizzato.

Slavia è aperta ai contributi e alle ricerche di studiosi ed esperti italiani e stranieri. La rivista è anche interessata alla pubblicazione di resoconti e atti di convegni e conferenze, recensioni, saggi e articoli di vario genere, ivi inclusi risultati originali delle tesi di laurea in lingue, letterature e culture slave.

Le opinioni espresse dai collaboratori non riflettono necessariamente il pensiero della direzione di *Slavia*.

Slavia invita i lettori a manifestare le proprie opinioni e a commentare i contenuti della rivista utilizzando il nostro indirizzo di posta elettronica: info@slavia.it

La Redazione si riserva il diritto di pubblicare, abbreviare o riassumere i messaggi, che non debbono comunque superare le trenta righe. Gli autori sono pregati di indicare il proprio indirizzo di posta normale, oltre a quello di posta elettronica. Su loro richiesta, i messaggi possono essere pubblicati anonimi, con uno pseudonimo o senza indirizzo.

RINNOVATE L'ABBONAMENTO ALLA NOSTRA RIVISTA

**L'importo va versato sul conto
corrente postale n. 13762000 intestato a
SLAVIA, Via Corfinio 23, 00183 Roma.**

**Si prega di scrivere in stampatello
proprio indirizzo sul bollettino di versamento**

ABBONAMENTI

Ordinario	30,00
Sostenitore	60,00
Estero	60,00
Estero Posta Aerea	70,00

Ol'ga G. Revzina

GUIDA ALLA LINGUA ATTUALE DEI GIORNALI RUSSI: GENERI E STILI

Nell'ambito del corso di *Lingua russa* della Prof.ssa Claudia Lasorsa (a.a. 2004-2005 Università degli Studi Roma Tre) la Prof.ssa Olga G. Revzina, docente di *Stilistica della Lingua russa* presso la Facoltà di Filologia dell'Università Statale "Lomonosov" di Mosca, ha tenuto un ciclo di lezioni relativo alla *Stilistica del discorso russo attuale* secondo il seguente programma:

9 novembre 2004: *Guida alla lingua attuale dei giornali russi: generi e stili*

11 novembre 2004: *La lingua attuale dei giornali russi: l'intertestualità*

12 novembre 2004: *Il "lamento" e la "compassione" nel discorso russo*

15 novembre 2004: *La personalità linguistica dell'uomo d'affari russo nei documenti e nelle barzellette*

17 novembre 2004: *Il discorso poetico russo in Internet*

18 novembre 2004: *Il discorso politico in Russia oggi*

22 novembre 2004: *La prosa russa contemporanea. Il sincretismo dei tempi* (M. Šiškin, *La presa di Izmail, 2001*; L. Cypkin, *Un'estate a Baden Baden, 2003*)

Pubblichiamo qui di seguito la traduzione del primo dei succitati interventi.

(A cura di Natalie Malinin)

Nel titolo della lezione odierna s'intravede la metafora di un testo che funge da guida: come ad esempio una guida museale. Infatti, in una visita guidata per un museo il cicerone cerca di attirare la vostra attenzione su ciò che è interessante. Anch'io vorrei illustrarvi alcune peculiarità del giornale russo contemporaneo. Nel corso della lezione parlerò di questioni che riguardano non soltanto la lingua russa, ma, più in generale, la

teoria del discorso, la teoria cognitiva della lingua e la loro applicazione, nel nostro caso, al giornale.

Innanzitutto, vedremo qual è la collocazione del giornale tra i mass media contemporanei, di cui fanno parte, oltre ai giornali, la radio, la televisione, i periodici, internet. Il discorso dei mass media viene chiamato a volte discorso pubblicistico o stile pubblicistico. È uno spazio informativo costruito in un determinato modo. Una delle sue peculiarità è, in primo luogo, la scelta dell'argomento che verte attorno ad un fatto qualsiasi della vita di un individuo, degno d'interesse pubblico. La specificità è distinguere chi è il mittente e chi è il destinatario. Entrambi rivestono ruoli sociali, ragion per cui il discorso pubblicistico si differenzia, ad esempio, da quello quotidiano o parlato.

Qual è il posto del giornale tra i mass media? È l'unico mezzo di comunicazione scritta che rispecchia gli eventi accaduti nel mondo nel giro di un determinato lasso di tempo, abbastanza circoscritto, ovvero nello spazio di ventiquattr'ore. Quindi, non si tratta di un regime on-line di internet, né del tempo reale di un discorso alla radio, non è neanche un connubio del canale uditivo e di quello visivo com'è nel caso della televisione.

Nell'ambito dello spazio informativo contemporaneo il posto del giornale sembra essersi ridimensionato. Diverse ragioni, tra cui anche quelle economiche, hanno fatto sì che in Russia il numero dei lettori attivi dei giornali sia diminuito. Tuttavia la concettualizzazione del mondo extralinguistico che si ottiene con il giornale non si ha con nessun altro mezzo di comunicazione di massa. Come abbiamo già detto, il giornale presenta il quadro del mondo e quello della lingua in un lasso di tempo relativamente breve: un giorno.

La componente non verbale e la componente verbale

Passiamo ora al secondo punto: la correlazione tra la componente non verbale e quella verbale all'interno di un giornale. Che cos'è la componente non verbale? È uno spazio denotativo, il mondo extralinguistico.

Che cos'è invece la componente verbale? È la strutturazione del mondo tramite la parola e la lingua.

La strutturazione inizia dal titolo che evidenzia a mo' di figura (è una figura, mentre tutto il resto serve da sfondo) quello che si ritiene necessario presentare come base di strutturazione. Può essere il nome di una determinata classe sociale (ad esempio, il giornale *Kommersant*”).

Questo nome è molto importante per la Russia, in quanto focalizza una nuova classe sociale. Le persone che vi appartengono si chiamano anche *biznesmeny* (uomini d'affari), *delovye ljudi* (uomini d'affari), *pred-*

prinimateli (imprenditori), ecc.

Altri giornali possono puntare nei loro titoli su una scelta tematica (*Kul'tura*), sul nome del Paese (*Sovetskaja Rossija*) oppure sul titolo tradizionale (a tutt'oggi a Mosca ci sono giornali come *Moskovskij komso-molec*, *Komsomol'skaja pravda*). I giovani ormai sanno a malapena che cos'è il *Komsomol*, dato che le organizzazioni del *Komsomol* appartenevano al regime di un tempo. Ciononostante i giornali *Moskovskij komso-molec* e *Komsomol'skaja pravda* sono rimasti familiari per tutta una cerchia di persone, per chi era solito rivolgersi a queste testate.

Da qui comincia la strutturazione del mondo, si accentua l'essenziale elevandolo a titolo. Come avviene la strutturazione della componente non verbale attraverso i mezzi del giornale e quelli della lingua?

Sapete che cos'è il *thesaurus*. Questo vocabolario è strutturato nel seguente modo: tutte le parole dell'italiano, dell'inglese o del russo si dividono in grandi gruppi, dapprima in quelli più grandi. Ad esempio, *čelovek* (uomo), *vselennaja* (universo), *čelovek* e *vselennaja* (uomo e universo). Quindi si forma un albero: *čelovek* (uomo). Che cosa può farne parte? Può farne parte la struttura fisica, psichica, ecc.

Tutte le parole che formano un campo tematico rientrano in un determinato gruppo. Questa è la struttura di un vocabolario linguistico. Il mondo è una moltitudine di eventi, persone, cose, è un caos. E solo l'uomo può apportare nel caos il cosmo. Il *thesaurus* è anch'esso una forma di ordine del cosmo.

Anche il giornale struttura il mondo secondo il principio del *thesaurus*. Nel *Kommersant* la prima strutturazione avviene tramite i titoli. Quelli più generali: *mirovaja praktika* (Dal mondo), *delovye novosti* (business e affari, lett. notizie d'affari), *kul'tura* (cultura), cioè ogni pagina ha un proprio nome. Per analogia con *čelovek* (uomo), *vselennaja* (universo) oppure *čelovek i vselennaja* (uomo e universo): dal punto di vista funzionale è la stessa cosa. Questa è la strutturazione primaria del *Kommersant*: *glavnye novosti* (notizie principali), *organy vlasti* (organi del potere), *politika* (politica), *reklama* (pubblicità), *incidenty* (incidenti), *obščestvo* (società), *mirovaja praktika* (dal mondo), *delovye novosti* (business e affari), *èkonomika i finansy* (economia e finanza), *kompanii* (compagnie), *rynki* (mercati), *tendencii* (tendenze), *kul'tura* (cultura), *sport* (sport). Così, nell'ambito di un giornale, il mondo è stato suddiviso in primi gruppi, quelli più grandi, che potrebbero essere paragonati al genere. Ogni pagina è un argomento, il più esauriente possibile, una categoria logica del genere.

Come procede la strutturazione? Per renderlo più comprensibile,

ricorrerò a tre livelli di denominazione secondo la linguistica cognitiva. È simile al concetto di *genere* e *specie*. Di uno stesso oggetto si può dire *rastenie*, pianta (genere), *derevo*, albero (denominazione successiva, più concreta), *dub*, quercia, *berëza*, betulla, *platan*, platano, *kiparis*, cipresso, *pal'ma*, palma (specie).

Questi tre livelli si chiamano generalizzazione, livello di base (che per la coscienza linguistica è il più importante, più consueto) e specificazione. Quando un bambino impara a parlare, comincia sempre dal livello di base: non dirà mai “è una pianta”, bensì “è un albero”. Il terzo livello è la specificazione, cioè l’identificazione della specie. Genere, livello di base, specie: è una suddivisione logica molto semplice.

Farò un altro esempio. Possiamo dire *životnoe*, animale (generalizzazione), *sobaka*, cane (livello di base), oppure *dog*, alano, *taksa*, bassotto, *spaniel'*, spaniel, *setter*, setter: sono diversi tipi di cani (specificazione).

In un giornale il livello di generalizzazione è rappresentato dai primi titoli, vale a dire organi di potere, politica, incidenti, società. Il livello di base appartiene al secondo titolo. Tutti questi titoli sono evidenziati graficamente, cioè si tiene in considerazione anche il canale visivo, particolare che si manifesta graficamente attraverso caratteri e corpi diversi. Il secondo titolo, il titolo di un articolo, è quello che si può confrontare, tracciando un’analogia con il livello della conoscenza di base. Può trattarsi non di una sola parola, ma di una locuzione o di un’intera proposizione. Il livello di specificazione spetta al terzo titolo (ossia al sottotitolo) messo in rilievo con un corpo più piccolo.

Analizziamo l’articolo dal titolo *Beslan izgnal prokurora*, Beslan ha scacciato il procuratore.

Bisogna leggere con grande attenzione i titoli degli articoli. In un giornale russo, e non solo russo, il più importante è il livello di base, così come per un bambino il più importante è il livello di base, ossia, per intenderci, le parole “albero”, “cane”.

Il nostro titolo è un esempio di metonimia sistemica. In questo caso, gli abitanti sono chiamati con il nome della loro città. Questa metonimia è sistemica perché ricorre ripetutamente nei confronti di tutta una serie di nomi di altre città ed è adottata dai giornali. Analogamente, parlando del governo della Russia, diciamo “Cremlino”, mentre parlando dell’Italia, dei suoi organi di potere, del Presidente o del governo diciamo “Roma”.

La metonimia è un modello cognitivo universale, un modello che serve per conservare il sapere in una lingua, che sia essa russa o italiana.

Il modello cognitivo della metonimia è uguale a quello della metafora.

Nel titolo dell'articolo sopraccitato figura il verbo *izgnat'*, scacciare, cacciar via. Della lingua russa fanno parte numerosi verbi coi prefissi, che si distinguono notevolmente in base alle sfumature aggiuntive. Si sarebbe potuto dire *vygnal prokurora*, ha espulso il procuratore (*vygnal* si usa solitamente nel caso in cui l'insegnante, ad esempio, ha espulso uno studente dall'aula), oppure *prognal* ha cacciato via. Mentre qui è scritto *izgnal prokurora*. Il verbo *izgnat'* ricorre nella Bibbia, nel Nuovo Testamento, è un frammento comunicativo stabile: "Gesù scaccia i mercanti dal tempio".

Quindi, il presente titolo si legge ben due volte: secondo il significato diretto e secondo il significato intertestuale.

L'intertestualità sarà argomento della prossima lezione, per ora ci limitiamo a ricordare che il livello di base della strutturazione di un giornale contemporaneo è legato, per lo più, all'intertestualità. Si costruisce un enunciato che allo stesso tempo descrive gli eventi e rimanda ad un altro evento, ad esempio, in questo caso, a quello del Vangelo.

L'intertestualità è un collegamento tra i testi. Si basa sul fatto che l'enunciato rimanda sia al mondo sia al testo, mentre l'enunciato normale rimanda solo al mondo. Il mondo è una componente non verbale.

Il terzo titolo o, più esattamente, il sottotitolo che abbiamo chiamato specificazione, di solito è la descrizione diretta di un evento, di una situazione. Nel nostro caso è *Rodstvenniki pogibšich obvinili sledstvie vo lži*, I parenti delle vittime hanno accusato l'istruttoria di menzogna. È il nome dell'evento, mentre il livello di base è un punto di vista.

La descrizione di un evento e di un punto di vista su un evento si differenziano per il fatto che lo stesso evento può essere visto e valutato diversamente. Nel nostro caso potrebbe essere così: il procuratore si è recato dagli abitanti di Beslan che hanno cominciato a chiedergli: "Perché non fa nulla? Perché ci dice bugie? Se ne vada!" E così l'hanno cacciato via. Se ne sarebbe potuto scrivere diversamente. Ad esempio: "Gli abitanti ineducati di Beslan" oppure "Gli sgarbati, malevoli abitanti...". Come hanno potuto comportarsi in un modo simile? Una persona è venuta a far loro visita, e loro la cacciano via. Qui c'è un punto di vista completamente diverso, poiché se gli abitanti di Beslan cacciano via il procuratore, vuol dire che questi è assimilato ai mercanti nel tempio. Il punto di vista e la valutazione cambiano radicalmente.

Finora abbiamo parlato dei tre livelli di strutturazione e della correlazione tra la componente verbale e quella non verbale. Passiamo adesso

al terzo punto, vale a dire alla caratterizzazione generale della componente verbale.

La componente verbale

Ancora una volta sottolineo che il giornale dà una specie di quadro del mondo: com'è stato il mondo nelle ultime ventiquattro ore. Inoltre, fornisce il quadro della lingua, del suo stato, presentandola nelle sue diverse forme e varietà. Si può dire che all'unità della componente non verbale in questo senso corrisponde l'unità della componente verbale.

Che cosa si può dire della lingua russa attuale e dello stato della lingua russa alle soglie del XXI secolo? Osservando i giornali, possiamo fare un'affermazione che trova conferma anche al di là dei giornali. La lingua russa è entrata nella fase di una nuova stabilità, detta anche "nuova stabilità linguistica".

La seconda metà degli anni '80 e la prima metà degli anni '90 sono state caratterizzate da una certa instabilità. Per valutare la nuova stabilità occorre considerare i processi che hanno avuto luogo durante il periodo d'instabilità, nonché altri, nuovi processi.

La nuova stabilità si manifesta nei confronti dei prestiti. I prestiti sono un argomento dolente per molte lingue o per le storie delle lingue. Esistono diversi atteggiamenti nei confronti dei prestiti: la loro accettazione o, al contrario, il rifiuto.

Si può parlare di prestito nel caso in cui una parola inglese (italiana, francese, tedesca, ecc.) comincia a comportarsi esattamente come quella russa: il sostantivo si declina, cambia il numero (singolare e plurale) e, cosa ancora più importante, si formano i derivati (aggettivi, verbi). Vuol dire che il vocabolo si comporta come se fosse già russo. Entra facilmente in connessione con le parole russe. Questo fenomeno si chiama assimilazione.

I prestiti

Si possono distinguere i seguenti gruppi tematici di prestiti. In primo luogo, l'ordinamento politico della società e la struttura del potere: le parole *prezident*, presidente, *parlament*, parlamento, *prefekt*, prefetto, *èlektorat*, elettorato, *rejting*, rating, *votum*, voto, *sammit*, summit, *brifing*, briefing e molte altre hanno trovato i loro referenti all'interno dello spazio russo. Come si percepiva nella coscienza russa prima del 1985 la parola *prezident*? Il Presidente degli USA, cioè al di fuori del territorio della Russia. Ora, invece, c'è un proprio referente: il Presidente della Russia, quindi anche la parola sembra essere diventata più familiare.

Un altro importante gruppo di prestiti riguarda la sfera degli affari

e dell'economia. Vi penetrano non solo e non tanto le parole, quanto intere strutture, l'organizzazione della società. Quindi, per l'economia russa (come del resto per quella mondiale) sono usuali *biznes*, business, attività commerciale; *barter*, baratto, scambio; *lizing*, leasing; *investor*; investitore; *tender*; gara d'appalto; *menedžment*, management; *marketing*, marketing; *transfert*, trasferimento, ecc.

Queste parole si scrivono soltanto in cirillico, mentre c'è stato un periodo in cui si scrivevano sia in cirillico sia in caratteri latini. Hanno assunto un accento e una pronuncia stabili, in altre parole non sembrano più estranee, si combinano facilmente con parole e concetti propriamente russi. Suonano bene e si percepiscono come integrate.

Prendiamo il giornale *Kommersant* del 5 novembre 2004: *My priobrelj bolee 75% akcij. Profil'nyj biznes predprijatija sochranitsja, i im budet rukovodit' prežnij menedžment* (Abbiamo acquistato più del 75% delle azioni. La principale attività commerciale dell'azienda resterà invariata e ai suoi vertici rimarrà il vecchio management). Non c'è nemmeno bisogno di capire di che si tratta. Faccio questo esempio non per farvi capire il contenuto (che è una conoscenza specifica propria di un determinato gruppo di persone), ma per farvi notare che all'interno di quest'enunciato, costruito conformemente alle norme della lingua letteraria russa, insieme alle parole e alle radici propriamente russe (*priobrelj*, abbiamo acquistato; *sochranitsja*, resterà invariata; *budet rukovodit'*, guiderà) sono presenti prestiti e concetti "presi in prestito": *akcii*, azioni, *biznes*, attività commerciale, *profil'nyj biznes*, principale attività commerciale, *menedžment*, management.

È un'assimilazione profonda, ed è molto importante, perché altrimenti si tratterebbe di cacofonia. Quando una lingua si costruisce sulla cacofonia, siamo di fronte al fenomeno dell'instabilità o all'assenza di una lingua letteraria, ossia normativa.

Un altro campo tematico di prestiti è sicuramente internet: la terminologia universale che unisce le persone e supera le barriere linguistiche. *E-mail*, *on-line*, *sms* (sostantivo che in russo suona così: *èšèməška*). Il messaggio del telefonino si chiama *èšèməška*. Gli studenti usano spesso questa parola. In internet ci sono i *chat*. Che cosa fanno i giovani in internet? In russo si dice *čatit'sja*, chattare: *molodye ljudi čatjatsja*, i giovani chattano. È un verbo molto "buono", il suo modello di derivazione è molto russo: se facciamo gli esempi con la particella *-sja*, sarà il caso di *smejat'sja*, ridere, *veselit'sja*, divertirsi, *čatit'sja*, cioè chiacchierare via internet.

All'inizio del 1991 si è sentito più d'una volta dire che la lingua russa aveva subito un colpo mortale, che la lingua normativa non esisteva

più, analogamente a quello che era successo dopo il 1917. C'era chi, come Elena Andreevna Zemskaja, dissentiva da tali affermazioni. In particolare, la Zemskaja diceva: "Che sciocchezze! La lingua è viva, è come un albero, è un organismo che rimuoverà tutto il superfluo". E così è stato. Molti prestiti inutili col tempo se ne sono andati, sono scomparsi dalla lingua, mentre quello che è importante è rimasto. Citerei un argomento allegro come il sesso. Della lingua russa sono entrate a fare parte parole come *transvestity*, "travestiti", *gomoseksualy*, "omosessuali", sebbene l'omosessualità esistesse ovviamente anche prima. La differenza è che adesso, parlando con gli slogan comunisti di un tempo, il sesso, in tutte le sue forme, "è entrato in ogni casa e in ogni famiglia".

I prestiti interni

Passiamo ai prestiti interni. Cosa sono? È un processo in cui parole popolari, del gergo criminale, dello slang cominciano ad essere usate come quelle della lingua letteraria regolamentata, cioè appaiono nei giornali, risuonano alla radio, nella pubblicità, in televisione. È come se la psicologia della malavita e il gergo criminale pretendessero di costituire il quadro normativo, universale, e nel corso degli anni '90 questo processo era molto attivo.

Se non sbaglio, nel 1996 è uscito il Dizionario del gergo comune (*Slovar' obščego žargona*), in cui si rispecchiava come i parlanti della lingua letteraria, le persone colte usassero nei discorsi quotidiani parole proprie dei ladri, malavitosi, giocatori d'azzardo. Con queste parole si pensa o si scrive di politica, di diversi processi in corso nella società. Ce ne sono davvero tante, tra queste un ruolo di primo piano spetta ai verbi. Si può dire che con il passare del tempo questo tipo di prestiti si è ridotto notevolmente, tuttavia qualcosa è rimasto. Per esempio, la parola *naezd*, lett. investimento; aggressione. *Naezd* significa *konflikt*, conflitto. Cercherò di spiegarlo con parole semplici. Vi siete alzati la mattina e vi state facendo un caffè, il caffè si è versato cadendo sul fornello, in questo momento entra in cucina vostra sorella che vi dice: "Cosa hai fatto?!" E voi le rispondete: *Čto ty naezžaeš' na menja s utra?* Perché mi vieni addosso (mi aggredisci; lett. mi investi) di primo mattino? *Naezžat'* significa *obvinjat'*, incolpare, *uprekat'*, rimproverare, redarguire, *vstupat' v konflikt s plochimi namerenijami*, entrare in conflitto con intenzioni malevole.

Putin è il Presidente della Russia. Di altri cognomi "importanti" non ne conoscete, io stessa li conosco appena, non ha importanza. Il nostro Primo Ministro si chiama Fradkov. Supponiamo che dissenta dal Presidente. Un tempo avrebbero scritto: *Naezd Gorbačëva na El'cina*,

Gorbačëv ha dato addosso a (ha attaccato) El' cin. Oggi è impossibile.

Il processo del prestito ha subito un arresto. Sono rimaste parole come *tusovka*, ritrovo, compagnia, incontro, frequentazione letteraria, struscio; *tusovat'sja*, ritrovarsi, presenziare, dal significato molto ampio. Un ritrovo giovanile si chiama *tusovka*, ma anche un appuntamento di personaggi pubblici può chiamarsi *tusovka*, cioè di tutto si può dire che è una *tusovka*.

Un altro esempio di prestito stabilizzato è la parola *raskrutit'*: *raskrutit' pop-zvezdu*, lanciare una pop star.

Il mondo della musica e lo show-business hanno molti prestiti. Cosa vuol dire *raskrutit' pop-zvezdu*? Immaginatevi una ragazza sconosciuta e c'è qualcuno che vuole farla diventare una cantante famosa, una star. Come si fa? Bisogna investire denaro, fare pubblicità, in altre parole, seguire diversi procedimenti, fare pubbliche relazioni (*sdelat' piar*). *Piar* è un altro esempio di prestito stabilizzato.

Piar (PR, pierre, pubbliche relazioni) fa parte della lingua russa, ci sono anche i suoi derivati: il verbo *piarit'*, fare pubbliche relazioni, il sostantivo *piarščik* (*tot, kto piarit*), esperto di pubbliche relazioni.

È interessante constatare che i prestiti stanno quasi scomparendo dalla pubblicità. Al loro posto entrano i concetti legati alla Russia, all'anima russa. Ad esempio, *Rossija – ščedraja duša*, “La Russia è un'anima generosa”. Cosa si reclamizza? Si reclamizza la cioccolata. Dopo averne mangiato un pezzetto, vi renderete conto che la Russia è un'anima generosa, perché la cioccolata è buona.

Come si manifesta la stabilizzazione? Innanzitutto, attraverso il rispetto delle norme grammaticali. Poi, è importante anche l'aspetto esteriore del discorso russo scritto: gli errori ortografici, la punteggiatura. Se un madrelingua che sa le regole dell'ortografia e della punteggiatura russe prendesse in mano la produzione letteraria degli anni '90, non riuscirebbe a trattenere un'esclamazione del tipo: “Oh mio Dio! Che orrore! È mai possibile?!” Ma il punto interessante è un altro. La terza espressione della stabilizzazione è anch'essa una caratteristica della componente verbale. È la tendenza verso un maggiore ricorso agli altri strati della lingua letteraria, un maggiore uso di tratti del parlato. Ne fa parte quello che riguarda la colloquialità (*razgovornost'*), ossia il discorso parlato, quello che in latino veniva definito *sermo cotidianus*.

Che cos'è la colloquialità? La colloquialità è un senso stilistico. Non vuol dire parlare rozzamente, ma piuttosto parlare in modo familiare. Quello che direte a una persona intima, probabilmente con tono scherzoso, non ha niente a che vedere con l'ideologia propria del gergo criminale.

I giornali stanno vivendo una fase di intensificazione del discorso parlato, della colloquialità. Prendiamo il verbo *vrát'*, mentire. *Vrát'* vuol dire *govorit' nepravdu*, dire bugie. Questo concetto può essere espresso in modo diverso. Ad esempio, uno studente mi dice: *Ja včera byl v Universitete*, Ieri sono stato all'Università. Se io so che non è così, posso ribattere: *Izvinite, no Vy govovite nepravdu*, Mi scusi, ma non sta dicendo la verità. Potrei rispondere indirettamente: *Ne mogu s Vami soglasit'sja*, Non posso essere d'accordo con Lei. Quest'ultima risposta sembra riguardarmi in prima persona. Potrei invece dire accusando: *Vy lžete! Vy ne byli včera v Universitete*, Sta mentendo! Lei ieri non è stato all'Università. Potrei anche dire in modo molto semplice e con tono condiscendente: *Da vrěte Vy*, Ma non è vero, oppure: *Ma che sta dicendo...* O ancora: *Vy vrěte! Vas včera ne bylo v Universitete*, Sta dicendo una bugia! Ieri Lei non è stato all'Università.

Così parlano i bambini, le persone nell'ambito familiare. È naturale, spontaneo.

È interessante notare una cosa. Torniamo al sopraccitato articolo *Beslan izgnal prokurora*, in cui si legge che gli abitanti di Beslan dialogano con il procuratore, nonché con le persone del suo seguito, tra queste un giudice istruttore, anch'egli persona giuridica: *Terroristy ne vydvigali nikakich trebovanij*, I terroristi non hanno avanzato nessuna richiesta, ha riferito il giudice istruttore. Ha fatto male a dirlo, sarebbe stato meglio se non l'avesse detto. La sala gremita di persone è esplosa: - *Začem vy vrěte?* - Perché mente? - ha gridato la gente. È un senso aggiuntivo molto importante, significa che il giudice istruttore è stato trattato non come persona giuridica, bensì come una persona comune, una persona normale: che può essere perbene o scorretta, onesta o disonesta, dire la verità o dire bugie.

Porterò un altro esempio con il verbo *kljunut'*, cascarci, abboccare (lett. beccare, prendere col becco). La gallina becca il granoturco. Lo fa ed è contenta, fa qualcosa di piacevole per sé stessa. Ora immaginate che volete dire una cosa gradita al vostro professore. Ragionate in questo modo: "Gli dirò qualcosa di gradevole, può darsi che non sarà neanche tanto vero: può darsi di sì come può darsi di no, ma gli farà piacere e mi tratterà bene".

A questo punto ricorrerò ad un esempio preso da un altro articolo dello stesso numero del *Kommersant*", che, a mio avviso, testimonia l'inizio di un nuovo genere particolarmente interessante del giornale. Lo definirei il discorso politico a tipologia narrativa, sebbene possa essere anche a tipologia critica. Questo genere ha analogie con il genere del reportage (ad esempio, *reportaž s mesta sobytija*, Dall'inviato speciale

(lett. reportage dal luogo dell'evento), ma anche con il racconto letterario. Quindi, il discorso politico a tipologia narrativa è la narrazione di un evento o di un gruppo di eventi legati ai protagonisti del mondo politico (ad esempio, al Presidente).

L'articolo in questione parla di un incontro tra il Presidente della Russia e gli atleti della Nazionale vincitori alle ultime Olimpiadi. Il racconto dell'incontro si può costruire in modo tale che il Presidente figuri come protagonista di un'opera letteraria, di un romanzo, di un racconto lungo, e anche le persone reali saranno protagonisti. Per questo serve una figura speciale. In un testo letterario questa figura è sempre presente: si tratta del narratore. Anche nel discorso politico a tipologia narrativa c'è un narratore che non valuta, ma osserva: sono coinvolte tutte le sue capacità cognitive (la sensazione, la percezione, l'attenzione, le capacità mentali, la capacità di valutazione).

Dall'articolo sull'incontro tra il Presidente Putin e gli atleti russi si apprende che il primo si è congratulato con i secondi per le vittorie ottenute. Uno degli atleti, la campionessa olimpionica del nuoto sincronizzato, ha preso la parola a nome della Nazionale (*proiznjesti otvetnoe slovo* è una locuzione idiomatica, un frammento comunicativo fisso che si legge e si ricorda come una sola parola, è un modello dello stile pubblicistico ufficiale, classico): *V strane s takim velikim Prezidentom, kak Vladimir Putin, dolžny byt' tol'ko velikie pobedy*, In un Paese con un Presidente così grande come Vladimir Putin devono esserci solo grandi vittorie. Il giornalista prosegue: *Vladimir Putin kažetsja kljunul*, Sembra che Vladimir Putin ci sia cascato.

Come bisogna intenderlo? Dire in faccia ad una persona *Vy velikij čelovek* (Lei è grande, è un grand'uomo) è una lusinga. Un conto è dire *Pet'ka kljunul*, Pet'ka ci è cascato, oppure *Van'ka kljunul*, Van'ka ci è cascato, ma dire *Prezident kljunul*, Il Presidente ci è cascato, significa vedere in lui innanzitutto una persona privata, uno che può reagire allo stesso modo di chiunque altro. È un segno di colloquialità.

Nel discorso parlato ricorriamo spesso a segnali "riempitivi", come, ad esempio, alla particella *vot*, ecco: *Nu vot ja pošel*, (Beh), ecco, me ne vado. *Nu vot ja dumal*, Ecco, pensavo. *Nu vot, mozet byt', ja pojdu, a mozet byt', ja ne pojdu*, Beh, ecco, forse me ne vado o forse no. *Nu vot začem ty razgovarivaeš'?* Ecco, perché chiacchieri?

Vot è un segnale di contatto orale, diretto. Di solito *vot* non fa parte del discorso scritto.

Ed ecco che leggo sul *Kommersant* un articolo di mio figlio che è un critico d'arte e scrive di architettura e di pittura. L'articolo è dedicato a

Zurab Cereteli. Cereteli è stato più volte a Roma, è suo il monumento a Gogol' a Villa Borghese. È una figura emblematica, uno scultore prolifico. Non passa una settimana senza che egli non faccia qualche cosa di nuovo. Non sappiamo più dove nasconderci da Zurab Cereteli. Sarebbe più facile ricordare quello che non ha scolpito quest'uomo. È molto simpatico, è un georgiano, i georgiani sono buoni, generosi, virtuosi. Tra l'altro, è un buon pittore, farebbe meglio a dipingere. Ha scolpito statue di Pietro il Grande, Cristoforo Colombo, Goethe, Balzac. Ogni tanto annuncia al mondo: *Nu vot, ja uže sdelal, voz'mite*, Ecco, ho già fatto la statua, prendetela". E qualcuno accetta.

Come già in parte menzionato, l'uso della particella *vot* (così come la sua reiterazione) o del pronome determinativo *takoj*, così (ad esempio, *nu vot èto, vot vsë vot èto ja dumala*, ecco dunque, a questo pensavo; oppure *on takoj chorošij, on takoj vesëlyj, on takoj dobryj*, lui è così buono, è così allegro, è così affettuoso), che è un uso proprio del discorso orale ed è assente in quello scritto, prevede un pronome in luogo di un nome.

Nell'articolo su Zurab Konstantinovič leggiamo: *On (Zurab Konstantinovič) očen' mudryj i daže nemnogo takoj po-dobromu chitryj čelovek*, (Zurab Konstantinovič) è una persona molto saggia e persino un po' così bonariamente furba. È un procedimento tipico del discorso parlato: la ridondanza verbale.

Si evince che le parole non sono fine a sé stesse, esse esprimono i sentimenti e i pensieri di chi le usa. Le persone le riempiono di un determinato significato. In questo caso, la colloquialità mira a far percepire qualcosa di ufficiale come non ufficiale. È una trasformazione molto importante.

Si osserva oggi una tendenza verso l'intensificazione della fraseologia russa. Della fraseologia – modi di dire, proverbi – parleremo al momento opportuno, quando avremo a che fare con l'intertestato. Nel frattempo vi faccio un esempio. Recentemente si sono svolte le elezioni negli USA e in Ucraina (non si dice più *na Ukraine*, ma *v Ukraine*). In seguito alle elezioni, in entrambi i Paesi i due candidati hanno ottenuto un numero di voti pressappoco uguale. Negli Stati Uniti, Bush e Kerry: 254 contro 252, in Ucraina, Juščenko e Janukovič: 49,1 contro 49,1 (stando ai dati ufficiali).

Per dare questa notizia si può ricorrere ad un'espressione fraseologica, idiomatica. La fraseologia è una parte molto nazionale della lingua, il fondo nazionale che custodisce la mentalità della lingua di cui fa parte. Quando le persone vanno fianco a fianco, testa a testa, come i

cavalli che vanno uno a fianco dell'altro, attaccati, in russo si dice *idti nozdrja v nozdrju*, lett. andare narice nella narice. Quindi, dei due candidati in un test elettorale, che vanno testa a testa, si dice *oni idut nozdrja v nozdrju*.

La retorica nella lingua dei giornali

Vorrei sottolineare un'altra caratteristica del linguaggio dei giornali, vale a dire l'alto livello retorico. La retorica della lingua attuale dei giornali si manifesta nell'uso dei tropi e, soprattutto, delle figure del discorso. La retorica è, innanzitutto, una lingua elaborata, "ornata", che fa uso di determinate costruzioni. Ci sono molti tropi e molte figure del discorso. Dei primi fanno parte la metafora, la metonimia, la personificazione, il calembour, la sillessi, l'antifrasì, ecc. Non intendo soffermarmi oggi su tutti questi tropi, mi limiterò piuttosto alla metafora.

Fino alla fine del XX secolo erano molto importanti le metafore concettuali. Che cos'è una metafora concettuale? La società russa, così come lo stato, per così dire, di salute, della Russia, si definiva con la metafora della malattia. Ad esempio, *russkoe obščestvo (Rossija) bol'no (-a)*, la società russa (la Russia) è malata. Secondo la metafora concettuale, dopo aver detto *ona (Rossija) bol'na* (la Russia) è malata, si possono costruire diverse espressioni. Ad esempio, *ej nužny in"ekcii, ukoly*, necessita di iniezioni, oppure *eë bolezn' neizlečima*, la sua malattia è incurabile, *u neë metastazy*, ha le metastasi. Ad esempio, la metastasi nel sistema giudiziario. Per le scienze cognitive, le metafore concettuali configurano un evento nei termini o nei *frames* o nelle *scriptae* di un altro.

La metafora è un importante modello cognitivo. Cos'è rimasto oggi della metafora della malattia? Quasi niente. Ne ho visto solo una traccia a proposito delle elezioni in Ucraina: *ukrainskij naryv*, l'ascesso ucraino.

Sono molto importanti le figure del discorso: sintattiche, fonetiche, grammaticali. Citerò solo, senza esemplificare (eccezion fatta per lo zeugma), le seguenti: la gradazione, l'antitesi, lo zeugma.

Parlare e lagrimar vedrai insieme è un esempio di zeugma dantesco (uno vede lacrimare, non vede parlare una persona: qui è estromesso il verbo *udire*, richiesto comunemente come analogo di *parlare*). Lo zeugma è un'unica costruzione, in cui le parti mancanti vanno reintegrate a senso. Si usa per verbi, aggettivi e preposizioni che richiederebbero reggenze diverse. È una costruzione molto importante perché esso include la struttura del parallelismo e il fondamento della costruzione retorica detta periodo.

Generi e stili

L'ultima questione riguarda la base della divisione per *genere* e *stile*.

Si tratta della base in relazione alla quale si dividono i generi del discorso pubblicistico. La lingua attuale dei giornali russi ha raggiunto una certa uniformità, a differenza della precisa struttura del genere di un tempo: il *feuilleton* si scriveva in un modo, il *saggio* in un altro, mentre l'*articolo di fondo* in un altro ancora.

L'attuale diversificazione per genere si basa, da una parte, sulla deattualizzazione dei generi pubblicistici precedenti (*feuilleton*, *saggio*, *articolo di fondo*, *reportage*), dall'altra, sulle nuove forme dei generi emergenti, al momento senza connotati stabili. Perciò, se parliamo di caratteristiche linguistiche precise, possiamo dire che a livello esterno, formale, la distinzione tra i generi è sfumata. Non ci accorgiamo quasi dov'è che finisce un genere e ne inizia un altro.

Per comprendere l'importanza dei generi dovrei aggiungere qualche altra cosa. Viene da chiedersi come si distinguono i generi dal momento che i loro tratti linguistici esterni, una volta così facilmente riconoscibili, oggi si percepiscono a malapena.

A questo punto dovremo rivolgerci nuovamente alle scienze cognitive, ricordando gli schemi concettuali e i tipi di legame relazionale.

Cosa sono gli schemi concettuali? Un unico evento si può presentare in modo diverso, non dal punto di vista valutativo, bensì da quello dello schema concettuale. Prendiamo, ad esempio, una finestra. Immaginatevi che la finestra (il vetro) si rompa. Si può dire *Okno razbilos'*, La finestra si è rotta. Difficilmente la finestra si è rotta da sola, sarà senz'altro successo qualcosa. Possiamo dire *Vanja brosil mjač v okno* Vanja ha lanciato il pallone contro la finestra: in altre parole, non menzionare il fatto che la finestra si è rotta, bensì presentare la stessa cosa come effetto di un'azione. Il modo cognitivo di rappresentare una situazione linguistica può essere chiamato schema concettuale. La concettualizzazione di un evento e la trasformazione del non verbale in verbale avvengono tramite la lingua. Gli schemi concettuali sono universali, presenti in tutte le lingue. Nelle scienze cognitive si distinguono sei (a volte sette) schemi concettuali.

Elenchiamoli e vediamo il ruolo della concettualizzazione per la struttura del *genere*. Il primo schema è *being* (dal verbo inglese *to be*). Come pensiamo quando parliamo di uno schema concettuale? Dapprima chiediamo "A quale domanda corrisponde?", a quale domanda corrisponde questo o quell'enunciato? Solo allora possiamo scoprire che cosa pensava la persona nell'atto di usare questa proposizione.

Lo schema concettuale *being* risponde alla domanda “chi (che cosa) è il presente oggetto?”, cioè la sua identificazione, il modo della sua esistenza. Ad esempio, posso dire: *Rossija nachoditsja v Evrope*, La Russia si trova in Europa. Parlo della Russia e della sua esistenza, rispondo alla domanda che cos’è la Russia. Posso dire che la Russia è grande, e tutto questo sarà lo stesso schema concettuale *being*.

Per lo schema *being*, come per qualsiasi altro schema concettuale, è importante capire i ruoli semantici: agente (paziente) e essivo.

Nel nostro schema la Russia è paziente. Dal punto di vista cognitivo, paziente è colui che non investe alcuna energia. Se getto un pallone sulla finestra, ci metto dell’energia, sono agente, mentre la finestra è paziente. Il secondo ruolo semantico nello schema *La Russia si trova in Europa* è essivo (essive), dove “*in Europa*” funge da essivo.

Uno schema concettuale non è una proposizione. Le proposizioni possono costruirsi in modo diverso. Posso dire *Ja razbila okno*, Ho rotto la finestra (attivo) oppure *Okno bylo razbito mnoju*, La finestra è stata rotta da me (passivo). In entrambi i casi lo schema concettuale è identico perché c’è un agente attivo, c’è un paziente attivo.

Gli altri schemi sono: *happening, doing, experience, having, moving* e *transforming*. Nella presente classificazione confluiscono i risultati degli studi di diversi cognitivisti. L’individuazione dei ruoli semantici in gran parte si deve a George Lakoff, ricercatore e studioso americano. È autore di numerose monografie, tra cui un libro eccezionale, uno dei primi contributi delle scienze cognitive, scritto insieme a Mark Johnson. S’intitola *Metaphors We Live By* (University of Chicago Press, Chicago 1980). Significa “metafore con le quali viviamo”, perché viviamo nelle metafore, conosciamo il mondo attraverso le metafore.

Carlo Minnaja

EBRAISMO ED ESPERANTO NELL'EUROPA DELL'EST

1. Un breve cenno di storia

“Degli ebrei si dice che sono sempre stati perseguitati. Questa affermazione in realtà ne sottintende un'altra: se sono sempre stati perseguitati vuol dire che qualche cosa avranno fatto: evidentemente sono colpevoli. [...]

Non c'è dubbio che il loro monoteismo intransigente, i loro costumi originali, lo strano riposo del sabato, la circoncisione, gli obblighi rituali minuziosi hanno sempre suscitato curiosità e diffidenza, magari ironia, non solo tra la gente del popolo, ma anche tra gli intellettuali pagani e cristiani, antichi e moderni; [...]

Gli ebrei sono stati contro gli idoli e contro l'idolatria e questo sentimento, da religioso in senso stretto, si è sviluppato acquistando nuove valenze e diventando una antiidolatria contro ogni possibile totalitarismo della mente e del cuore.

Essere contro gli idoli ha un significato preciso: combattere le cristallizzazioni del pensiero, battersi ogni giorno per la libertà”.

Questa citazione da Riccardo Calimani¹ riassume in poche righe duemila anni di storia e ne propone un'interpretazione culturale e morale. Cercheremo qui di ripercorrere una delle numerosissime tematiche sulle società ebraiche dell'Europa centro-orientale, cercando di individuare un filone dell'ebraismo collegato alla nascita e all'evolversi del movimento legato alla lingua internazionale esperanto, iniziata dall'ebreo polacco Lazzaro Ludovico Zamenhof.

Alla metà del 19° secolo Bjalystok era una città vivace, con una forte minoranza ebraica: molti erano lavoratori poveri, ma una piccola fetta era acculturata e desiderava un innalzamento del proprio livello sociale. Per raggiungere questo scopo gli ebrei si sforzavano di assimilarsi ai russi, il popolo dominante, e tendevano ad istruirsi secondo il modello tedesco. Tra questi segnaliamo Marko Zamenhof, un giovane insegnante di lingue, sposato ad una ebrea, Liba Sofer, e abitante con la moglie

nella ulica Żydowska (“strada ebraica”).

La città di Bjalystok apparteneva alla Russia, governatorato di Grodno. In Polonia vi era stata una rivolta nel 1863, causata dal tentativo di arruolare a forza i giovani, e finita in una catastrofe nazionale. I “bianchi” aristocratici del principe Czartoryski e i “rossi” democratici di Lelewel non trovano un accordo. I russi, aiutati dalla Prussia, operano una feroce repressione, mentre rimangono senza effetto note di protesta franco-anglo-austriache: ci sono condanne a morte, deportazioni, lavori forzati, confisca dei beni. Nel 1864 il conte Miljutin avvia una riforma agraria dividendo il “territorio della Vistola” in 10 governatorati; viene iniziata una profonda russificazione, con la proibizione della lingua polacca e il licenziamento di 14.000 funzionari polacchi. Restano gli ultimi rifugi del movimento nazionalista in Galizia, con le università di Cracovia e Leopoli.

L’insediamento degli ebrei in Polonia era di lunghissima data. Dopo la conquista di Gerusalemme e la distruzione del Tempio operata da Tito nel 70 e dopo le due guerre giudaiche della prima metà del II secolo i Romani presero drastiche misure contro gli ebrei, tra l’altro interdicendo loro l’ingresso a Gerusalemme. Iniziò così la diaspora, dapprima nei paesi vicini e quindi tramite ondate migratorie verso vari paesi europei. Un gruppo si insediò in Spagna, e dal nome ebraico della Spagna “Sefarad” fu detto dei “sefarditi”; questi conservarono intatta la pronuncia della madre lingua. Diversa invece fu la sorte della lingua nel secondo gruppo, che, dopo essere passato per Grecia e Italia, si stabilì in Germania; poiché il nome in ebraico della Germania era Ashkenaz, si chiamarono “askenaziti”. Un altro gruppo venne da sud in Ucraina, e Kiev aveva, nel XII secolo, una “Porta giudaica”. Gli ebrei non erano ben visti dai popoli presso i quali erano immigrati, e già nel 1113 a Kiev scoppiarono disordini e l’ira popolare prese di mira gli ebrei. Fu forse il primo *pogrom* (dal russo *pogromit’*, devastare, saccheggiare). Queste manifestazioni violente contro gli ebrei costellarono l’intera storia degli ebrei dell’Europa dell’Est, frequentemente causate dal fatto che spesso gli ebrei erano prestatori di denaro, dato che vari altri mestieri erano loro inibiti. Il prestito era a tassi che oggi chiameremmo usurari (ancora nell’antica Roma era comune il prestito a breve ad un interesse del 400% l’anno), e una sommossa contro gli usurai era spesso causata dal non voler restituire il prestito.

Altre uccisioni di ebrei si erano avute in occasione della prima crociata, quasi come un risveglio di vendetta nei confronti del popolo che aveva crocifisso Cristo; altre forti manifestazioni popolari vi furono in Europa nel 1348-49, in quanto gli ebrei venivano additati come i respon-

sabili della peste che decimò l'Europa centrale. Gli ebrei andarono formando gruppi sempre più circoscritti ed isolati, anche per leggi che impedivano i matrimoni con cristiani, o comunque contatti promiscui. Vi furono anche esplicite espulsioni, e mancate concessioni di cittadinanza.

Una soluzione, almeno temporanea, per questo popolo fu l'atteggiamento dei principi polacchi che accolsero molte ondate di ebrei perseguitati in fuga dai loro paesi di insediamento. Già nel 1364 Casimiro III il Grande sottrasse gli ebrei al diritto tedesco in vigore nei suoi territori ed avocò a sé il diritto di giudicarli nei casi più gravi. A questa particolare giurisdizione si unì la Lituania, unita alla Polonia dal 1386. Gli ebrei furono quindi equiparati ai non ebrei, quanto meno nell'ambito del commercio e dalla fabbricazione di merci da immagazzinare e da vendere.

Tuttavia l'ostilità nei confronti degli ebrei non tardò a manifestarsi anche in Polonia. La Chiesa cristiana fu sempre in prima fila nel reclamare leggi restrittive; fu tentato il prosciugamento delle risorse tradizionali della comunità ebraica, la riscossione dei dazi e delle gabelle, ma gli ebrei erano troppo importanti per i re polacchi perché potesse essere impedito loro il commercio. Proprio il commercio invece era visto dai commercianti cristiani come un pericolosa concorrenza. Il monaco francescano Capestrano fu inviato in Polonia nel 1453 per convincere re e città ad ostacolare gli ebrei, promettendo particolari privilegi a quelle città che li scacciassero, il che causò un inasprirsi dei tumulti popolari contro gli ebrei. In particolare non si voleva che vi fosse contatto tra ebrei e cristiani, per cui agli ebrei furono interdette cariche pubbliche o posti pubblici, perché ciò avrebbe comportato un contatto con i cristiani; del pari fu imposto, in certi periodi, un vestito speciale, che li facesse distinguere dagli altri cittadini.

Accanto a ricchi mercanti, finanziari e appaltatori di imposte si era costituito un ceto medio di piccoli commercianti, usurai, sensali, artigiani, scrivani; un ceto inferiore era costituito da garzoni di botteghe artigiane, negozianti, commessi, facchini, domestici, venditori ambulanti e anche mendicanti. La mobilità all'interno delle comunità ebraica era maggiore che tra i cristiani; tuttavia l'accesso alla borghesia o alla nobiltà cristiana era quasi impossibile, a meno di una pubblica conversione.

Gli ebrei dal canto loro durante i secoli si erano andati costituendo un proprio governo. Esclusi dalla nobiltà polacca e lituana, avevano dei propri capi che erano preposti al commercio, ai bagni pubblici, alla macellazione, alla riscossione delle imposte. Questo autogoverno fu imitato anche in altri paesi, ma non raggiunse mai la compiutezza che ebbe in Polonia e Lituania. Una specie di piccolo parlamento, il *vaad*, era com-

petente per tutti i settori della vita ebraica, dalle vesti alle tasse, dalle donazioni all'istruzione dei fanciulli, dalla collaborazione alle opere pubbliche alla difesa militare; il *vaad* eleggeva i capi della comunità: il rabbino, lo scrivano generale, il tesoriere, il maresciallo.

L'invenzione della stampa portò la diffusione di opere sia in ebraico classico per le persone colte, sia in yiddish per la popolazione meno erudita. L'editoria si sviluppò a Cracovia e a Praga, allora centro della diaspora ebraica in Europa orientale. La cultura era esclusivo dominio degli uomini, e il sogno di ogni padre era di dare in sposa la figlia ad un giovane colto, e molti giovani identificarono nello studio del Talmud lo scopo principale della loro vita.

Gli ebrei furono spesso intermediari tra la città e la campagna: riscuotevano le imposte per conto dei feudatari e pertanto furono visti come strumento dei nobili latifondisti. Si trovarono perciò spesso al centro di tensioni sociali, contro di loro agirono sempre i preti cattolici, definendo "luoghi del diavolo" le osterie gestite da ebrei. Nonostante ciò, nel '500 ci furono ondate di immigrazione ebraica in Polonia, Lituania e Ucraina: la situazione vi si prospettava più confortevole che non nelle zone tedesche. Gli immigrati raggiunsero dal 5 al 10% della popolazione totale in Polonia e in Lituania; poiché andavano principalmente a popolare le città, in alcune di esse andarono a costituire una minoranza assai forte, con punte del 40% in Rutenia.

L'invasione cosacca del 1648, che sconfisse i nobili polacchi, trucidò in larga parte anche coloro che ne erano visti come strumenti, cioè gli ebrei. Ai cosacchi si unirono i contadini, e gli ebrei subirono un nuovo *pogrom*; altri tumulti con spargimento di sangue ebraico si ripeterono in numerose altre occasioni. Gli ebrei seppero sempre risollevarsi: le invasioni avevano distrutto il sistema bancario, e degli ebrei come gestori del denaro i nobili ebbero nuovamente bisogno. Ancora intermediari tra i feudatari e i cittadini, tra città e campagna, i venditori ambulanti e gli osti erano in larga parte ebrei. Ma la struttura comunitaria non si riprese: il *vaad* fu a poco a poco svuotato di potere fino al suo scioglimento nel 1764. E tuttavia in Polonia e Lituania gli ebrei erano ancora in condizioni migliori che in altri paesi dell'Europa: essi erano liberi di professare la propria religione, di commerciare, di gestire denaro.; non erano costretti a fare soltanto gli usurai, come da altre parti, e si guadagnavano la vita onestamente.

L'evoluzione successiva delle comunità ebraiche conobbe anche l'apparizione di due personaggi che si proclamarono "Messia", Shabbetai Zevi vissuto nella parte centrale del '600 e Jakob Frank, vissuto nella parte centrale del '700. La dottrina del primo si trasferì in quella del

secondo, che ancora attraverso la figlia ebbe dei seguaci fino a metà dell'Ottocento. Un movimento illuminista detto *haskalah* (Le luci) fu fondato dall'ebreo tedesco Mosè Mendelssohn (1729-1786): movimento letterario e insieme politico, perché staccava la cultura ebraica da linee-guida esclusivamente religiose e promuoveva l'emancipazione civile degli ebrei. Era evidente l'ispirazione all'illuminismo dell'Europa occidentale, ma con delle peculiarità legate alla lunga tradizione religiosa del popolo ebraico. Il giudaismo tradizionale vide con un certo sospetto questi movimenti, e li contrastò, pur senza guerre di religione interne.

Le spartizioni della Polonia avvenute in successione nel 1772, 1793 e 1795 attribuirono territori del non più esistente regno ad Austria, Prussia e Russia. In particolare la regione tra la Vistola e il Niemen passò sotto l'impero russo. Caterina II, nella sua politica di "contenimento", vietò agli ebrei il soggiorno all'interno della Russia e li confinò in una fascia di territori ai confini occidentali dell'impero: la "zona di residenza", che abbracciava una gran parte del territorio dell'antico granducato di Lituania. Gli ebrei dei paesi (*shtetle'h*) o delle città si trovano relegati in una specie di "riserva", che sarà più tardi denominata "Yiddishland" per la grande concentrazione di askenaziti che parlavano l'yiddish.² Si ripropose il problema ebraico, senza però che venisse risolto. Ci furono leggi restrittive che poi vennero rese più miti, ci furono espulsioni, lotte per ostacolare la concorrenza ebraica nel commercio, divieti di gestire mescite di alcoolici. La ventata napoleonica, dapprima favorevole a considerare gli ebrei come tutti gli altri popoli della zona, divenne poi invece restrittiva, e fu nuovamente ricostruito un ghetto a Varsavia e in altre città. Il congresso di Vienna ricostituì il "Regno del Congresso" dando una parvenza di indipendenza alla zona centrale della Polonia. Agli ebrei dei territori polacchi passati sotto lo zar parve che certe riforme progressiste avrebbero loro aperto più vie; e infatti fu permessa l'istruzione, e furono permessi di nuovo certi spacci prima aboliti. Ma l'assassinio dello zar Alessandro II nel 1881 arrestò subito il cammino delle riforme, e diede nuovamente corso al continuo sospetto che dietro ogni destabilizzazione ci fossero gli ebrei. Di nuovo ad essi furono tolte le mescite, fu imposto il divieto di non alloggiare in città, divieto che fu poi spesso eluso. Altre restrizioni vi furono nelle rappresentanze cittadine, dove gli ebrei non potevano superare un terzo dei rappresentanti, pur essendo maggioranza; altre restrizioni ancora sulla possibilità di stipulare contratti d'affitto nelle campagne. Le comunità ebraiche lottarono contro discriminazioni e proibizioni continue, che venivano mitigate o rese più dure a seconda della situazione politica.

In particolare i quartieri ebraici, detti "ghetti"³ nacquero a volte

spontaneamente, a volte per coercizione, in numerose città popolate da ebrei. Si voleva che non ci fosse contatto con i cristiani, e a loro volta gli ebrei vantavano il loro isolamento e la loro unicità culturale e religiosa. Situazioni simili si erano create anche in città dell'Europa occidentale. Nel 1872 in Francia era debole l'immigrazione degli ebrei di provenienza tedesca mentre era più significativa quella degli ebrei orientali e anche dei sefarditi provenienti dalla Spagna e dai paesi rivieraschi della sponda sud del Mediterraneo. I dati che abbiamo per Parigi⁴ indicano che fu intensa l'affluenza negli ultimi anni del sec. XIX e i primi del XX, tanto che nel 1905-07 solo il 54% degli ebrei parigini era nato in Francia. La minoranza ebraica parigina si attestò negli anni immediatamente precedenti la prima guerra sui 50.000-60.000 residenti. Forte fu l'ascesa sociale: nel 1872 l'80% era composto di manodopera non specializzata e di piccoli commercianti, e solo il 10% degli ebrei era dedito alle professioni liberali; trent'anni dopo la percentuale di questi ultimi era fortemente aumentata. All'ascesa sociale si associava anche il cambio di alloggio: chi abitava in quartieri periferici ostentava il cambiamento del proprio status economico col trasferirsi in città. Tale minoranza ebrea colta si conquistò una qualche influenza nella vita culturale della capitale francese: uscivano giornali e riviste, tanto che si può parlare di una corrente culturale e politica nota sotto il nome di *franco-giudaismo*⁵. Tale corrente non fu concepita come una perdita di identità, né come un tentativo di assimilazione, bensì come una partecipazione attiva della comunità ebraica agli ideali di giustizia e libertà celebrati in Francia.

Parigi assorbe la minoranza ebrea e il suo accrescersi senza eccessiva difficoltà, e la stessa cosa si può dire, fino alla prima guerra, per altre capitali: a Vienna, Berlino, Varsavia, Budapest, seconda città dell'impero austro-ungarico, e, in particolare, a Praga, centro principale della cultura ebraica nei paesi dell'est, le comunità ebraiche giungono ad esprimersi liberamente e scienziati o letterati ebrei assurgono a posti di primo piano nei circoli culturali. Anche altre città in rapida crescita economica ospitano minoranze di tutte le razze: gli abitanti di Trieste passano dai 4000 dell'inizio del Settecento ai 144.000 di metà dell'Ottocento, e nel suo porto si affollano levantini di ogni provenienza, dai greci ai serbi, dai dalmati ai turchi, dai russi agli armeni. Tra questi, giungono anche gli ebrei, che a metà dell'Ottocento costituiscono più del 2% della popolazione.

Se nelle grandi città le minoranze ebraiche colte riescono a sopravvivere venendo in qualche modo a confondersi con altre minoranze presenti, tra le classi più basse e nelle campagne le cose rimangono difficili. Nella seconda metà dell'Ottocento in Europa centro-orientale i pogrom contro gli ebrei sono frequenti e nel 1894 l'antisemitismo esplose anche

in Francia in occasione dell'*affaire Dreyfus*⁶. Sorge pertanto l'idea nostalgica di un ritorno nella terra dei padri, la Palestina, nella speranza di ritrovare una completa libertà. Si tratta di un sogno: nella Palestina dell'epoca è rimasto ben poco di ebraico, la diaspora ha abbandonato quella terra da oltre 1500 anni, e vi si sono stanziate altre popolazioni; uno stato ebraico autonomo non esiste più da secoli, il territorio è passato sotto dominazioni diverse, da quella romana a quella bizantina, a quella araba, per finire a far parte dell'impero ottomano. Il miraggio della terra promessa inizia a configurarsi dapprima nelle classi colte: nascono così alcune associazioni nazionaliste che propugnano l'idea di una migrazione in Palestina. Nel 1882 ha luogo il primo insediamento consistente: alcuni coloni approdano in Palestina e fondano i primi *kibbutzim*⁷. Questa immigrazione viene detta *aliah*, in ebraico "salire (a Sion)". Nel 1896 un giovane ebreo viennese, commediografo e giornalista, Theodore Herzl, pubblica *Lo stato ebraico*, un'opera che propone la fondazione di una comunità ebraica indipendente. Nel 1897 si riuniscono a congresso in Svizzera i dirigenti delle comunità ed organizzazioni ebraiche più importanti e in quella occasione nasce l'*Organizzazione sionistica mondiale*: il suo programma è il ritorno in Palestina, secondo il concetto che qualsiasi ebreo ha diritto di tornare nella terra dei padri. Theodore Herzl ne è il presidente. Poco dopo, nel 1903, si forma in Austria il partito *Poalei Zion* (Lavoratori di Sion), il cui programma comprende sionismo e socialismo, e che sarà l'organismo precursore della grande organizzazione operaia, l'*Histadrut*.

L'idea, dapprima semplicemente teorica, viene ad assumere contorni concreti, e dal 1904 inizia un'emigrazione dalla Russia e dalla Polonia verso la Palestina, emigrazione che viene detta la "seconda *aliah*", e che dura, con ondate successive, fino al 1914. A questa "seconda *aliah*" partecipa anche colui che poi sarebbe diventato indiscusso capo dei movimenti sionisti e, successivamente, fondatore dello Stato d'Israele e primo capo del governo, David Ben Gurion.

2. Una lingua per gli ebrei

Il timore della perdita di identità degli ebrei che vivevano da generazioni a stretto contatto con altri popoli senza tuttavia mescolarsi con essi fu un problema fortemente sentito e a lungo dibattuto tra gli ebrei stessi, e uno dei segni maggiormente evidenti del desiderio di mantenere la propria identità fu l'attaccamento alla lingua. Infatti anche la peculiarità linguistica è stata un forte elemento di caratterizzazione per gli ebrei dell'Europa orientale. L'yiddish è stato spesso definito un dialetto del

tedesco. Il termine viene dal tedesco *jiddisch*⁸, che nel suo stadio più antico è una varietà del *Mittelhochdeutsch*, con elementi lessicali ebraici e neo-latini, scritta in caratteri ebraici. Con le ondate migratorie l'yiddish si diffuse dalle zone originarie della Germania alla Boemia, alla Polonia, alla Lituania, all'Ucraina, alla Russia. Traduzioni della Bibbia e di altre opere letterarie e religiose e quindi una produzione letteraria autonoma hanno costituito via via l'yiddish come una lingua staccata dal tedesco, e nel pieno Ottocento gli scritti di Mendele Sefarim (ca. 1837 - 1917), ebreo russo, hanno creato uno stile letterario giudeo-tedesco moderno⁹. Permaneva comunque anche la lingua ebraica classica scritta, quella dei testi sacri.

Tale lingua classica aveva dunque attraversato un sonno di 19 secoli. Il dotto Ben Yehuda¹⁰, linguista e giornalista, fu tra i primi a trasferirsi in Palestina nel 1881 e sostenne per primo la colonizzazione agricola; pianificò inoltre una nuova lingua ebraica, ricostruendola dalla lingua del Talmud. Infatti con il giungere di coloni di provenienza molto diversa si poneva il problema del capirsi: ogni gruppo parlava la lingua del paese che lo aveva ospitato per generazioni. All'yiddish degli ebrei di provenienza tedesca si aggiungeva il *judesmo* dei sefarditi, il russo degli ebrei russi e così via. Il problema della comprensione reciproca divenne subito prioritario e la lingua elaborata da Ben Yehuda recuperava le radici dell'ebraico biblico, aggiungendovi numerosi elementi pianificati basati sull'yiddish. Egli ricostituì dunque, dopo quasi duemila anni, un ebraico comune parlato, e ne propugnò con successo l'uso; furono pertanto istituite scuole per adulti in cui si insegnò tale lingua costruita a tavolino, ma innestata su un impianto linguistico precedente.

Un procedimento del tutto simile e contemporaneo all'iniziativa di Ben Yehuda ha portato alla creazione dell'esperanto, lingua destinata, all'inizio, ad un uso comune per gli ebrei, anch'essa costruita a tavolino, ma anch'essa basata su strutture linguistiche preesistenti nelle lingue europee e su un lessico abbondantemente comune alle lingue neolatine, germaniche e slave. Chi sente parlare oggi di esperanto probabilmente ne associa il nome all'idea di una lingua internazionale per l'uso di tutti i popoli, ma difficilmente ne conosce la genesi intima, che impegnò il suo ideatore per circa venti anni.

Per esaminare più in dettaglio il problema riprendiamo gli elementi su Markus Zamenhof¹¹, che scegliamo come emblematici di una comunità ebraica in una cittadina polacca, Bjalystok, sotto il dominio russo. Markus nella sua aspirazione ad una ascesa sociale aveva raggiunto, da autodidatta, una profonda erudizione nelle lingue, in particolare l'ebraico biblico, ed era diventato insegnante di tedesco e francese. A soli

vent'anni fondò una scuola ebraica privata; quindi ebbe un posto statale di insegnante di geografia e lingue, scrisse vari testi scolastici in russo sia di geografia che di tedesco, tutti raccomandati dal Ministero centrale russo, che ebbero un notevole successo editoriale. Quando si trasferì a Varsavia era uno dei soli tre ebrei con l'abilitazione all'insegnamento nelle scuole statali, e assunse il posto di professore di tedesco. Fu insignito di diplomi e onorificenze, tra cui l'Ordine di Anna di terzo grado. Nel 1875 pubblicò una raccolta di proverbi e modi di dire in russo, francese e tedesco. La struttura statale zarista si fidava di lui, tanto da affidargli anche un posto all'ufficio della censura delle pubblicazioni che uscivano in ebraico: il suo compito era di leggere gli articoli prima che venissero pubblicati sulle riviste e vietare la pubblicazione di quelli che venissero ritenuti inopportuni. L'aver lasciato passare un articolo che biasimava l'ubriachezza, vizio a cui invece erano dediti sia lo zar che il capo dell'ufficio censura, gli causò un'accusa di offesa allo zar e la perdita del posto. Riuscì tuttavia, pagando una forte somma sottobanco, a conservare il posto di insegnante al ginnasio, posto anch'esso minacciato da questa improvvisa caduta in disgrazia. Ebbe nove figli, e la lingua di famiglia fu sempre il russo, ancorché egli fosse fortemente legato alla cultura ebraica e all'yiddish, e ancorché la lingua dell'ambiente circostante fosse il polacco. La società ebraica cittadina era incline, in Russia, al modernismo. Markus Zamenhof si considerava un fedele cittadino dello stato russo e tale voleva essere considerato, riducendo la sua condizione di ebreo alla mera adesione alla religione giudaica. In un discorso¹² tenuto in russo all'inaugurazione della sinagoga di Bjalystok nel 1868 egli ringraziava lo zar Alessandro II "per le sue giuste leggi e i buoni ordinamenti" e invitava gli ebrei a proseguire lungo la via liberale: "Non separiamoci più noi dai nostri fratelli, i russi, in mezzo ai quali viviamo, ma rendiamoci partecipi, come loro, di tutti i diritti che il Paese ci offre, per il nostro bene e la nostra felicità."

Il suo figlio primogenito, Lazzaro, che sarà poi l'ideatore dell'esperanto, cresce in questo ambiente russofilo, e dichiarerà poi che "aveva amato con passione la lingua russa e l'intero stato russo" e che "un tempo aveva sognato di diventare un grande poeta russo"¹³. Studia medicina all'università di Varsavia e si specializza in oftalmologia alle università di Mosca e di Vienna. Praticherà da oculista in vari luoghi per poi stabilirsi nel quartiere ebraico di Varsavia, e oculisti saranno il suo primogenito Adamo¹⁴ e la di lui moglie Wanda¹⁵. Anche la secondogenita di Lazzaro, Sofia, studierà medicina e si specializzerà in pediatria¹⁶; l'ultima figlia, Lidja, si laureerà in legge¹⁷. Il nome con cui poi sarà conosciuto è tuttavia "Lazzaro Ludovico"; infatti era l'uso, nella Polonia di

quei tempi, aggiungere al nome ebraico un nome cristiano, in genere con la stessa iniziale. Il suo atto di nascita riporta solo “Lejzer” e riporta anche il nome di chi lo ha circonciso.

Sull’origine della sua prima idea di una lingua internazionale resta una sua lettera scritta in russo ad un esperantista russo, Nikolaj Borovko; essa, pur nel racconto di un episodio di piccola entità, riflette la situazione linguistica e sociale della piccola cittadina di Bjalystok:¹⁸

«l’idea alla cui realizzazione ho dedicato tutta la mia vita mi è venuta - è ridicolo dirlo - nella mia prima infanzia e da allora non mi ha mai più abbandonato; ho vissuto con lei e non posso nemmeno immaginare me senza di lei. [...]

Sono nato a Bjalystok, governatorato di Grodno. Questo mio luogo di nascita e dei miei anni infantili ha orientato tutti i miei scopi successivi. A Bjalystok la popolazione consiste di quattro elementi diversi: russi, polacchi, tedeschi ed ebrei; ognuno di questi elementi parla una lingua diversa e ha rapporti poco amichevoli con gli altri. In una tale città più che altrove uno spirito sensibile sente il tragico peso della diversità delle lingue e si convince ad ogni passo che questa diversità è l’unica causa, o almeno la principale, che divide la famiglia umana e la frammenta in parti tra loro nemiche. Mi hanno educato come un idealista; mi hanno insegnato che tutti gli uomini sono fratelli, e intanto, sulla strada e nei cortili tutto ad ogni passo mi fa sentire che non esistono gli uomini: esistono solo russi, polacchi, tedeschi, ebrei, ecc. Ciò ha sempre tormentato il mio animo di fanciullo, benché molti forse sorriderebbero di questo “dolore del mondo” in un fanciullo. Poiché allora mi pareva che gli “adulti” avessero una forza onnipotente, ripetevo a me stesso che, quando fossi stato grande, avrei assolutamente eliminato questa sciagura».

Tale lettera è diventata quasi un testo sacro per il movimento esperantista, in quanto pone l’accento sul lato ideale, anche se utopistico, che ha portato alla nascita dell’esperanto. Ben più nascosta invece rimase un’altra lettera scritta nel 1905 al francese Alfred Michaux, in preparazione del 1° congresso di esperanto a Boulogne-sur-Mer; in tale lettera lo Zamenhof esaltava la sua origine ebraica:

«[...]sono ebreo e tutti i miei ideali, la loro nascita, maturazione e ostinazione, tutta la storia delle mie continue battaglie interne ed esterne - tutto ciò è indissolubilmente legato a questo mio essere ebreo. Non nascondo mai il mio essere ebreo e tutti gli esperantisti lo sanno; e io con fierezza mi ascrivo a questo popolo così antico, che così tanto ha sofferto e combattuto, la cui intera missione storica consiste, secondo me, nell’unire le nazioni nella tendenza verso “un solo dio”, cioè una sola serie di ideali per tutta l’umanità. Ma oggi in un tempo di sciovinismi

nazionali e di un antisemitismo molto diffuso, fare del mio essere ebreo un tema per un discorso pubblico sarebbe inopportuno [...] e parlare in dettaglio della mia vita e della storia delle mie idee senza una ripetizione continua del mio essere ebreo sarebbe quasi impossibile.

Se non fossi un ebreo del ghetto l'idea di unire l'umanità o non mi sarebbe neanche venuta in mente, o comunque non mi avrebbe posseduto così ostinatamente durante tutta la mia vita. L'infelicità della divisione tra gli uomini nessuno la può sentire così forte quanto un ebreo del ghetto. La necessità di una lingua non nazionale e su un piede di parità tra gli uomini nessuno la può sentire così tanto quanto un ebreo, che è obbligato a pregare dio in una lingua morta da tanto tempo, che riceve la sua educazione e la sua istruzione nella lingua di un popolo che lo respinge, che ha compagni di sofferenza in tutto il mondo e non si può capire con loro. [...] il mio essere ebreo è stato il motivo principale per cui io fin dalla più tenera infanzia mi sono dedicato tutto ad una sola idea e a un solo sogno - al sogno dell'unione dell'umanità».

E in un'altra lettera al Michaux, sempre dello stesso anno, scrive:

“quando ero bambino ho amato molto molto appassionatamente la lingua russa e tutto lo stato russo; ma presto mi sono convinto che il mio amore veniva ripagato con l'odio, e che chiamano se stesse padrone di questa lingua e di questo stato persone che vedono in me soltanto uno straniero senza diritti (per quanto io e i miei avi e i miei antenati siamo nati e abbiamo lavorato in questo paese), e che tutti odiano, disprezzano e schiacciano i miei fratelli; ho visto che anche tutte le altre razze che abitano nella mia città tutte si odiano e si perseguitano [...] e io ho sofferto molto di tutto ciò, e ho cominciato a sognare quel tempo felice quando spariranno tutti gli odi tra le nazioni, quando esisterà una lingua e un paese che appartengano a pieno diritto a tutti coloro che ci abitano o che la usano, quando gli uomini si capiranno e si ameranno l'un l'altro”.

L'esperanto quindi nasce non per dare una lingua a tutti i popoli del mondo ma per dare una lingua unificante agli ebrei sparsi per il mondo. È da notare che poi il movimento esperantista ha messo in ombra questo scopo primitivo, di sapore fortemente nazionalistico, ed ha enfatizzato invece il cammino dell'esperanto come soluzione della Babele delle lingue. Ma Zamenhof anche successivamente, quando già l'esperanto aveva fatto i suoi proseliti e poteva quindi vivere senza la costante spinta del suo primo ideatore, si dedicò ad una soluzione del problema linguistico ebraico, scrivendo una grammatica di yiddish, con alcune traduzioni e poesie originali, e proponendo il passaggio all'ortografia latina¹⁹. Il suo scopo era, ancora una volta, tirare fuori gli ebrei dell'Europa orientale

dall'emarginazione in cui la lingua li collocava, lingua strutturata da una grammatica che nessuno aveva ancora scritto e che quindi veniva considerata con disprezzo un "gergo senza grammatica". Prima di pensare all'esperanto Zamenhof aveva pensato all'yiddish come lingua universale per gli ebrei, e soltanto dopo era giunto all'idea di una lingua che non fosse di nessuno. Anche Zamenhof aderì, quando era ancora studente a Mosca, all'idea degli "Amici di Sion" di un trasferimento del popolo ebraico in Palestina, e in questa migrazione gli ebrei russi avrebbero dovuto dare l'esempio. Tornato a Varsavia fondò con alcuni studenti ebrei la prima associazione sionista di Varsavia.

La prima versione della lingua internazionale che, dopo una successiva elaborazione di un decennio, sarebbe stata l'esperanto, si ha nel 1878, quando lo Zamenhof, in occasione del suo 19° compleanno riunisce alcuni suoi compagni di scuola, quasi tutti ebrei, attorno ad una torta e ad una prima poesia in questa lingua. La poesia definiva già le aspirazioni di quello che sarebbe stato poi l'ideale del movimento esperantista, e che, in parte, pur con tutti i dovuti "distinguo" e il naturale disincanto, è quello che ancora oggi attira ad interessarsi di una lingua internazionale:

*Malamikete de la nacjes
kadó, kadó, jam temp' está!
La tot' homoze in familje
Konunigare so debá!*

(L'inimicizia tra le nazioni
cada, cada, è ormai tempo!
Tutta l'umanità in una famiglia
Deve unirsi!)

Non è ancora presente il sionismo, che sarà invece assai vivo negli anni universitari; c'è piuttosto ancora l'ottimismo infantile dei sogni di Bjalystok. Dal punto di vista tecnico, si può notare che Zamenhof anche nelle versioni successive della lingua, fino alla versione definitiva, mise sempre come esempio una poesia, legando quindi la possibilità di vita di una lingua pianificata alla sua possibilità di esprimersi nell'arte letteraria.

Il primo manuale di esperanto viene autorizzato dalla censura nel 1887; il padre di Lazzaro, che come abbiamo visto era nell'ufficio censura per le pubblicazioni in yiddish e in ebraico, aveva convinto i suoi colleghi che quel sottile fascicolo fosse un opuscolo di poco conto e quindi non pericoloso; era in russo e l'autore si presentava con uno pseudonimo: "Doktoro Esperanto", cioè "il dottore che spera"²⁰. L'interesse per questa nuova lingua fu subito manifestato da una classe colta e desiderosa di

cambiamento dopo il blocco delle riforme attuato nel 1881 a seguito dell'assassinio dello zar Alessandro II, di cui furono incolpati gli ebrei, ancorché il colpevole, che non era ebreo, fosse stato trovato subito. I primi adepti dell'idea di lingua universale furono in larga parte appartenenti a minoranze, e molti furono gli ebrei, principalmente polacchi e russi. Il giornalista, avvocato e scrittore ebreo Leo Belmont²¹ predisse a Zamenhof, subito e con grande convinzione, una vittoria della sua idea di una lingua per tutti. La speranza era che l'uomo rinascesse moralmente in maniera pacifica, e questo portò un avvicinamento tra i primi esperantisti e i discepoli di Lev Tolstoj, che predicavano una resistenza non violenta contro l'iniquità, da realizzarsi con un religioso senso di responsabilità. Tolstoj favorisce una collaborazione tra la rivista *Esperantisto*, edita dai primi cultori di esperanto, e una rivista russa, *Posrednik*. Le due riviste si scambiano articoli, ma la collaborazione si ferma quasi subito, perché la pubblicazione nel 1895 di un articolo di Tolstoj, *Saggezza o fede?*, su *Esperantisto* viene considerata inopportuna dalla censura, che vieta la diffusione della rivista in Russia. Poiché proprio in quel paese c'è la grande maggioranza degli abbonati, le finanze crollano e la rivista chiude. Si ha quindi la prima persecuzione nei confronti del mondo esperantofono.

Il problema della lingua aveva assunto un aspetto cruciale nell'Europa centro-orientale, sia nell'impero austro-ungarico, dove se ne parlavano decine, sia nell'impero russo. Gli intellettuali ebrei lo avevano affrontato con tentativi originali; oltre alla creazione di una lingua pianificata come le realizzazioni di Ben Yehuda o di Zamenhof, ci fu una nuova, notevole attenzione per la lingua come tale: Herzl, ungherese, e Kraus viennese, avevano propugnato la necessità di mantenere la purezza della lingua, "Freud aveva fatto del linguaggio il protagonista della sua straordinaria costruzione concettuale"²², Wittgenstein proponeva la sua filosofia incentrata sul linguaggio.

Un richiamo a parte merita il problema dell'ebraismo e della lingua come vissuto da Kafka. Egli, pur essendo di lingua tedesca, cercava di ritrovare nell'yiddish una identità, in disaccordo col padre che invece vedeva nel passaggio al tedesco un elemento di ascesa sociale. "L'ebraismo serve a Kafka come strumento di autoflagellazione. [...] il concetto di angoscia trova in quello di ebraismo solo una forma di espressione e determinazione storica [...]. L'interpretazione razziale dell'angoscia può essere vera e fondata nella psicologia dell'uomo-Kafka ma essa è, pur sempre, una interpretazione restrittiva e impoverita; l'uomo-Kafka non è tutto in quella psicologia; l'opera kafkiana travalica da ogni parte l'orizzonte angusto dell'ebraismo; l'ebreo Kafka evade di continuo dal proprio ebraismo e non è molto lontano dal considerarlo un alibi per definire in

termini provvisori e storicamente accettabili un problema che lo inquieta e che egli non riesce ad inquadrare e a concretare in alcun modo obbiettivamente accettabile.”²³ Su di lui influirono la tradizione ebraica dell’Europa centrale e il teatro yiddish, e soprattutto la dottrina del chassidismo, movimento religioso popolare diffuso tra le comunità ebraiche della Polonia. Razionalismo occidentale e misticismo ebraico si fondono nelle sue opere, dove pure è descritto il quartiere ebraico di Praga, con le sue viuzze strette, oppure la rigidità, incomprensibile, della legge della Torah.

Come tantissimi ebrei, anche Zamenhof visse sempre con la paura che il suo ebraismo avrebbe potuto nuocere al diffondersi delle sue idee. Scrisse vari saggi e articoli sotto pseudonimo²⁴, perché non si collegasse i suoi concetti filosofici o religiosi all’idea di una lingua ausiliaria, che nel frattempo aveva preso piede in vari paesi. L’esperanto ha sempre dovuto affrontare contrarietà di vario genere, ma quelle fondamentali erano legate a due “peccati originali”: l’essere nata a tavolino e quindi non essere “naturale”²⁵, e l’essere stata creata da un ebreo. Alla prima contrarietà le comunità esperantofone risposero utilizzando la lingua e facendola evolvere al pari di ogni altra; la seconda permase a lungo, e, in luoghi diversi e sotto regimi diversi, non è totalmente spenta neppure adesso. L’esperanto per vari anni fu una lingua principalmente scritta: la prima grammatica in russo uscì nel 1887, seguirono manuali in altre lingue negli anni immediatamente successivi²⁶. Si crearono subito gruppi di adepti che utilizzavano la lingua anche nei colloqui, ma generalmente si trattava di persone di uguale lingua materna, per cui la verifica di una uguaglianza della pronuncia e di una vera fruibilità della lingua anche a livello parlato era ancora molto limitata. Dopo un periodo sperimentale la lingua si stabilizzò nel 1894 con un referendum tra gli utenti operato tramite una rivista di larga diffusione, e libri e riviste uscirono successivamente nella versione oramai definitiva.

La prima grande assise che verificò l’effettiva fruibilità anche della lingua parlata, con variazioni di pronuncia assolutamente accettabili e non superiori a quanto si verifica normalmente nelle lingue etniche, ebbe luogo nel 1905 a Boulogne-sur-Mer, una cittadina francese sulla Manica. Parteciparono più di mille persone da 22 paesi, appartenenti ai più diversi sistemi filosofici e religiosi²⁷, e l’ebreo Zamenhof ebbe numerosi incontri ufficiali ed onorificenze. Il suo discorso inaugurale era stato accuratamente soppesato in precedenza dal comitato organizzatore, timoroso che una qualche allusione potesse provocare delle reazioni negative. La parte finale consisteva in una poesia di tipo religioso ad un “mistero potente e senza corpo, forza che governa il mondo”, ma l’ultima strofa non fu

letta²⁸: vi si diceva che i cristiani, gli ebrei e i maomettani erano tutti figli di Dio. In un paese dove ancora erano vivi i sentimenti contrastanti provocati dall'*affaire Dreyfus* una netta dichiarazione di uguaglianza tra le religioni e di adesione ad una divinità superiore poteva risultare sgradita.

Mentre l'esperanto si andava liberando dal suo scopo iniziale, cioè di essere il mezzo di comunicazione tra gli ebrei, ed aveva acquisito una diffusione anche tra altre etnie²⁹, Zamenhof non cessava di pensare al problema ebraico. Abbiamo visto che nel 1881, al suo ritorno a Varsavia dopo la specializzazione in oftalmologia a Mosca, è fortemente legato al movimento sionista, ma se ne stacca presto e non partecipa al congresso del 1897 che spinge all'emigrazione in Palestina. Resta in silenzio per parecchi anni, finché nel 1901 pubblica a Varsavia un libretto in russo con il titolo: *Hillelismo, un progetto per la soluzione del problema ebraico*; ancora una volta si cela sotto uno pseudonimo, *Homo sum*. L'incipit è sintomatico:³⁰

“Lettori ebrei! Nel nome del futuro di una folla di dieci milioni di nostri fratelli, scacciati e disprezzati dappertutto, che soffrono già da così tanti secoli e che sembrano condannati ancora ad ulteriori sofferenze senza che si possa prevedere una fine, ci permettiamo di rivolgerci a voi con una proposta per la quale chiediamo la vostra attenzione.

Ma vi facciamo notare che udrete da noi parole nuove, alle quali il vostro orecchio ancora non è abituato. [...] I sionisti al primo minuto, forse, chiuderanno le orecchie alle nostre parole, ritenendo che non siamo ancora abbastanza maturati nel patriottismo ebraico per comprendere l'intero significato del sionismo; pertanto dobbiamo sottolineare che noi stessi eravamo una volta tra i sionisti più accesi, e lo eravamo già al tempo in cui la maggioranza dei sionisti di adesso erano ancora fuori del movimento; e abbiamo rinunciato a quest'idea non per troppo poco amore, ma solo per incontestabili prove della ragione che ci hanno definitivamente convinti che il sionismo è soltanto un frutto attraente di una non sufficiente comprensione dell'essenza del problema ebraico [...]”.

Zamenhof rifiuta il concetto di “popolo ebraico” e accetta dell'ebraismo solo il concetto di “gruppo religioso”: gruppi che per due-mila anni non hanno avuto né una storia né una lingua né un territorio comune non possono costituire un popolo:

“Chi siamo noi dunque? Noi - almeno nelle condizioni attuali - non siamo né russi, né polacchi, né tedeschi, ma allo stesso tempo... non siamo neanche un popolo ebreo. Siamo posteri degli ebrei (e già anche questo non è fuori di ogni dubbio), ma non siamo un popolo ebreo, perché questo popolo ora non c'è, come non c'è un popolo protestante”.

All'ebraismo di stretta osservanza Zamenhof contrappone la dottri-

na di Hillel, dottore ebreo del tempo di Gesù e capo del Sinedrio, che propugnò una interpretazione non rigorosa della Legge ebraica ed attribuì grande importanza all'amore del prossimo. L'opuscolo citato ne propone dei principi:

“Sentiamo e percepiamo l'esistenza della più alta Forza, che governa il mondo, e questa forza la chiamiamo Dio.

Dio ha messo le sue leggi nel cuore di ogni uomo sotto forma di coscienza; perciò obbedisci sempre alla voce della tua coscienza, perché questa è la voce di Dio che mai tace.

L'essenza di tutte le leggi dateci da Dio si esprime con la formula: ama il prossimo e agisci con gli altri come vorresti che essi agissero con te”.

Chi si riconosce in questi principi è un “hillelista”. Zamenhof quindi propone non più una comunanza di ebrei, bensì una comunità di “hillelisti”, con una religione più larga e non più chiusa dalla rigidità della religione ebraica; poi prende in considerazione la possibilità di una lingua comune, che egli riconosce nell'esperanto già largamente sperimentato e funzionante; e ancora, per ricreare un popolo, propone la scelta di un territorio dove concentrarsi³¹. E conclude:

“[...] l'azione dei sionisti di per sé deve essere considerata senza dubbio dannosa. Ma per fortuna le cose stanno in altro modo, e l'azione dei sionisti porterà all'ebraismo un vantaggio considerevole: la fantasia più astrusa che c'è nel sionismo scoppierà rapidamente come una bolla di sapone; ma il risveglio di una coscienza di popolo (o più precisamente di gruppo) e la tendenza alla propria salvezza stimolati dal sionismo resteranno e daranno buoni frutti. Il sionismo stesso, anche se una volta è stato nelle mani degli intellettuali, prima o dopo distruggerà Sion e salverà l'ebraismo”.

Altri scritti sullo hillelismo Zamenhof li pubblicherà negli anni successivi, quasi sempre in russo e in esperanto, che egli considera la lingua degli hillelisti; un fascicolo con i dogmi della nuova religione, riveduti, appare anonimo³² a Pietroburgo nel 1906. Parallelamente si sviluppa il concetto politico-sociale di “esperantismo” con le varie dichiarazioni e prese di posizione nei congressi generali degli esperantisti, che si svolgono ogni anno, e nei quali Zamenhof tiene, fino al 1912, il discorso inaugurale. Lo hillelismo e l'esperantismo non sono due filosofie identiche, anche se simili: lo spirito di tolleranza e di rispetto permea entrambe, ma la prima pone l'accento su una religiosità generale che comporta anche la preferenza per l'uso di una lingua non etnica su un piede di parità per tutti; l'esperantismo invece privilegia l'aspetto della parità linguistica,

senza toccare minimamente concetti religiosi. Vari fautori dell'esperantismo prenderanno posizioni fortemente contrarie allo hillelismo.

Un ultimo accenno al sionismo Zamenhof lo fa nel 1914, quando risponde negativamente all'invito di partecipare alla fondazione della Lega Ebraica: “sono un membro dell'umanità³³ e non mi posso legare a scopi e ideali di una particolare razza o religione. Sono profondamente convinto che tutti i nazionalismi sono per l'umanità soltanto la peggiore sciagura e che lo scopo di tutti gli uomini dovrebbe essere la creazione di un'umanità in armonia.”

3. La Grande Guerra

All'annunciarsi della Grande Guerra vi fu una profonda divisione nelle comunità ebraiche. C'era chi vedeva una guerra santa che avrebbe finalmente liberato gli *Ostjuden* dall'antisemitismo zarista, altri invece guardavano perplessi all'ipotesi che ebrei avrebbero combattuto contro altri ebrei inquadrati in eserciti su fronti opposti. In caso di guerra, come sempre nelle situazioni di emergenza, in cui il protagonista è la nazione, le minoranze vengono quanto meno guardate con sospetto: la loro lealtà non viene considerata scontata, ed effettivamente non sempre lo è.

Il movimento esperantista, che già si era organizzato con congressi annuali a partire dal 1905 e con una associazione (Universala Esperanto-Asocio, UEA) fondata da due studenti svizzeri nel 1908, fu anch'esso posto davanti al problema se operare in stretto contatto con il movimento pacifista. Nel 1905 il già citato congresso a Boulogne-sur-Mer aveva trattato, in una risoluzione congressuale, la definizione di “esperantista” come “persona impegnata a diffondere in tutto il mondo l'uso di una lingua neutrale³⁴”. Una proposta di Leo Belmont, favorevole ad una definizione che menzionasse esplicitamente anche i servigi che l'esperanto può offrire alla pace, fu invece respinta. D'altra parte all'avvicinarsi della guerra francesi, tedeschi e italiani diffondevano volantini in esperanto in appoggio ai punti di vista dei rispettivi governi.

I concetti che Zamenhof espresse nel suo *Appello ai diplomatici*, pubblicato in inglese e in esperanto³⁵ alla fine del 1915, erano quelli sui quali la classe culturale europea andava da tempo attestandosi. Se Masaryk³⁶ vedeva come protagonisti della “Nuova Europa” non gli stati, concetto antico ed antiquato, ma le nazioni, Zamenhof non si interessava di confini statali, bensì del modo con cui si potesse garantire ad ogni cittadino un senso di appartenenza al proprio stato su un piede di parità con gli altri cittadini, indipendentemente da quale etnia potesse essere in mag-

gioranza in quello stato. La sintesi in quattro punti con cui termina l'appello si distanzia dai quattordici punti di Wilson del 1918 e dalle proposte di Masaryk perché fissa dei paletti morali, non politici:

Ogni paese deve appartenere moralmente e materialmente a tutti i suoi abitanti naturali e naturalizzati, qualsiasi sia la loro lingua, religione o supposta provenienza [...].

Ogni cittadino ha il pieno diritto di usare la lingua o il dialetto che vuole e professare la religione che vuole. Solo nelle istituzioni pubbliche, non destinate specificamente ad una etnia si deve usare quella lingua che per accordo tra i cittadini è accettata come lingua del paese. [...] Ma la lingua del paese [...] deve essere vista non come un tributo umiliante dovuto da popoli dominati a un popolo dominante, ma come un cedimento spontaneo per comodità della minoranza alla maggioranza.

Per tutte le ingiustizie [...] il governo [...] risponderà al Tribunale Europeo Permanente[...].

Ogni stato o provincia deve avere non il nome di un popolo, ma soltanto un nome neutrale-geografico [...]

Zamenhof quindi continua a ritenere la lingua come il principale strumento con cui un popolo opprime altri popoli; non cita mai oppressioni economiche, e in altro punto dell'appello vagheggia gli Stati Uniti d'Europa, pur riconoscendo che la realizzazione è ancora prematura. Non gli interessa la struttura statale, quanto il modo di comportarsi di tale struttura nei confronti dei singoli sudditi.

Zamenhof non vedrà la fine del conflitto: muore a Varsavia il 14 aprile 1917. Il giorno dopo una grande folla accompagna la salma al cimitero ebraico. Nel 1959, in occasione del centenario della nascita, il Comitato Esecutivo dell'UNESCO dichiara Zamenhof "una delle grandi personalità dell'Umanità" e ne incoraggia le celebrazioni.

Nell'immane carneficina della guerra si ritrovarono ebrei a combattere su fronti opposti, e la stessa cosa capitò agli esperantisti: entrambi i gruppi furono generalmente soldati leali degli eserciti in cui erano inquadrati. L'impero ottomano³⁷ guardò con estrema ostilità gli ebrei stanziatisi in Palestina, e il governatore turco della Siria e della Palestina, Gamal Pascià, ordinò l'espulsione di tutti gli ebrei di origine straniera. Ben Gurion, all'epoca studente dell'università di Istanbul, esortò allora tutti gli ebrei a prendere la cittadinanza ottomana, in vista di un'azione bellica contro la Russia, considerata come il regno in cui gli ebrei subivano i soprusi peggiori. Espulso dall'impero ottomano, cambiò la sua politica e andò negli USA dove predicò invece l'idea di una forza militare

ebraica per la liberazione della Palestina dai Turchi. Si formò così una Legione Ebraica che fu unita all'esercito britannico (gli USA non erano ancora in guerra con gli Imperi Centrali); sotto il comando del generale Allenby, nominato in seguito baronetto, fu conquistata Gerusalemme e forze armate ebraiche ritornarono in Palestina dopo quasi 1800 anni dalla seconda guerra giudaica combattuta contro i Romani. La dichiarazione di Lord Balfour nel novembre del 1917, che mostrava il favore della Gran Bretagna ad un insediamento stabile di un focolare ebraico in Palestina, dava un sostegno concreto alle aspirazioni sioniste.

4. Le prime difficoltà

Fin dall'inizio, data la speranza di un sostegno da parte dei governi, il movimento esperantista evitò accuratamente qualsiasi passo che potesse dare sospetto alla autorità. Tuttavia anche la ripetuta affermazione che l'esperanto è semplicemente un mezzo tecnico non riusciva ad eliminare l'associazione tra la lingua e l'ideale di comprensione tra i popoli che una lingua comune avrebbe aiutato, aggirando il controllo di regimi conservatori o nazionalisti. Come abbiamo visto, il primo divieto avuto in Russia era rivolto non contro la lingua, ma contro le idee che quella lingua poteva veicolare.

In Germania³⁸ già nel 1905 un giornale chiamò l'esperanto "lingua internazionale degli anarchici"; il *Berliner Beamten-Zeitschrift* nel 1911 lo definì "strumento di annientamento della lingua tedesca"; un'altra rivista esortò alla "lotta contro l'esperantismo, contro quel bubbone di esaltato internazionalismo". La Germania in particolare, nel periodo precedente la Grande Guerra, aveva timore che l'esperanto avrebbe fatto diminuire l'importanza del tedesco come lingua di uso internazionale³⁹. Era dunque lo sfondo ideologico a spaventare molti, e si prese a distinguere tra l'opera di Zamenhof, che dal punto di vista tecnico appariva molto ben riuscita, e invece gli scopi degli esperantisti, che andavano nettamente contrastati. L'Unione dei Lavoratori Tedeschi valutava l'esperanto come un danno per il commercio tedesco.

L'antisemitismo era comunque latente, e non avrebbe tardato a venir fuori. Nel 1913 la rivista pangermanica *Staatsbürger Zeitung* scrisse che l'esperanto, in quanto opera di un ebreo, non era adatto per tedeschi cristiani, e lo definì "quell'ebraica lingua mondiale".

In Russia le cose non andavano meglio. Se è vero che la censura permise l'uscita della rivista *La Onda de Esperanto* (L'Onda dell'Esperanto) dal 1909 al 1917, e che nel periodo rivoluzionario ci fu

possibilità di propagandare la lingua e crebbe il numero degli iscritti ai gruppi esperantisti, rimane anche vero che gli adepti della lingua internazionale furono sempre guardati con sospetto. La cronaca del tempo riferisce del delegato dell'UEA a Kronštadt arrestato solo perché propagandava l'esperanto; nel 1911 la Lega Esperantista Russa dovette sciogliersi perché il suo presidente, il capitano Postnikov, fu accusato di spionaggio. Gli archivi registrano anche una lunga serie di piccole persecuzioni (divieto di tenere un convegno, divieto di pubblicare un libro, rimozioni di scritte in esperanto, diniego di affitto di un locale, ecc.), tutte motivate dal rischio di una non controllata circolazione di idee. Nel 1913 nel Caucaso un documento ufficiale dichiara che l'esperanto, “manifestatosi negli ambienti socialisti di tutti i paesi [...] potrebbe essere lo strumento per diffondere idee dannose tra i residenti.”

Anche al di fuori dei paesi dell'Europa Centro-orientale l'esperanto incontrò delle difficoltà, peraltro parallelamente a successi. In Cina un sindaco disse “L'esperanto causerà una rivoluzione”, e il presidente del gruppo esperantista locale fu assassinato; un altro dirigente a Mukden, accusato di adorare Tolstoj e l'esperanto, dovette fuggire per salvarsi; gli anarchici cinesi a Parigi fecero propaganda per l'esperanto, e pertanto gli esperantisti in Cina furono sospettati di attività contro lo stato. Nel 1916 in Francia fu vietata l'entrata della rivista *Esperanto* perché la censura militare attribuiva alla rivista “un'influenza sfavorevole sui combattenti al fronte”.

5. Tra le due guerre

La guerra 1914-18 apportò lutti enormi e distrusse il tessuto sociale in molte zone d'Europa; anche le file degli esperantisti si assottigliarono. Dal canto suo l'UEA come struttura non fu travolta dalla guerra; avendo la sede in Svizzera, paese neutrale, fece pubblicare tramite la sua rete di delegati, in centinaia di quotidiani in tutto il mondo, la propria offerta di fungere da intermediario per ricevere e spedire lettere, pacchi e medicinali tra persone che la guerra aveva diviso. Il lavoro si estese anche alla ricerca di persone, al rimpatrio di prigionieri, all'assistenza a civili in campi di internamento. È da notare che la Croce Rossa si interessava soltanto di assistenza ai militari, lasciando tutta la gestione dei servizi ai civili all'UEA. Ogni giorno arrivavano alla sede di Ginevra centinaia di richieste, plichi da inviare, informazioni da classificare: a questo lavoro fece fronte un piccolo drappello di volontari, in corrispondenza con i delegati dell'UEA in tutto il mondo. Il numero di servizi così effettuati fu

enorme, raggiungendo i 100.000 in un solo anno, e il lavoro poté essere organizzato gratuitamente per puro spirito di servizio e solidarietà degli esperantisti.⁴⁰

Il desiderio di pace e di comunicazione su un piede di parità crebbe con i primi anni del dopoguerra: popoli da secoli soggetti anche linguisticamente trovarono improvvisamente una libertà linguistica a cui non erano abituati. L'interesse per l'esperanto crebbe, e di pari passo crebbe anche il sospetto nei confronti dell'ideologia di pace e di internazionalismo che gli adepti associavano alla lingua.

Un forte interessamento per l'esperanto lo dimostrò nei primi anni Venti la Società delle Nazioni, dove delegati di vari paesi proposero risoluzioni favorevoli all'insegnamento dell'esperanto nelle scuole. Tutte si scontrarono con l'opposizione francese, che già vedeva indebolirsi la sua potenza linguistica in campo internazionale a favore dell'inglese; lo stesso Henry Bergson ebbe a dichiararsi favorevole dal punto di vista personale, ma in obbligo di dover difendere il punto di vista negativo imposto dal governo.

La Società delle Nazioni andò progressivamente perdendo prestigio per non aver saputo risolvere vari problemi lasciati irrisolti dai trattati di pace. Ma il comportamento dei delegati nei confronti dell'esperanto può essere preso a sintomo dell'insuccesso generale: la Commissione per la Cooperazione Intellettuale si trovò impotente quando uno stato come la Francia si batté per ostacolare qualsiasi perdita di prestigio della sua lingua. La Società delle Nazioni non ebbe la capacità di trasformarsi in foro internazionale dove non soltanto si facevano ampi dibattiti, ma dove si prendevano decisioni per le quali uno stato avrebbe dovuto rinunciare a qualche suo privilegio. Gli esperantisti a loro volta non vedevano quanto di rivoluzionario ci fosse nel richiedere che ogni bambino imparasse due lingue, la propria e quella internazionale per poter comunicare in maniera autonoma con il resto del mondo. Ma proprio questo desiderio di comunicare su un piede di parità, ovviamente connotato ad una lingua nata per essere internazionale, causò i guai peggiori.

Nel 1921 nacque, accanto all'UEA, la Società Mondiale Anazionale (*Sennacieca Asocio Tutmonda*, SAT) che esplicitamente aveva tra i suoi scopi la diffusione tramite l'esperanto della lotta di classe. Essa non era quindi una associazione per la diffusione della lingua internazionale, e infatti la parola *Esperanto* non compare nel nome; a differenza della neutrale UEA, era una società con un ben chiaro scopo ideologico: realizzare l'unione mondiale proletaria. Nacquero anche varie società nazionali che facevano proseliti tra gli operai, e si configurò una fetta della comunità esperantofona che utilizzava l'esperanto come mezzo poli-

tico. Ciò mise in sospetto varie polizie; in Sassonia fu istituito un ufficio per seguire e controllare l'attività dell'Associazione Esperantista Operaia Tedesca. In Bulgaria, Romania, Ungheria, Italia, Lituania, Lettonia e Polonia furono vietate le pubblicazioni della SAT. Se un gruppo esperantista aveva un certo numero di iscritti operai, la polizia si insospettiva: in alcuni distretti della Jugoslavia fu vietata l'apertura di corsi di lingua internazionale; in Ungheria nel 1923 venne impedita la costituzione di gruppi con il pretesto che il livello culturale del popolo era così basso che era meglio imparare bene l'ungherese, e che inoltre c'era il rischio che le ore di insegnamento dell'esperanto fossero dedicate ad accrescere la tensione contro lo stato. Ancora, fu rifiutato l'uso di un'aula scolastica "perché gli esperantisti sono comunisti". Del pari "comunista" fu bollato l'esperanto dal Ministero degli Interni bulgaro.

Il tedesco Karl Vossler scriveva:⁴¹

"Nella grammatica e nel vocabolario dell'esperanto, negli ultimi tempi hanno preso dimora il bolscevismo internazionale, il socialismo e il comunismo, con l'intento [...] di fare propaganda politica per quelle ideologie.

...una lingua [...] che necessita, per vivere, di una comunicazione internazionale, deve senz'altro apparire come conforme alle finalità del comunismo e come simpatizzante e apparentata, dal punto di vista linguistico, al credo, all'azione, alle idealità e alla diffusione di quell'ideologia".

Il doppio aspetto dell'esperanto come lingua tendente all'internazionalismo, e il conseguente movimento "neutrale", e invece l'esperanto come mezzo proletario per giungere ai fini politici e sociali di sinistra ha causato che l'esperanto abbia subito persecuzioni anche in situazioni in cui non c'era nessun pericolo rivoluzionario. In Bulgaria furono sciolte tutte le associazioni di studenti esperantisti e fu vietata la distribuzione di riviste in esperanto perché chi studia questa lingua "comincerà ad apprezzare l'internazionalismo e disprezzare la lingua e la cultura nazionali; infine sul movimento esperantista grava il sospetto che possa nascondere nel suo interno bolscevichi e anarchici." A Zagabria non viene riconosciuto un gruppo esperantista fondato anni prima perché "esiste comprovato pericolo che il gruppo possa svolgere attività a danno degli interessi nazionali".

6. "Lingua di ebrei e comunisti"

Il crollo delle ambizioni imperialistiche e la costituzione della Repubblica di Weimar avevano creato un forte interesse per l'esperanto in

Germania; il 13° congresso si svolse nel 1923 a Norimberga sfiorando le 5000 presenze; case editrici importanti pubblicarono con buone tirature testi in esperanto, e nel 1926 un censimento indicava che oltre 30.000 tedeschi si definivano esperantisti, e di questi oltre 8000 erano organizzati in associazioni. L'Associazione Esperantista Tedesca (*Germana Esperanto-Asocio*, GEA) raccoglieva i "neutrali", mentre una struttura più numerosa, l'Associazione Esperantista Operaia Tedesca (*Germana Laborista Esperanto-Asocio*, GLEA) era orientata al proselitismo tra le classi subalterne, tenendo corsi di lingua con migliaia di partecipanti.

D'altro canto l'Unione Generale Linguistica Tedesca (*Allgemeiner Deutscher Sprachverein*), convinta paladina della lingua tedesca, era fortemente ostile all'esperanto, sia perché rimproverava la sua nascita artificiale, sia perché in esso vedeva un ostacolo alla posizione internazionale del tedesco. Inoltre nella *Sprachverein* vi erano anche membri che, per la loro ideologia, non ammettevano la comunicazione tra i popoli e contrastavano qualsiasi tendenza all'internazionalismo. In un libro di linguistica ampiamente diffuso l'eventuale successo dell'esperanto veniva visto solo nel caso si venisse a realizzare una cultura mondiale, il che sarebbe avvenuto soltanto nel caso in cui venissero soddisfatte e realizzate in ogni parte del mondo quelle pretese del socialismo internazionale o del comunismo, tendenti direttamente ad un livellamento privo di spiritualità.

A questo sciovinismo linguistico si aggiunse presto un nuovo nemico: il nazionalsocialismo. Questo movimento motivava la sua opposizione di principio con l'origine ebraica dell'esperanto. Il movimento esperantista venne dall'estrema destra dichiarato come un'estrazione di ebrei o dei loro servitori⁴². Nel Partito Nazionalista Popolare Tedesco emerse l'opinione che l'esperanto fosse "un raffazzonamento di un ebreo, di un appartenente ad una razza nota per la sua incapacità di essere creativa e per il suo odio verso la cultura tedesca".

Hitler nel *Mein Kampf* (1925) scrive: "Fintanto che l'ebreo non sia diventato padrone degli altri popoli, volente o nolente deve parlare la loro lingua, ma non appena questi dovessero divenire suoi servi, dovrebbero tutti imparare una sola lingua universale (per esempio l'esperanto!) in modo che anche con questo mezzo l'ebreo possa dominarli più facilmente." Un suo epigono nel 1926 rincarò la dose: "Questa lingua bastarda, che non trova radici nella vita di un popolo, [...] è effettivamente sul punto di conquistare nel mondo quella posizione che intende assegnarle il piano sionista ed è quella che aiuterà ad annientare il patriottismo nei futuri operai, schiavi di Sion!"⁴³

Il partito nazionalsocialista andò al potere nel 1933, e subito vi furono contraccolpi. La GLEA e altre associazioni di lavoratori esperanti-

sti formatesi nel frattempo furono chiuse e i loro membri arrestati; in altri casi il sospetto di essere comunisti era avvalorato dall'essere esperantisti. L'associazione neutrale, la GEA, dovette "allinearsi"⁴⁴ all'orientamento governativo: si impegnò a non accogliere persone che rivelassero un comportamento antistatale ed escluse dai posti direttivi "non ariani, marxisti e comunisti". Il congresso di esperanto in programma per l'estate del 1933 a Colonia ed invitato ufficialmente dal borgomastro Konrad Adenauer⁴⁵ ebbe forti difficoltà quando questi fu rimosso dai nazisti, e il comitato organizzatore dovette fortemente impegnarsi a che il congresso potesse svolgersi con la libera partecipazione di ebrei ed operai. Nel processo di "allineamento" la GEA pubblicò in esperanto un discorso di Hitler, mentre l'Unione Esperantista degli Insegnanti della Sassonia diffuse in 10.000 copie un bollettino di contenuto antisemita.

Alla liquidazione delle strutture esperantiste operaie seguì quella del movimento "neutrale", nonostante l'allineamento. Un decreto del 17 maggio 1935 del Ministero per la Scienza, l'Educazione e la Cultura Popolare recita: "La cura per le lingue mondiali ausiliarie e artificiali, come l'esperanto, non trova spazio nello stato nazionalsocialista." Nel 1935 Heinrich Heydrich, sostituto di Himmler, segnalava che "tra le 36 persone arrestate per tradimento contro lo Stato si trovavano non meno di 29 esperantisti" e caldeggiava lo scioglimento forzato delle associazioni esperantiste. Goebbels, nel timore che un simile atto avrebbe danneggiato l'immagine della Germania all'estero, propose di fare pressioni perché le associazioni si sciogliessero spontaneamente. Nel 1935 la campagna contro l'esperanto, "alleato degli ebrei di tutto il mondo", si andò intensificando, e nel luglio del 1936 anche la GEA fu costretta a sciogliersi: un decreto di Himmler vietò qualsiasi attività in Germania di associazioni internazionali come l'UEA o la SAT, e quindi anche l'arrivo di riviste dall'estero diventò problematico; inoltre il decreto imponeva alle associazioni esperantiste nazionali di autosciogliersi entro il 15 luglio, se volevano evitare la chiusura obbligatoria. Il direttore del settimanale "Araldo dell'Esperanto" (*Heroldo de Esperanto*) che si pubblicava a Colonia, e che pure si era allineato presentando all'estero il punto di vista politico della nuova Germania, fu convocato dalla Gestapo per sentirsi dire che la sua opera era "non desiderata", e dovette riparare in Olanda⁴⁶. Non era per il momento vietato l'uso privato dell'esperanto nella corrispondenza, purché non tendesse all'organizzazione di una "rete internazionale".

Il decreto di Himmler del 1936 non vietò esplicitamente l'uso dell'esperanto, ma l'effetto concreto fu uguale: alcuni che ricevevano riviste dall'estero furono diffidati dalla polizia, altri vennero minacciati. Altri riuscirono a mantenere i loro contatti segretamente. Tuttavia un

appunto delle SS del 1939 riporta: “la diffusione dell’esperanto in Germania è vietata”; un rapporto dell’ufficio di Heydrich dell’8 giugno 1940 recita: “Considerare l’esperanto soltanto come una lingua ausiliaria per la comunicazione internazionale è sbagliato. La lingua artificiale esperanto fa parte dell’esperantismo, dell’arma degli ebrei.” Heydrich in persona, interrogato da un giornalista svizzero, Hans Unger, che gli diceva come la persecuzione dell’esperanto fosse un’offesa alla coscienza dell’umanità, rispose: “La coscienza dell’umanità è un’invenzione ebraica e non ci riguarda.” Allo stesso giornalista Rudolf Hess fece conoscere un piano di una lingua tedesca semplificata da introdurre in una federazione di tutti gli Stati d’Europa sotto l’egemonia tedesca. Hitler nel 1942 dichiarò che ai residenti non tedeschi delle zone occupate dovesse essere impedito l’accesso ai gradi alti dell’istruzione, ed espresse la speranza di riuscire a vedere in Boemia e Moravia “entro 20 anni la lingua ceca ridotta all’importanza di un dialetto.”

L’interesse e il sospetto per la lingua internazionale si verificò anche in altri paesi, in relazione alla loro maggiore o minore adesione al modello nazista. In Austria la Lega Esperantista Operaia Austriaca, di orientamento socialdemocratico e di cui era animatore Franz Jonas⁴⁷, era molto più numerosa dell’Associazione Esperantista Austriaca, non orientata politicamente. Essa però fu vietata dal regime di Dolfuss dopo la fallita rivolta degli operai nel 1934. Le altre associazioni esperantiste furono liquidate per decreto o dovettero autosciogliersi subito dopo l’*Anschluss* del 12 marzo 1938. Continuarono incontri privati, ma alcuni vennero visitati dalla Gestapo ed i partecipanti arrestati per il solo fatto che parlavano in esperanto. Uno di questi, Gustav Weber, fu mandato ai lavori forzati a Mauthausen, dove diede segni di inizio di alienazione mentale e fu ucciso da un guardiano poco prima della liberazione. Il pacifista cattolico Max Metzger fu condannato a morte per disfattismo e decapitato a Berlino nel 1944.

In Cecoslovacchia operava una Lega Esperantista Germanica, che fu sciolta nel dicembre 1938 due mesi dopo l’annessione dei Sudeti al Reich; così pure si sciolse spontaneamente nel febbraio 1939 la società esperantista tedesca in Praga. Quando il 14 marzo 1939 ci fu l’annientamento dello stato cecoslovacco e la creazione del Protettorato di Boemia e Moravia nacque l’Associazione Esperantista Ceca, che però dovette autosciogliersi nel novembre 1940 secondo l’ordine ricevuto dalla Gestapo.

Anche in Belgio e in Olanda con l’arrivo dei tedeschi fu impedita l’attività delle organizzazioni esperantiste, ma non vi furono persecuzioni specifiche; in Norvegia e Danimarca, anche sotto l’occupazione tedesca,

non vi furono controlli, e poterono uscire alcune pubblicazioni in esperanto di chiaro tenore antinazista.

In Polonia il governo non assunse posizioni contrarie all'esperanto, anche perché la famiglia Zamenhof era stimata a Varsavia. Tuttavia nel 1934 un sondaggio presso gli alunni del ginnasio di Bydgoszcz mostrò che l'antisemitismo era ben presente tra i giovani: sull'esperanto venne scritto che era un gergo ebreo, che serviva ad una propaganda antireligiosa, che era una trovata sionista per una più agevole diffusione del comunismo, della massoneria o di altre disgrazie. Nel 1937 si svolse a Varsavia il congresso di esperanto cinquant'anni dopo l'uscita della prima grammatica della lingua, e la stampa di estrema destra si mostrò ferocemente ostile.

In Ungheria, come in altri paesi, vi furono una associazione esperantista neutrale e una operaia, alla quale partecipavano vari giovani che poi sarebbero stati attivisti del partito comunista. Quest'ultima fu sciolta nel 1934; l'altra riuscì in qualche modo a sopravvivere, adeguandosi alle direttive del governo e salvando alcuni soci ebrei. Tuttavia con la presa del potere del fascismo, nell'ottobre 1944 molti esperantisti furono uccisi.

In Bulgaria l'associazione esperantista aveva vari esponenti comunisti e fu sciolta nel 1934; gli aderenti si dettero alla clandestinità e riuscirono a far vivere il movimento. Furono successivamente pubblicate liste di esperantisti bulgari, complessivamente 227, che caddero da partigiani o morirono in carcere o durante la guerra civile spagnola.

In Spagna il movimento esperantista non fu osteggiato ufficialmente anche se fu guardato con sospetto perché fu un veicolo di contatti con l'estero del nazionalismo e separatismo catalano. Tuttavia molti esperantisti presero parte alla guerra civile nelle file repubblicane, formando uno speciale reparto all'interno delle Brigate Internazionali. Con la vittoria di Franco cessò ogni attività e il movimento poté ricostituirsi soltanto nel 1948. Rimasero alcune restrizioni di tipo generale che ebbero influenza sull'attività esperantista: ad esempio fu organizzato con l'assenso del regime un congresso nel 1968 a Madrid, ma fu negato o rinviato fino a data non più utile il visto di ingresso in Spagna a congressisti che provenivano dall'Europa orientale.

In Portogallo fu seguito il modello tedesco durante il dominio presoché quarantennale di Salazar. Il movimento aveva una spiccata caratterizzazione proletaria e nel 1936 tutte le associazioni esperantiste vennero soppresse; fu vietata qualsiasi attività, compreso l'insegnamento della lingua. Solo nel 1972 fu consentita la ricostituzione dell'Associazione Esperantista Portoghese, e solo con la "rivoluzione dei garofani" del 1974 l'esperanto cessò di essere considerato una "lingua pericolosa".

In Italia il movimento esperantista ufficiale era di stampo borghese,

se non addirittura aristocratico, e fundamentalmente cattolico; non vi erano significativi nuclei che si richiamassero ai valori dell'internazionalismo socialista. Inoltre la somiglianza della lingua con l'italiano giocava un ruolo a favore, a differenza di quello che succedeva in Germania. Nel 1935 iniziarono le trasmissioni della Radio Italiana in esperanto⁴⁸ in occasione del 27° congresso che si tenne a Roma "con l'alto assenso del Duce", e che fu inteso come possibilità di propagandare all'estero le bellezze d'Italia e i successi del regime fascista. La Federazione Esperantista Italiana (FEI) era quasi spontaneamente "allineata" sulle posizioni del regime, ma per mantenerne il favore dovette impegnarsi in più di un'occasione, perché il vento stava cambiando. Nel 1936 la FEI fece un appello agli esperantisti esteri che mandassero espressioni di simpatia all'Italia per la guerra vittoriosa in Etiopia; nel 1938 il delegato italiano al congresso di Londra si rifiutò di portare il saluto perché era presente il rappresentante della repubblica spagnola. Con l'approvazione delle leggi razziali, sul *Popolo d'Italia* cominciarono ad apparire articoli che accusavano l'esperanto di essere una "lingua ebrea" e che una *Via Zamenhof* esistente a Milano era offensiva; in questa atmosfera il cassiere della FEI consigliò ai soci ebrei di non rinnovare l'iscrizione per poter assicurare alle autorità (che avevano richiesto la lista dei soci) che la FEI aveva soltanto membri ariani. Le associazioni esperantiste non furono mai soppresse, ma incontrarono parecchie difficoltà.

Una posizione del tutto particolare occupa in questo panorama la Jugoslavia. In uno stato composto da diverse etnie, spessissimo in contrasto più o meno evidente tra loro, sobillate nelle loro aspirazioni da questa o da quella potenza straniera, il movimento esperantista trovò una coesione superiore a quella degli altri paesi. Non vi furono sdoppiamenti in associazioni borghesi ed operaie, e fin dall'inizio il movimento assunse un atteggiamento nettamente progressista. Con il 1933 esso pose seriamente il problema ideologico nei confronti del nazismo e degli altri regimi che ad esso si andavano adeguando; inoltre con molto coraggio prese posizione anche contro l'UEA che manteneva un atteggiamento di indifferente neutralità rispetto a quanto succedeva alle associazioni esperantiste nazionali, ostacolate, perseguitate, soppresse. Le forze nazionaliste avevano dichiarato guerra all'ideologia esperantista di fratellanza e di pace tra gli uomini di tutti i paesi, e i regimi dittatoriali espressioni di tali forze conducevano questa guerra con tutti i mezzi. La Lega Esperantista Jugoslava (*Jugoslavia Esperanto-Ligo*, JEL) pose con forza il problema di come si dovesse intendere la "neutralità" del movimento internazionale: non si può mantenere una situazione di indifferenza per non dispiacere a regimi che perseguono lo scopo di estirpare l'ideologia a cui il movi-

mento esperantista si ispira. Il croato Ivo Lapenna⁴⁹ al congresso di Londra del 1938 difese senza compromessi l'idea di una pace mondiale e di un'intesa tra i popoli. E finalmente, dopo l'annessione al Reich dell'Austria e la fine dell'indipendenza in Cecoslovacchia, sulla rivista ufficiale dell'UEA apparve un articolo: *Via le illusioni!*, che diceva chiaro: "L'esperanto può sollevarsi ed avere successo soltanto in un regime rispettoso della libertà individuale."

La popolarità dell'esperanto in Jugoslavia negli anni tra i due conflitti mondiali andò crescendo, sia nell'ambiente operaio che in quello accademico; con l'avvento degli *ustascia* nel 1941 al seguito delle armate tedesche e italiane gli esperantisti subirono una repressione fortissima, con incarcerazioni ed esecuzioni, e chi si salvò andò ad ingrossare le file dei partigiani di Tito⁵⁰. Una indagine nel 1946 constatò che nel periodo bellico era scomparso un esperantista jugoslavo su tre.

7. "Lingua di piccoli borghesi e cosmopoliti"

Un capitolo a parte merita lo sviluppo del movimento esperantista nell'Unione Sovietica, che passò da un'entusiastica accettazione ad una repressione crudelissima. Il periodo di euforia postrivoluzionaria aveva portato ad una speranza di diffusione della rivoluzione anche negli altri paesi, e quindi una lingua internazionale facile, alla portata di tutti, era quasi ovviamente un mezzo da promuovere. Vi furono varie iniziative a livello locale per introdurre l'esperanto nelle scuole, che però nel 1920 furono bloccate a livello nazionale; altre proposte nel Komintern, presentate ed elaborate da varie commissioni tra il 1921 e il 1923, non portarono ad alcuna conclusione.

Eppure il "Movimento per la Cultura Proletaria" (*Proletkul't*) iniziato nel 1906 e fortemente sviluppatosi con la rivoluzione, nel 1920 aveva 500.000 membri, pubblicava una ventina di periodici politico-culturali e aveva i suoi centri di studio; e una simile organizzazione aveva bisogno di una lingua internazionale proletaria. L'esperanto appariva la soluzione per eccellenza. Tuttavia già nel 1922 certi entusiasmi di dimensione planetaria erano passati. Lenin voleva combattere prima di tutto l'analfabetismo ed iniziare il popolo ai valori della cultura tradizionale, anche se borghese, e procurare la conoscenza necessaria alla costruzione del socialismo. Con la sottomissione del *Proletkul't* al Commissariato Popolare per l'Educazione cessò la sua importanza come organizzazione di massa. Nel contempo la visione di Lunačarskij, che tendeva ad un'educazione scolastica basata sull'internazionalismo, doveva cedere alla visio-

ne di Lenin che nella nuova politica economica del 1921 spense molte illusioni rivoluzionarie e internazionaliste. Al fine di risanare l'economia furono istituite nuovamente le imprese private, il commercio ritornò quasi libero, la moneta, il mercato e il salario ritornarono quasi in un regime capitalistico. Furono drasticamente ridotti i sussidi statali alle iniziative culturali e quindi anche alle iniziative esperantiste, che dovettero organizzarsi privatamente. Ciononostante l'interesse per l'uso dell'esperanto non si affievolì, la lingua venne abbondantemente insegnata e fu uno strumento largamente usato nella corrispondenza internazionale. Attestavano la vitalità di queste iniziative numerosi articoli di giornali che spesso pubblicavano rapporti esteri tradotti dall'esperanto.

Il vento cominciò a cambiare alla fine degli anni Venti. Nel '28 l'organo degli Operai e Contadini Corrispondenti pubblicò un articolo della sorella di Lenin, Marija Ul'janova, che sosteneva la limitatezza dell'espressività dell'esperanto, e citava casi in cui la lingua era stata usata "a danno dell'Unione Sovietica". Nel numero seguente un altro autore richiamava l'attenzione sul fatto che l'esperanto era usato da nemici della classe operaia per diffondere menzogne sull'Unione Sovietica, e che negli altri paesi l'esperanto era diffuso tra ceti antirivoluzionari. I liberi contatti di tali persone con gli operai sovietici erano assolutamente da sorvegliare.

Un altro ostacolo sorse quando, nella grande opera di russificazione dei popoli non russi, si pose il problema della seconda lingua. In Ucraina, oltre al russo, è meglio imparare l'esperanto o l'ucraino? Il movimento esperantista fu accusato di favorire un "anazionalismo" lasciando da parte le culture nazionali che invece andavano ben salvaguardate.

Nel frattempo si stava delineando anche una teoria linguistica marxista, di cui fu protagonista in Russia Nikolaj Marr. Egli sostenne che la lingua è un fenomeno sociale e quindi dipende dalla base economica della società: negò che esistessero lingue nazionali, affermando che la lingua all'inizio è stata un fenomeno di classe. Era convinto che nessuna lingua nazionale avrebbe potuto diventare internazionale e sostenne la possibilità di un intervento di pianificazione nella costruzione di una lingua universale. Tale tesi era vicinissima alla tesi degli esperantisti, che appunto vedevano l'esperanto come il risultato di una pianificazione avvenuta su una struttura grammaticale e lessicale già esistente, e l'Unione Esperantista delle Repubbliche Sovietiche (*Sovetrespublikara Esperantista Unio*, SEU) annunciò questa somiglianza come un trionfo: finalmente i linguisti avevano preso l'esperanto in seria considerazione. Il dibattito continuò per alcuni anni; intervenne anche Stalin, la cui posizio-

ne, peraltro non stabile, influenzò il dibattito. Nel 1932 l'Istituto per la Ricerca Scientifica della Lingua a Mosca propose undici "Tesi sulla lingua internazionale". L'esperanto vi figura sì come un possibile embrione di lingua futura, ma vi sono degli avvertimenti ideologici: è nato in un ambiente borghese e l'armonia del mondo intero a cui mirano gli esperantisti è, come tutte le illusioni piccolo-borghesi, uno strumento ausiliare dell'imperialismo.

La discussione accademica aveva quindi dei semi politici, i quali ebbero come frutto la fine del movimento esperantista in Unione Sovietica. Nel frattempo il principale esponente della SEU, l'ingegner Ernst Drezen, era impegnato su problemi di normativa tecnica internazionale, in accordo con un altro ingegnere esperantista austriaco, Eugen Wüster. L'ultima lettera di Drezen a Wüster è del 9 marzo 1937; le successive lettere di Wüster di marzo, aprile, maggio, non ebbero risposta. Era iniziata la Grande Purga. Drezen era lettone, e quindi non era russo, era stato ufficiale zarista e precoce attivista dell'Armata Rossa, professore universitario, membro del direttivo della Società sovietica per i rapporti con l'estero, viaggiava spesso: era quindi un ottimo soggetto da poter accusare come spia. La Grande Purga che iniziò nel 1937 prese di mira anche esponenti e semplici militanti del movimento esperantista.

Citiamo ancora una volta Lins⁵¹: "Che la decisione includente la SEU nelle file dei nemici da sterminare non sia stata resa pubblica, che regnasse l'incertezza se l'esperanto restava tollerato come puro hobby, era del tutto conforme alla tattica della polizia segreta. Le purghe dovettero la loro efficacia al fatto che per gran parte passarono senza rumore, che gli individui non venivano avvertiti e non si poteva sapere in anticipo se la sorte toccata al vicino sarebbe toccata anche a loro. La SEU fu perciò fatta morire lentamente con la graduale scomparsa dei propri funzionari. [...] La gigantesca macchina degli arresti in silenzio, ma inarrestabile, inghiottiva anche i semplici esperantisti." Negli archivi della NKVD c'erano liste di persone sospettabili raggruppate sotto varie categorie, tra cui "cittadini aventi contatto con l'estero". Quest'ultimo gruppo è stato definito da Stalin stesso come "chiunque viva all'estero e conosca per esperienza diretta il periodo anteguerra, e chiunque abbia amici o parenti all'estero coi quali sia in corrispondenza epistolare; i collezionisti di francobolli e gli esperantisti." Questa affermazione trova conferma in un documento ufficiale del Commissario del Popolo per gli Affari Interni della Lituania che dichiara "grande infezione" tutti gli elementi antisovietici classificati in 14 categorie, tra le quali sono esplicitamente citati "esperantisti e filatelici". La frase stereotipata con cui venivano accolti

gli esperantisti al loro arrivo nel carcere della Lubjanka era: “Lei è membro attivo di un’organizzazione spionistica internazionale che si nasconde sul territorio dell’URSS sotto il nome di Unione Esperantista delle Repubbliche Sovietiche”.

Il numero degli esperantisti scomparsi nella Grande Purga non è noto; con un confronto statistico, considerando che le esecuzioni e le morti in campi di lavoro sono state valutate in circa 2.000.000 e considerando la percentuale di esperantisti nelle categorie dichiarate “antisovietiche”, non si è lontani dal vero nel valutare che gli esperantisti uccisi siano stati attorno ai 20.000. Uno dei pochi che tornarono, Nikolaj Ryt’kov, ha raccontato che fu riconosciuto innocente e riabilitato dopo 17 anni di campo di lavoro, gli furono fatte delle scuse, gli fu dato un salario di due mesi e la permanenza gratuita in un sanatorio del Caucaso.

8. Oggi?

Nel ritorno alla normalità dopo la guerra, anche le associazioni esperantiste si sono a poco a poco ricostituite ed hanno ripreso la loro attività. Prima quelle dell’Europa occidentale, più tardi quelle dell’Europa orientale. Ad esempio l’associazione esperantista della Germania Federale si ricostituì immediatamente, quella della Repubblica Democratica Tedesca solo nel 1965, come sezione di una associazione per i contatti con l’estero. Per anni la guerra fredda rese difficili i contatti tra appartenenti ai due blocchi, limitò viaggi e scambi. Nelle democrazie popolari le associazioni esperantiste nazionali rinacquero con fatica: tutte dovettero rigidamente allinearsi alla politica del loro governo, e le posizioni chiave furono occupate da membri dei rispettivi partiti comunisti. Riuscirono così ad essere finanziate dai rispettivi stati e a produrre riviste e libri di alto livello culturale. Questo appoggio governativo dette in occidente l’impressione che l’esperanto fosse una creatura dei comunisti, e riportò quindi la questione su un binario ideologico. Con l’inizio del disgelo anche gli esperantisti dell’est ripresero a venire ai congressi in occidente e l’UEA, che ha sempre avuto la sua sede in occidente, cominciò cautamente ad organizzare congressi all’est: non era facile garantire una larga possibilità di partecipazione in un mondo diviso in cui passaporti e visti non erano accordati facilmente. Il primo congresso postbellico in un paese socialista fu a Zagabria nel 1953, dove fu del tutto assente la tensione di allora tra Italia e Jugoslavia per la questione di Trieste. Convinto fu l’appoggio governativo a Varsavia nel 1959, nel centenario della nascita di Zamenhof. Il congresso del 1987, nel centenario della

nascita della lingua, fu di nuovo a Varsavia e rappresenta fino ad oggi il record dei partecipanti, con 5946 iscritti ufficiali. Manca ancora, in tutta la storia dei 59 congressi generali, un congresso in Russia.

Con il crollo delle democrazie popolari sono venuti meno i finanziamenti statali e le associazioni esperantiste nazionali dell'Europa orientale tendono ad assomigliare a quelle occidentali, anche come flessibilità dell'orientamento ideologico. Il congresso del 2005 si terrà in agosto a Vilnius, in Lituania, con il pieno appoggio delle autorità locali e nazionali. Tuttavia non si può ancora dire che i pregiudizi di tipo ideologico contro l'opera iniziata dall'ebreo polacco Lazzaro Ludovico Zamenhof siano del tutto scomparsi. Rigurgiti neonazisti associano ancora l'esperanto all'ebraismo, e un certo disprezzo superficiale con cui l'esperanto è considerato in alcuni ambienti occidentali è da collegarsi al sospetto di comunismo.

Dalla nascita della lingua nel 1887 fino ad oggi gli esperantisti hanno incontrato, a seconda dei tempi e dei paesi, apprezzamenti e repressioni. Una delle loro comunità, *Esperanta Civito* (che in italiano viene tradotta con un nome latino, *Civitas Esperantica*), ha dedicato il 14 aprile 2005, data della morte di Zamenhof, a "Giornata di tutti i Pionieri", un "giorno della memoria" in ricordo di tutti coloro che sono stati perseguitati soltanto per il loro essere esperantisti.

NOTE

1) R. Calimani: *L'Europa degli Ebrei*, Mondadori, 2002, p.8.

2) Vd. Y. Plasseraud e H. Minczeles (a cura di): *Lituanie juive 1918-1940*, Autrement, 1996, p. 57 e sgg.

3) Sull'etimologia del termine *ghetto* vi sono più proposte. Una fa risalire il termine ad un quartiere di Venezia, dove c'era una fonderia (in dialetto *gheto*) e dove furono confinati gli ebrei per decreto del 1516; un'altra riporta il termine al termine ebraico *ghet*, "carta di ripudio di una moglie", e quindi il termine sarebbe poi passato a significare un luogo di gente segregata, dove non possa commerciare con altri uomini; una terza propone una provenienza dal tedesco *gehegt*, chiuso.

4) I dati riportati in questo capoverso e nel successivo sono attestati in R. Calimani: *Op. cit.*, pp. 109 e sgg.

5) Per una trattazione del franco-giudaismo vd. R. Calimani: *Op. cit.*; in particolare vi si cita l'importanza che ebbe, sui giornali e nella vita pubblica, *l'affaire Dreyfus*, evento assunto a simbolo di ingiustizia perpetrata ai danni di un ufficiale ebreo accusato di spionaggio, e la cui ingiusta condanna apparve come un episodio di antisemitismo.

6) Vd. nota 5.

7) Il *kibbutz* (pl.: *kibbutzim*), in ebraico “gruppo, collettività”, è una colonia agricola di tipo collettivistico, con assoluta uguaglianza di tutti i membri. Questo tipo di insediamento ha avuto una parte importante nella storia, nell’economia e nella cultura degli ebrei trasferitisi in Palestina e quindi successivamente è stata una colonna portante dello stato di Israele, nel quale ha anche avuto una funzione di difesa territoriale.

8) Il termine *yiddisch* è un adattamento tedesco del termine che definisce la lingua e la cultura delle comunità ebraiche yiddish, ed è un’alterazione dell’aggettivo tedesco *jüdisch* “giudeo”. La lingua è anche detta in tedesco *Juden-Deutsch* o *Jüdisch-Deutsch*. L’yiddish può essere diviso in due dialetti fondamentali, quello polacco e quello lituano; altri propongono una divisione in tre.

9) La letteratura yiddish ha avuto (ed ha tuttora) delle personalità importanti. Dopo il citato Sefarim (a volte trascritto anche Sfurim) uno dei più grandi rappresentanti è il russo Shalom Aleichem (1859 -1916) trasferitosi negli USA dopo un’esperienza negativa come commerciante. Nel 1978 ottenne il premio Nobel per la letteratura Isaac Singer (1904 - 1991), nato in Polonia ma anch’egli trasferitosi negli USA, finora unico scrittore yiddish ad ottenere tale premio.

10) Ebreo lituano (1857 - 1922).

11) Tutti i dati biografici sulla famiglia Zamenhof sono desunti da un recente libro di una storica polacca, pubblicato in esperanto: Sofia Banet-Fornalowa: *La familio Zamenhof*, koop. Literatura Foiro, 2000. Si tratta di una serie di medaglioni di quindici membri della famiglia Zamenhof e di un albero genealogico che ricostruisce la famiglia da metà del 19° secolo ai nostri giorni. L’opera fa giustizia di numerose notizie imprecise che sono state divulgate, in maniera spesso agiografica, nelle riviste del movimento esperantista durante gli anni.

12) La citazione si trova in U. Lins, *La lingua pericolosa*, TraccEdizioni, 1990. Il testo dell’intero discorso si trova (tradotto in esperanto) in N. Z. Maimon, *La kasita vivo de Zamenhof*, Tokio 1978. Maimon, ebreo egli stesso, ha pubblicato numerosi studi sull’ideatore dell’esperanto e sull’ambiente circostante; tuttavia non tutte le notizie fornite nei suoi scritti hanno resistito ad una successiva verifica.

13) Le citazioni dalle opere di Zamenhof sono tutte prese da Ludovikito (ps. di Itô Kanzi), *Plena verkaro de L. L. Zamenhof* (Opera omnia di L. L. Zamenhof), Kioto, 1973-1997. Si tratta di una edizione critica in oltre 50 volumi, nota sotto la sigla “PVZ”.

14) Adamo Zamenhof (1880-1940) fu prelevato dalla Gestapo il 4.10.1939 dall’ospedale di Varsavia dove lavorava. Fu fucilato alla fine di gennaio 1940 insieme ad altri membri dell’élite culturale di Varsavia. Non fu mai data notizia ufficiale dell’esecuzione, per cui la moglie fece un’interrogazione al consiglio ebraico, lo *Judienrat*, senza esito. Ancora dopo la guerra ella tentò di avere notizie, nella speranza che il marito fosse ancora vivo.

15) Wanda Zamenhof (1893-1954), nata Fraenkel, fu arrestata a Varsavia dalla Gestapo nel 1939, lo stesso giorno del marito; fu poi liberata sei mesi dopo senza pro-

cesso. Fu nuovamente prelevata nel 1942 insieme al figlio Ludwik di diciassette anni e portata nella *Umschlagplatz* dove venivano caricati i prigionieri destinati a Treblinka. Nell'attesa del treno entrambi riuscirono a fuggire, e si nascosero poi sotto il nome di Zaleski, nome che mantennero anche dopo la guerra; il figlio Ludwik Zaleski-Zamenhof (n. 1925), esperto mondiale di ingegneria delle piattaforme marine, continua a presenziare a riunioni di cultori dell'esperanto.

16) Sofia Zamenhof (1889 - 1942) lavorò come pediatra nel ghetto di Varsavia fino alla sua completa liquidazione, e perì nella camera a gas nel campo di Treblinka in agosto del 1942.

17) Lidja Zamenhof (1904 - 1942) fu fortemente legata al movimento esperantista e alle idee di internazionalismo; come la sorella Sofia perì nella camera a gas nel campo di Treblinka in settembre del 1942.

18) Questa lettera fu pubblicata, in versione esperanto, nel 1896, ma non ne fu mai pubblicata la data originale; secondo Lins, *Op. cit.*, p. 15, fu scritta nel 1894; secondo Ludovikito, *Op. cit.* (PVZ), nel 1895. Tutte le versioni in italiano qui riportate sono opera di chi scrive.

19) La proposta apparve sulla rivista in yiddish *Lebn un visnsaft*, con lo pseudonimo-anagramma *Gamzefon*. In coda all'articolo fu pubblicata una replica del tutto negativa da parte della redazione.

20) La lingua, il cui nome nella prima uscita era "Lingua internazionale", fu poi chiamata "lingua del dr. Esperanto" e quindi rimase il nome di "esperanto"

21) Pseudonimo di Leopold Blumental (1865 -1940). Fu un apprezzato oratore e poeta originale anche in esperanto, oltre che in polacco e in russo. Come altri esperantisti ebrei, fu ucciso dopo l'invasione nazista della Polonia.

22) R. Calimani, *Op. cit.*, p. 82.

23) R. Cantoni, *Il poeta dell'impossibile*, prefazione all'edizione italiana di *Lettere a Milena*, Mondadori, 1960, pp. 13-15. Milena Jesevna fu la traduttrice di Kafka in ceco; Kafka stesso conosceva il ceco vivendo a Praga, ma non tanto quanto una lingua madre.

24) Si registrano ben 11 pseudonimi di Zamenhof; alcuni sono ben riconoscibili, come "Gamzefon", semplice anagramma (il russo spesso trascrive la "h" con la "g"); altri, come "Unuel" ("Uno tra (gli uomini)") o "Homarano" ("membro dell'Umanità") volevano indicare una scelta ideologica.

25) La distinzione tra "naturalità" e "artificialità" di una lingua è ormai considerata un residuo tardo-romantico. Da oltre mezzo secolo nessun linguista sostiene più il concetto di "artificialità" di una lingua pianificata rispetto al concetto di "naturalità" di una lingua etnica, essendo ormai largamente riconosciuto che tutte le lingue sono sempre state soggette ad una più o meno cosciente pianificazione, ed essendosi nel contempo l'esperanto evoluto sia nella comunità dei parlanti sia nel campo letterario come una qualsiasi lingua. La distinzione viene piuttosto espressa oggi con i termini "lingua etnica" e "lingua non etnica". In Italia un forte contributo alla caduta in disuso del concetto

di “lingua artificiale” è stato dato da Bruno Migliorini (1896 - 1975), profondo conoscitore dell’esperanto ed autore di una grammatica di tale lingua ancora oggi sul mercato. Il Migliorini fu vicepresidente dell’Accademia di Esperanto prima di diventare presidente dell’Accademia della Crusca in Italia.

26) La prima grammatica di esperanto in Italia, scritta da D. Marignoni, è del 1890.

27) Così dichiarerà Zamenhof stesso in un articolo del gennaio 1906 su *Ruslanda Esperantisto* (Esperantista della Russia); il dato numerico degli aderenti registrati ufficialmente è di 688, probabilmente l’espressione “più di mille” si riferisce anche a partecipanti e spettatori occasionali e quindi non registrati.

28) Fu pubblicata successivamente.

29) Gli storici del movimento esperantista classificano un primo periodo come “russo-polacco-tedesco” dal 1887 al 1901, e come “periodo francese” l’arco di tempo dal 1901 alla prima guerra..

30) La versione italiana dei passi riportati è opera di chi scrive, secondo la versione in esperanto di A. Holzhaus riportata in PVZ.

31) Zamenhof non necessariamente indica la Palestina, voluta invece fortemente dai sionisti e che anche a lui è cara; in altri scritti fa l’ipotesi di altri territori, come l’Argentina o la zona del Mississippi.

32) L’attribuzione a Zamenhof è sicura. Il fatto che il fascicolo sia pubblicato anonimo indica quanto l’autore fosse timoroso di mettere in cattiva luce l’esperanto, che stava avendo successo e del quale egli era unanimemente riconosciuto come la massima autorità spirituale oltre che linguistica, quando a tale lingua venisse associata la filosofia hillelista, di assai più dubbia accettabilità.

33) Il termine in esperanto che Zamenhof userà sempre per intendere la sua partecipazione all’umanità è *homarano*. Con il 1906 il termine “hillelismo” sarà progressivamente sostituito da “homaranismo”.

34) L’aggettivo “neutrale” dell’epoca va inteso oggi come corrispondente a “non etnico”.

35) Vd. PVZ, X, pp. 169 - 181.

36) Tomáš G. Masaryk (1850 - 1937), professore e uomo politico ceco, primo presidente della Cecoslovacchia dopo la guerra. In numerosi scritti trattò i problemi dell’assetto postbellico dell’Europa. In particolare vd. il suo saggio del 1915 *The Problem of Small Nations in the European Crisis*, le cui tesi sono riprese in *La Nuova Europa. Il punto di vista slavo*, uscito in inglese e in francese alla fine del 1918 (la trad. italiana, dal ceco, esce nel 1997 presso Edizioni Studio Tesi). Le sue proposte sull’indipendenza per le piccole nazioni europee sono assai simili a quelle di Zamenhof dal punto di vista teorico, ma con una concretezza politica assai maggiore.

37) Per una sintesi estremamente rapida sui rapporti tra l’impero ottomano e gli ebrei dagli inizi del sec XIX alla grande guerra vd. M. Galletti, *Il padre di Israele*, Millenovecento, 31, 2005, pp. 14-20.

38) Per un riscontro delle citazioni precise di questo paragrafo e dei successivi, vd. U. Lins, *Op. cit.*, passim.

39) Questo argomento fu ripetutamente trattato sulla rivista *Das Deutschtum in Ausland*.

40) Un'opera simile, su scala ridotta per la situazione più difficile, fu compiuta anche durante la Seconda Guerra fino al 1942. Per queste attività, oltre che per l'educazione alla comprensione degli altri popoli tramite una lingua internazionale non etnica, l'UEA è stata più volte candidata al premio Nobel per la pace.

41) K. Vossler, *Geist un Kultur in der Sprache*, 1925, pp. 187-188, citato in U. Lins, *Op. cit.*, p. 76. La traduzione in italiano è di G. Formizzi e G. Barelli.

42) *Deutsch-Österreichische Tageszeitung*, 17/1/1926.

43) Prof. Dr. Sieglerschmidt, *Das Esperanto*, Der Reichswart, 7, 27, 1926.

44) Il termine *Gleichschaltung* (livellamento, allineamento, adeguamento, l'uniformarsi) indicò allora i diversi metodi del regime nazista per sottomettere istituzioni e organizzazioni, ad esempio collocando dei propri uomini nei rispettivi organi direttivi. Spesso le associazioni stesse si "allineavano" per evitare ostacoli alla loro attività o provvedimenti più drastici.

45) Konrad Adenauer (1876-1967), borgomastro di Colonia per sedici anni, si ritirò dalla vita politica con l'avvento del nazismo e vi rientrò nel 1945. Cattolico moderato, fu importante uomo di stato e uno dei principali costruttori della Repubblica Federale Tedesca dopo il secondo conflitto mondiale.

46) Il giornale riuscì a sopravvivere anche quando l'Olanda fu invasa dalle armate tedesche ed esce tuttora, con cadenza trisettimanale; attualmente la redazione è in Svizzera.

47) Nel dopoguerra fu presidente della Repubblica Austriaca e in quella carica partecipò nel 1970 al 55° congresso di esperanto a Vienna.

48) Tali trasmissioni, dapprima quasi soltanto turistiche e culturali, si spostarono poi sulla politica presentando sempre il punto di vista del governo fascista. Con il 1941 si ridussero a mera traduzione dei bollettini di guerra e durarono fino all'agosto 1942. Ripresero con il 1950 in occasione dell'Anno Santo con piena libertà redazionale e furono principalmente di informazione sull'Italia e anche sul movimento esperantista internazionale; ci furono cicli di trasmissioni sulla Divina Commedia e fu trasmesso a puntate *Pinocchio*. Acquisirono così una grande popolarità, attestata dall'abbondante corrispondenza con gli ascoltatori, e durano tuttora con cadenza settimanale.

49) Ivo Lapenna (1909 - 1987), professore di diritto comparato alle università di Zagabria e poi di Londra, fu uno dei più efficaci ricostruttori del movimento esperantista internazionale dopo la seconda guerra, prima segretario e poi presidente dell'UEA fino al 1974.

50) Tito aveva imparato l'esperanto in carcere e ancora nel 1953, quando fu intervistato in occasione del congresso di Zagabria, lo parlava correntemente.

Chiara Scislowski

ELIZAVETA KUZ'MINA-KARAVAEVA, UNA PROTAGONISTA DELL'ETA' D'ARGENTO

“La storia di Mat' Marija è eccezionale e merita di essere conosciuta. [...] Il suo viaggio si svolge dalla Russia zarista alla Francia tra gli anni Venti e la guerra. Il dato geografico non rende ragione della biografia di una personalità genuina, appassionata, complessa, che giunge alla vita monastica dopo vicissitudini intellettuali e sentimentali che possono sorprendere il lettore occidentale...”

S. Hackel, *Elizaveta Jur'evna: rivoluzionaria, monaca, martire*¹

* * *

Negli anni 60 del secolo scorso l'Università di Tartu fu protagonista di un'insperata primavera culturale: grazie al nuovo assetto politico, il mondo letterario iniziò ad intravedere timidi spiragli di libertà, e sulla scena letteraria apparvero importanti studi sulla figura di Blok.

I rappresentanti di questa nuova coraggiosa scuola di ricerca, Ju. M. Lotman, D. E. Maksimov e Z. G. Minc, realizzarono un'impresa senza precedenti: il primo tentativo audace e coraggioso di riappropriarsi di un momento cruciale della storia della letteratura e della cultura patrie caduto nell'oblio. Fu molto lungo il percorso per riabilitare e liberare dalle menzogne e dalle falsificazioni strumentali i gruppi letterari dei primi anni venti del XX secolo: il simbolismo, ma soprattutto l'acmeismo, erano stati a lungo denigrati dal regime staliniano, i manuali di letteratura allineati con le posizioni ufficiali ne avevano sviscerato il sodalizio con la realtà capitalistica, ne avevano fatto una sorta di «apologia del parassitismo estetizzante»²:

“Era utile screditare l'acmeismo: ciò permetteva di giustificare l'uccisione di Gumilëv, la deportazione nei lager di Mandel'stam e Narbut, la persecuzione dell'Achmatova, la maledizione gettata sugli emigrati G. Ivanov, I. Odoevceva e G. Adamovič. Inoltre, alterando leggermente le citazioni, era facile presentare gli acmeisti come apologeti dell'imperialismo...”³

Rivalutare Blok, l'uomo, il poeta, e il mondo che lo circondava, non era fuor di rischi: «la scuola di Tartu negli anni '60-'70 realizzò se stessa nonostante le direttive mandate "dall'alto"»⁴, e il bistrattato nome di Blok, sul quale già negli anni 1945 – 46 Ždanov aveva scagliato "l'anatema ideologico", «da contestata autorità letteraria diventava già del tutto incontestabile»⁵.

I frutti di questa scuola si concretizzarono nella prima Conferenza Blokiana nel maggio del 1962, che rimase alla memoria e colpì quelli che vi parteciparono:

"L'atmosfera era inusuale non solo per i tempi di allora: i temi delle relazioni, la libera audacia delle dichiarazioni, l'alto livello..."⁶

I lavori presentati furono raccolti nel primo *Blokovskij sbornik* (Raccolta blokiana), al quale immediatamente seguirono altri studi, pubblicazioni. L'entusiasmo non si affievolì:

"Il primo ed il secondo volume dei *Blokovskij sbornik*, che videro la luce rispettivamente nel 1964 e nel 1972 [...], rappresentarono a quel tempo un avvenimento significativo nel mondo della nostra filologia. Svelarono, in sostanza, lo sconosciuto Blok nei suoi vivi, organici legami con il suo tempo, la reale complessità della sua opera, quegli aspetti e problemi dei quali noi non sospettavamo neanche l'esistenza. Per la prima volta in quei libri fu possibile leggere dei rapporti tra Blok [...] e i suoi contemporanei, intorno ai quali nel corso di decenni nei nostri studi letterari c'era stata la congiura del silenzio..."⁷

Gli studiosi erano continuamente alla ricerca di nuovi temi, nuovi spunti da approfondire: il tema «Blok» si ampliava.

Così, all'inizio del 1967, Zara G. Minc, attiva studiosa nonché ispiratrice e redattrice del *Blokovskij Sbornik*, scrisse a T. P. Miljutina:

"Rispettabile Tamara Pavlovna, sono venuta a conoscenza dagli impiegati della nostra cattedra (C. G. Isakov e lo studente A. Mal'c) che negli anni trenta Lei era buona e intima conoscente di Elizaveta Jur'evna Kuz'mina-Karavaeva. Mi interessa molto tutto ciò che è legato a questo nobile nome. Nel tomo degli *Učenyje zapiski* da noi curato, che uscirà all'incirca alla fine di quest'anno o all'inizio del 1968, c'è del materiale su E. Ju. preparato da D. E. Maksimov e da me (ancor prima di ciò io stessa pubblicai una lettera di A. Blok a E. Ju. e altro).

Perciò quello che ho appreso da A. Mal'c mi ha molto emozionato, e arrischio a rivolgermi a Lei con una preghiera: se potesse scrivere per i nostri *Učenyje zapiski* delle memorie..."⁸.

A questa lettera, accolta con stupore e incredulità, ma al tempo stesso con piacere, immediata fu la risposta e la disponibilità a collaborare, come racconta la stessa Miljutina:

“Risposi subito, elencai tutto quello che avevo su Madre Marija, elencai le persone che abitavano a Riga o a Tallin e che conoscevano Madre Marija e che avrebbero potuto scrivere su di lei, dubitai delle mie capacità”⁹.

I nuovi e interessanti studi culminarono in breve tempo in un'altra conferenza alla quale la stessa Miljutina, oramai coinvolta nelle attività, di nuovo partecipò:

“Dal 25 al 28 maggio del 1967 ci fu la seconda Conferenza Blokiana, rimasta alla memoria. [...] Nel discorso d'apertura del prof. Maksimov venne detto che era giunto il momento di studiare seriamente la complessa epoca del simbolismo sulla quale a lungo si era taciuto, e che lo scopo della conferenza era quello di accelerare questo processo. Arrivarono da tutte le parti, a Tartu si respirava più liberamente. Ci fu, tanto attesa da noi conoscenti di Madre Marija, la relazione di D. E. Maksimov *E. Ju. Kuz'mina-Karavaeva e le sue memorie su A. Blok*”¹⁰.

Purtroppo, le memorie che la Miljutina aveva promesso a Z. G. Minc non riuscirono ad essere pubblicate nei tempi previsti: nel 1972 la politica culturale subì una forte battuta d'arresto, ebbe inizio un nuovo periodo buio, e «la posizione del *Blokovskij sbornik* mutò, fu inflitto il divieto di pubblicare memorie»¹¹. La tenace Z. G. Minc non si perse d'animo: «ora è certamente più difficile», scriveva alla Miljutina, ma «tutto passa, tutto cambia»¹², era il suo motto fiducioso nel guardare al futuro. Un futuro certo non immediato, poiché fu di nuovo possibile pubblicare memorie soltanto nel 1988, quando finalmente «molti divieti caddero, diventammo più liberi, e Zarja Grigor'evna pubblicò subito nel nono *Blokovskij sbornik* il bellissimo saggio di B. V. Pljuchanov, *Mat' Marija (Skobcova)*¹³ e preparò il materiale per il decimo, tra cui c'era il mio saggio *Tre anni nella Parigi russa* [...] che vide la luce alla fine del 1991»¹⁴.

Elizaveta Jur'evna Kuz'mina-Karavaeva entrò quindi a pieno titolo all'interno degli studi dell'Università di Tartu grazie alla sua amicizia con Blok e alla riscoperta da parte degli studiosi delle memorie *Vstreči s Blokom*¹⁵, da lei pubblicate nel 1936 a Parigi, in occasione del quindicesimo anniversario della morte del poeta.

Il saggio di Maksimov presentato a Tartu nel 1967 rappresenta quindi il punto di partenza in Russia della riscoperta della poetessa emi-

grata. Tuttavia, l'ombra di Blok, e ancora di più l'alone di leggenda che circonda la vita che la poetessa-monaca, stabilitasi in Francia, condusse in esilio, hanno inizialmente messo in secondo piano la sua partecipazione ed appartenenza alla Pietroburgo letteraria dei primi del secolo scorso: nel 1981, infatti, in un articolo pubblicato sulla rivista "Russkaja Literatura", A. N. Šustov lamentava:

“ A proposito della poetessa russa e giornalista Elizaveta Jur'evna Kuz'mina-Karavaeva, la leggendaria Madre Marija, sono stati scritti pochi articoli, saggi e libri, sia in Unione Sovietica che all'estero. La maggioranza di questi è dedicata al suo rapporto con Aleksandr Blok o alla sua partecipazione alla Resistenza francese e alla morte nel lager nazista di Ravensbrück. [...] Allo stesso tempo in realtà non c'è neanche un lavoro che analizzi (o almeno dia una rassegna) delle sue opere”¹⁶.

Mat' Marija, al secolo la poetessa Elizaveta Jur'evna Kuz'mina-Karavaeva, è oggi considerata una figura minore all'interno del panorama letterario russo; il suo nome, pressoché assente dai testi di letteratura russi (e dai corrispondenti italiani¹⁷), sta lentamente riemergendo dopo un lungo oblio.

Il suo esordio avvenne accanto a nomi ben più celebri, l'Achmatova, la Cvetaeva, Mandel'stam, solo per citarne alcuni. I suoi primi lavori, anche se non brillarono per originalità o per particolare genio, pure furono accolti benevolmente dai critici di allora. Dopo il “battesimo letterario” acmeista, la poetessa militò brevemente in un gruppo futurista moscovita insieme al giovane Pasternak; fu pittrice apprezzata, e, al di fuori dal campo artistico, si mise in luce anche a livello politico ricoprendo nel 1918-19 la carica di sindaco della sua cittadina¹⁸. La sua posizione coraggiosa di social-rivoluzionaria le costò il carcere: fu processata e fortunatamente riuscì a evitare la pena capitale, ma non l'esilio.

Questo breve studio si propone quindi di ripercorrere gli inizi e l'evoluzione del percorso letterario ed umano di Elizaveta Jur'evna Pilenko: partendo dai suoi stessi scritti, le memorie su Blok e le lettere, attraverso le memorie dei contemporanei, gli scritti critici di studiosi russi, e soprattutto la sua amicizia con Blok, si cercherà di mettere a fuoco la sua particolare figura di poetessa all'interno del variegato e multiforme mondo culturale della Pietroburgo dell'inizio del Novecento.

* * *

“Tutto dipende da dove sei nato, diceva un grande saggio”.
*Dario Fo*²⁰

Nel marzo del 1912 Elizaveta Ju. Kuz'mina-Karavaeva debuttò con una raccolta di versi dal titolo *Skifskie Čerepki* (Frammenti Sciti).

Era un libricino di appena quarantasei pagine, edito in trecento esemplari dalla casa editrice acmeista *Giperborej*, la cui copertina era stata curata da Sergej Gorodeckij. Alla metà del mese il volumetto era pervenuto alla redazione del giornale “*Russkaja Mysl*” (Il pensiero russo)²¹, sulle pagine del quale da lì a poco comparve il commento di un autorevole poeta simbolista: il solitamente «misurato nelle lodi V. Ja. Brjusov fece una valutazione abbastanza alta del libricino della poetessa emergente»²²:

«Abilmente ed elegantemente realizzati, questi “Frammenti Sciti” della signora Kuz'mina-Karavaeva sono concepiti in modo interessante. La combinazione dei ricordi sulla “pre-esistenza” nell'antica Scizia e delle impressioni della contemporaneità danno a questi versi una singolare acutezza»²³.

Il filo conduttore dei “Frammenti Sciti” non era estraneo alla cultura russa di quel periodo: la riscoperta dell'Oriente, del lontano e del vicino, fu un fenomeno che caratterizzò non solo la sfera poetico-letteraria, ma quella artistica nel suo complesso. In relazione al Caucaso, ad esempio, si assistette alla nascita del mito “scitico”, risultato della fusione tra elementi orientali e primitivi: era infatti «collegato alla memoria di questa popolazione indoeuropea di ceppo iranico che aveva abitato nell'antichità le regioni della Russia meridionale e che già i greci avevano raffigurato come emblema del barbaro»²⁴. I poeti, ad iniziare dai simbolisti, interiorizzarono il fascino di queste suggestioni. Brjusov, in particolare, «in una poesia del 1900 intitolata *Gli Sciti (Skify)*, affermava con veemenza di sentirsi discendente di questi nomadi iranici, antichi dominatori delle steppe russe»²⁵.

Tuttavia, anche se i modelli da seguire indubbiamente avrebbero potuto esercitare sulla giovane poetessa un certo fascino, nella composizione delle poesie più che l'emulazione fu determinante il fattore personale, legato agli anni della sua infanzia e adolescenza e, in modo particolare, all'ambiente in cui era cresciuta. Nel 1895 infatti, la famiglia Pilenko si trasferì da Riga, dove la poetessa era nata nel 1891, ad Anapa, nella provincia del Kuban, sulle rive del Mar Nero: in quella zona il padre aveva ereditato infatti un migliaio di *desjatine* di terra e una piccola tenuta, entrambe donate al nonno di Elizaveta, il generale Dmitrij Vasil'evič Pilenko, come premio per l'opera da lui svolta nella liberazione e costruzione di Anapa e Novorossijsk.

Le esperienze che Elizaveta Jur'evna visse nella prima fase della

sua vita costituirono un prezioso bagaglio cui attinse nel corso della propria esistenza. Non solo gli insegnamenti e gli esempi delle persone che le furono accanto, ma i luoghi stessi rimasero dentro di lei: il “sud”, il Mar Nero, il clima, il vento. Tutto di quella terra entrò nel suo “DNA” spirituale, non ultimi, in quella regione impregnata di storia, così vicina all'Oriente, di cui erano palpabili gli influssi, gli antichi reperti della civiltà che là si era stanziata, gli Sciti. La sua infanzia trascorse immersa in quei luoghi suggestivi e il mito di quella popolazione agì fortemente su di lei, al punto che le primissime composizioni da lei scritte furono incentrate su questo tema, in un intreccio di leggenda e realtà. Inoltre, secondo il parere di una sua compagna di scuola, Ja. Ju. Moškovskaja, nella sua prima raccolta confluirono le poesie che Elizaveta andava scrivendo già dagli anni del liceo. Questo confermerebbe in parte la loro estraneità al *diktat* acmeista, anche se, come evidenzia Maksimov, «per il loro tema e stile erano lontane dalla poetica acmeista, e in gran parte legate alla tradizione della lirica simbolista»²⁶.

Nel complesso questa raccolta, nonostante non brillasse per particolare genio, fu accolta con benevolenza dai critici di allora, che salutarono con gioia la nascita di una nuova poetessa dal talento originale. In un articolo apparso sull'almanacco “Žatva”, dal titolo *Il freddo del mattino (Alcune parole sulla poesia femminile)*²⁷, della poetessa e critica N. L'vova, il nome della Kuz'mina-Karavaeva fu affiancato a quello di altre due esordienti, Anna Achmatova e Marina Cvetaeva.

L'acmeismo infatti favorì la nascita e l'affermarsi di poetesse con una produzione autonoma, nettamente contrapposta nei temi e nello stile a quella maschile: «teoricamente...l'acmeismo riduceva gli obiettivi della poesia, in pratica al suo interno poterono realizzarsi talenti originali, non somiglianti l'uno all'altro»²⁸. Ecco perché la produzione poetica della Kuz'mina-Karavaeva fu comunque apprezzata dai suoi compagni della Gilda e fu onorata con la cerimonia prevista dal “regolamento”. Anna Achmatova ricordava così quest'occasione nelle sue memorie:

“Nella Gilda [...] gli autori indossavano la corona d'alloro. Ricordo la corona d'alloro anche sul capo di Elizaveta Jur'evna Kuz'mina-Karavaeva (Soeur Marie – la bienheureuse) quando uscirono i suoi “Skifskie Čerepki”, che molti anni dopo pose su di sé un'altra corona...”²⁹.

Anche Gumilëv, nella sua rubrica sulla rivista “Apollon”, *Pis'ma o russkoj poezii* (Lettere sulla poesia russa), recensì i *Frammenti Sciti*, e i contemporanei conobbero la sua valutazione dell'opera della poetessa “debuttante”:

«E. Kuz'mina-Karavaeva appartiene al novero dei poeti appassionati ad una sola idea. Il suo obiettivo è ricreare l'epos scita, ma nel suo animo c'è ancora troppo lirismo giovanile, troppo poca capacità di misurare e poca risolutezza nell'assumere una forma chiara e perciò poco talento audace. Il gioco con le metafore, a volte non soltanto verbali, il dogmatismo delle asserzioni del genere nebbioso-mistico e della posa ingenuamente ieratica: tutto ciò è un cattivo aiuto per la creazione dell'epos. Di quest'ultimo sono rimasti solo i frammenti ma, a onore del poeta, i frammenti sono realmente sciti:

“Guardo, guardo dalla torre solitaria,
Ah, dormire, dormire magari ininterrottamente!
Le macchie nere del campo arato russo,
Le vele spiegate della nave turca”.

Di fronte a questa definizione della Russia, come qualcosa di lontano, inutile, ci assale una riflessione: se questa sia esattamente la nostra patria e se non conoscevamo un tempo un'altra patria, una qualsiasi libera, antica, magica Scizia. Per la Kuz'mina-Karavaeva è la terra promessa, il paradiso e, forse, lo è anche per noi. In questo modo nella vita degli individui molte rivelazioni mistiche si spiegano semplicemente come improvvisi ricordi di quadri che nella prima infanzia produssero su di noi una forte impressione. Così, probabilmente, accade anche una volta nella vita. La generale illusorietà nell'unione con l'ammaliante precisione di un qualsiasi dettaglio: questa è la caratteristica distintiva dei versi della Kuz'mina-Karavaeva:

“Sull'orizzonte è l'albero nella nebbia
E l'illusorietà del mare.
Ora so che capirò
La muta parola degli animali”.

È tutta psicologia del sogno.

Penso che questi frammenti abbiano molte chances di fondersi nell'intero vaso che contiene il prezioso olio sacro della poesia, ma è difficile che ciò accada presto, come pure pensa l'autore, perché la fabula superficiale del libro, cioè la storia dell'amore della figlia dello zar - serva per il suo signore, - per il contemporaneo sembra non convincente e fortuita tra le linee veramente antiche e strane del paesaggio»³⁰.

L'unica voce discorde nel generale coro di tiepidi consensi fu Blok. Il suo autorevole parere pervenne alla poetessa in via privata: il poeta lo espresse nel “Post Scriptum” di una breve lettera, datata 1 dicembre 1913, e quindi di molto posteriore alla data di pubblicazione dei suoi versi. Elizaveta Jur'evna aveva donato al poeta una copia della sua raccolta

molto tempo prima, il 26 marzo del 1912, con apposta una semplice dedica: «Ad Aleksandr Aleksandrovič Blok dall'autore».

Nella lettera Blok si esprime così, con sincera franchezza:

«P. S. I Suoi “Skifskie Čerepki” non mi sono piaciuti molto e questa è l'espressione più precisa; so che tutto cambia, e Lei è ancora molto giovane. Tuttavia, non so perché, mi sembra che i Suoi versi non siano adatti alla stampa. Probabilmente i Suoi “Skifskie Čerepki” suonerebbero diversamente se non fossero stati pubblicati...»³¹.

Il primo tentativo letterario della giovane Kuz'mina-Karavaeva, sebbene costituito da sinceri spezzoni – frammenti, come lei stessa suggerì con il titolo dato alla raccolta, - rappresentò per lei la realizzazione delle aspirazioni che aveva coltivato fin da ragazza: la poesia ebbe per lei un'importanza fondamentale, e senza dubbio il suo matrimonio con Dmitrij V. Kuz'min-Karavaev, molto amico dei giovani letterati Pietroburghesi, le facilitò l'inserimento nella vita letteraria della Pietroburgo dei primi del Novecento. Gli anni 1911-12 la videro infatti presenziare assieme al marito agli appuntamenti più importanti del momento, e il suo nome compare di frequente nelle memorie e nei diari dei contemporanei. Fu nel numero dei giovani poeti che diedero vita alla Gilda acmeista, e vi partecipò assiduamente, come testimonia Vasilij Gippius:

«Il primo anno si riunirono molto spesso, tre volte al mese [...]; nella gilda furono molti gli ospiti di breve durata, presto i vecchi poeti se ne andarono dal novero degli invitati (Blok, Kuzmin, Al. N. Tolstoj, Vl. Pjast e altri), alcuni da soli, altri furono, secondo la formula proposta dai sindaci, “rispettabilmente esclusi”. I più assidui, che non persero quasi neanche una riunione furono: Anna Achmatova, E. Kuz'mina-Karavaeva, Zenkevič, Narbut, Lozinskij, Mandel'stam, Georgij Ivanov, Moravskaja ed io. Ed i sindaci, naturalmente»³².

Nelle memorie su Blok che la poetessa pubblicò a Parigi nel 1936, già monaca da diversi anni, l'atmosfera del 1910 vi è rivissuta con uno sguardo maturo, impietoso, disincantato, che vede con inesorabile chiarezza quello che in gioventù con difficoltà riusciva a mettere a fuoco, preso com'era dalla vita frenetica di allora. Mat' Marija ricordava così uno scorcio della vita letteraria e mondana del periodo dell'Età d'argento:

«Il ritmo della nostra vita è assurdo. Ci alziamo verso le tre del pomeriggio, ci corichiamo all'alba. Ogni sera io e mio marito frequentiamo il mondo Pietroburghese. O la “Torre” di Vjačeslav Ivanov, dove è proibito arrivare prima di mezzanotte, o la gilda dei poeti, o da Gorodeckij e così via. [...]

Ricordo una delle nostre prime visite alla “Torre” di Vjačeslav Ivanov. Tutta la Russia dorme. È mezzanotte. Nella sala da pranzo c’è molta gente. Probabilmente non c’è nessun uomo ordinario, né una persona qualsiasi, un uomo da nulla. Non avevamo ancora fatto in tempo a salutare tutti i presenti, che già la Merežkovskaja grida a suo marito:

Voi con chi siete, con Cristo o con l’Anticristo?

La discussione continua. Vengo a sapere che Cristo e la rivoluzione sono indissolubilmente legati, che la rivoluzione è la scoperta del Terzo Testamento. Ascolto il flusso infinito delle ultime, serie parole. Di fronte a me c’è una specie di franchezza spirituale, tutto è esibito, tutto è quasi senza vergogna. Poi Kuzmin canta, accompagnandosi da solo, i suoi versi spirituali. Poi la conversazione sulle tragedie greche, sull’“orchestra”, su Dionisio, sulla chiesa ortodossa. All’alba saliamo sul tetto. Anche questo è un modo normale di passare il tempo alla Torre. Di sotto c’è il giardino Tavričevskij e la cupola della Duma di Stato. La città è immersa nel sonno, grigia.

Al mattino portano il nuovo samovar, mangiamo frittata. E’ ora di andare a casa. Per le strade il cavallo del vetturino corre al piccolo trotto. Nell’anima vi è turbamento. Una specie di ubriacatura senza vino, cibo che non sazia. Di nuovo l’angoscia...»³³.

La frequentazione degli ambienti letterari Pietroburghesi per Elizaveta Ju. Kuz’mina-Karavaeva fu l’occasione per incontrare di nuovo Aleksandr Blok. Non l’aveva più visto dall’inizio del 1908 quando, ancora ragazzina, dopo averlo visto declamare poesie ad una serata letteraria, rimase talmente colpita da Blok che decise di andare a casa sua per cercare in lui risposte ai dubbi e alle angosce che allora la attanagliavano:

“In classe mi procurarono un libricino. [...] I versi sono incomprensibili, ma penetranti, non riesco a fuggire da essi in nessun posto. [...] Non capisco, ma capisco che lui conosce il mio segreto. Leggo tutto quello che ha scritto questo giovane poeta. A casa è definitivamente accertato: sono una decadente. Effettivamente vivo in un mondo irreali. Io stessa scrivo, scrivo dell’angoscia, di Pietroburgo, delle imprese eroiche, del popolo, della morte, ancora dell’angoscia e dell’estasi.

Finalmente ho letto tutto, la maggior parte lo ricordo a memoria, per sempre. So che lui potrebbe dirmi una formula magica per superare questa mia angoscia. Ho bisogno di parlare con lui. Vengo a sapere l’indirizzo. Galernaja 41. Vado”³⁴.

Lo rivide nel 1910, alla riunione dedicata ai dieci anni della morte di Solov’ëv. Inizialmente i loro rapporti mantennero carattere di quotidianità: fino al 1912 la loro conoscenza non oltrepassò infatti la soglia della “normale frequentazione” negli ambienti a loro comuni per ceti ed educazione.

Ulteriore conferma si trova nelle memorie della sua compagna di scuola, Ejger–Moškovskaja, che fu vicina ad Elizaveta negli anni pietroburghesi:

“Per l'appunto in quegli anni a Pietroburgo, nel 1910–1912, Elizaveta Jur'evna non ebbe significativi incontri con Blok sebbene si vedessero spesso, andassero l'uno a casa dell'altro, ma questi incontri erano in un certo senso mondani, familiari...”³⁵.

L'occasione per allacciare dei legami più stretti con Blok arrivò soltanto più tardi, dopo che nella vita della poetessa occorsero significativi mutamenti: tra la fine del 1912 ed i primissimi mesi dell'anno seguente la situazione matrimoniale precipitò e la poetessa si separò dal marito. La loro unione era durata all'incirca tre anni, forse meno, ed era naufragata irrimediabilmente. Nella primavera del 1912 Elizaveta Jur'evna partì per un viaggio all'estero; al ritorno ripartì però al sud, nella sua tenuta sul Mar Nero. La separazione dal marito coincise quindi con il suo allontanamento dalla capitale: nell'ottobre del 1913 la poetessa scelse di andare a Mosca, dove ritrovò dei conoscenti che come lei avevano preferito la vecchia capitale, più riflessiva, propensa a riflessioni filosofico-teologiche, all'eccentricità pietroburghese:

“ Un mese e mezzo dopo il mio arrivo per caso incontro per strada la prima conoscente pietroburghese, Sofija Isaakovna Tolstaja. Anche lei e il marito si sono trasferiti a Mosca, abitano vicino a me sullo Zubovskij Bul'var. Mi invita da lei. Quella sera stessa, tutto ciò che di pietroburghese avevo fino ad allora respinto, subito mi assalì. Anche se in modo diverso, alla maniera moscovita. All'inizio tenacemente cerco di conservare il mio provincialismo intransigente, poi lentamente inizio a cedere. Ed ecco, per la prima volta andiamo tutti insieme da Vjačeslav Ivanov. Vado con uno stato d'animo combattivo. Alla fine dirò tutto, dichiarerò che sono un nemico, ecco tutto.

Da lui sullo Smolenskij tutto è più calmo e più normale che alla Torre, lui stesso è cambiato. L'aura poetica ora non è così forte, mentre è diventato più evidente il professore tedesco. L'aureola dei capelli non è così splendente e gli occhietti d'orso sembrano essere più acuti. Come sempre, c'è molta gente. Parlano di Grigorij Nisskij, di Picasso, di qualcun altro”³⁶.

Nel frattempo la poetessa aveva già maturato il proposito di dare alle stampe dei versi inediti, e «cercava di istaurare un rapporto con la casa editrice Al'ciana»³⁷. Il tre dicembre del 1913 scriveva al poeta B. A. Sadovskij:

“ Controllando i miei quaderni, sono giunta alla conclusione che il libricino

conterrà almeno 70 poesie. Solo una cosa mi preoccupa: non sono assolutamente in grado di valutare criticamente la mia opera: questo renderà la scelta molto difficile”³⁸.

Sarà proprio questo il motivo che la spinse a rivolgersi a Blok con una lettera: la copiosa produzione poetica necessitava di un giudice imparziale e autorevole, i tempi stringevano, la poetessa aveva fretta di concludere ed allontanarsi da Mosca. Indotta da queste motivazioni, il diciannove gennaio 1914, dopo lunga indecisione, si decise a scrivergli:

“Un mese fa decisi di pubblicare il secondo libro di versi; allora, mi era venuto in mente di pregarLa di dare un’occhiata a come lo darò alle stampe. Ma per delle ragioni molto complicate decisi che non dovevo farlo. In pratica non so come darlo in visione a Lei: per poi, in base al Suo parere, o pubblicarlo, prendendo in considerazione le Sue indicazioni, o in caso contrario non stamparlo più. È molto difficile spiegare tutto ciò per lettera, ma per me è molto importante saperlo e non riesco a dirlo in modo più chiaro. [...]

In questo libro, così come lo spedisco, è entrato un quarto di tutto quello che ho scritto durante questo periodo. Se mi dirà che è possibile pubblicarlo, allora vorrei farlo entro la fine di marzo, perché poi dovrò partire e penso di non tornare nella grande città per alcuni anni. [...]

Oggi Le spedirò il libro e aspetterò la Sua risposta. Se questo per qualche motivo La incomoda o semplicemente Lei non è propenso a esprimere il proprio parere, rimandi il manoscritto senza nessuna spiegazione.

La penso molto”³⁹.

Questa missiva di Elizaveta Jur’evna fa parte della seconda, brevissima fase della conoscenza tra lei e Blok, che A. N. Šustov definisce “pratica” (*delovoj*): durò soltanto fino alla primavera del 1914, poco più di tre mesi, e fu prettamente epistolare⁴⁰. Non ci furono incontri tra loro, soltanto scambi di lettere, in tutto pressappoco sei, e poi di nuovo silenzio per almeno sei mesi. Durante questo periodo la poetessa si rivolse ripetutamente a Blok: era spinta soprattutto dal bisogno d’avere consigli in materia letteraria, ma anche di condividere con lui riflessioni personali, sentimenti.

La sua permanenza a Mosca fu quindi caratterizzata dal rinnovato impegno letterario: in contatto con diversi esponenti della cultura moscovita, Elizaveta Jur’evna s’avvicinò ad un altro gruppo, “Centrifuga”, la cui breve storia è legata soprattutto alla sua unica pubblicazione, la raccolta *Rukonog* (Brachipodio), che uscì nel maggio del 1913, e al nome dei suoi fondatori, N. Aseev, S. Bobrov e B. Pasternak.

Il gruppo Centrifuga non ebbe una connotazione precisa, e la sua

nascita non avvenne in seno a un movimento definito: in base alla produzione e all'orientamento letterario degli adepti che aderirono alla raccolta, non può essere definito esclusivamente futurista, anzi, vi sono molteplici aspetti che lo distinguono dagli altri raggruppamenti dell'epoca marcatamente appartenenti all'avanguardia, come il Mezzanino della Poesia, l'Egofuturismo, Gileja. D'altro canto, però, nelle sue pubblicazioni c'erano nomi di «poeti già del Mezzanino e persino di alcuni ghileiani, ed è difficile separare i membri effettivi della Centrifuga da coloro che furono semplicemente collaboratori... si ha l'impressione che chiunque in pratica poteva appartenere alla Centrifuga»⁴¹.

Tra questi c'era anche la Kuz'mina-Karavaeva, ed è ipotizzabile che fu coinvolta in quest'iniziativa letteraria grazie all'amicizia che la legava ad uno degli organizzatori, S. P. Bobrov. I due si erano conosciuti nell'ambiente delle arti figurative e probabilmente frequentarono gli stessi cenacoli di artisti pietroburghesi intorno al 1910: entrambi esposero quadri alla mostra organizzata dal “*Sojuz Molodež*” (Unione dei Giovani) nel 1912, alla quale Elizaveta Jur'evna aveva partecipato con un suo lavoro, «il quadro *Il serpente Gorninyč*, oggi perduto»⁴².

I contatti tra la poetessa ed i “centrifughisti” avvennero tra la fine del 1913 e l'inizio del 1914: lo documenta una lettera che lei scrisse il 27 febbraio al poeta S. P. Bobrov, nella quale faceva esplicito riferimento ai suoi versi, e tra le righe è possibile indovinare il proposito di collaborare ad una qualche iniziativa letteraria:

“Le spedisco quei versi dei quali Le avevo parlato; Lei mi aveva dato la possibilità di scegliere liberamente cosa inviarLe, e io ne ho approfittato”⁴³.

Non sappiamo come furono accolti i suoi versi, ma la cosa certa è che tre dei suoi componimenti furono inseriti nella prima pubblicazione di Centrifuga, *Rukonog*, e quella fu la sua unica comparsa in seno al movimento. Il *modus operandi* della Kuz'mina-Karavaeva è singolare e originale rispetto a quello dei suoi contemporanei: appartenere ad un gruppo letterario, dividerne gli ideali, i principi ispiratori, le finalità, fu probabilmente estraneo al suo sentire. La sua adesione all'Acmeismo e alla Centrifuga fu fugace, e forse più dettata da circostanze contingenti che da reali convinzioni. La sua produzione poetica non nasceva al loro interno, ma era precedente, autonoma, personale: come nel caso della sua prima raccolta, “Frammenti Sciti”, pubblicata dalla casa editrice acmeista ma ad essa lontana, anche le poesie con le quali contribuì alla raccolta *Rukonog* non ne dividevano l'orientamento né le innovazioni stilistiche. La sua poesia rimaneva legata in parte al simbolismo e forse soprat-

tutto a Blok, considerato da lei un poeta massimo.

Elizaveta Jur'evna unì la sua individualità artistica a gruppi che non avevano connotati artistici ben delineati e circoscritti, ma che anzi lasciavano ampi margini di autonomia espressiva ai loro partecipanti. La libertà di scegliere alla quale Elizaveta Jur'evna faceva riferimento nella lettera a Bobrov era la stessa che Gumilëv usava nei confronti dei membri della Gilda, ed è probabilmente il filo conduttore delle sue collaborazioni: partecipazione sì, ma limitata alla fase secondaria e tale da non coinvolgere l'ambito della sfera personale, la sua ispirazione e produzione poetica.

La forte personalità della poetessa colpiva le persone che la circondavano: indipendente, volitiva, Elizaveta Jur'evna seguiva immancabilmente la sua strada, i suoi ideali. Un valore per lei importante e costante fu la Terra, verso la quale nutrì sempre attaccamento e venerazione: secondo lei aveva ereditato quest'amore dai suoi antenati, i cosacchi del Don. Alla Madre Terra votò la prima figlia, Gajana, "terrena", creando per il suo nome un neologismo d'origine greca⁴⁴.

Elizaveta Jur'evna ripartì da Mosca senza però essere riuscita a pubblicare la sua seconda raccolta di versi e con la ferma intenzione di non tornare né a Mosca né a Pietroburgo per un lungo periodo, ma di partire per un viaggio, del quale ancora non sapeva bene la meta. I suoi piani non riuscirono ancora una volta a realizzarsi: l'estate del 1914 fu l'ultima che trascorse tranquillamente ad Anapa. Tra giugno e luglio di quell'anno la Russia entrò in guerra, e da quel momento in poi la sua esistenza, quella della sua famiglia, di Blok, e del suo popolo furono travolte dagli eventi storici, dalla mobilitazione, dalle terribili conseguenze che il conflitto portò nel loro paese. La poetessa nelle sue memorie rammentava che nel periodo che precedette la guerra si verificarono in natura dei fatti strani: il popolo superstizioso, impaurito, intravide in essi il segno di prossime sventure. Erano sinistri presagi:

"Di nuovo il sud.

Nella primavera dell'anno 1914, durante una tempesta nel mare d'Azov sprofondarono sul fondale due lingue di sabbia con dei villaggi di pescatori. In quel periodo sulle rive del Mar Nero la terra gemeva. Mi raccontavano i cacciatori di come fuggivano da questi lamenti della laguna e fino a tarda notte si accompagnavano l'un l'altro, temendo di restare da soli con la terra sofferente. Ma in estate ci fu un'eclissi di sole. Di esso rimase solo un anello color argento-cenere. Nel cielo ardevano delle albe mai viste, non solo a occidente e a oriente, tutto l'orizzonte si infiammò dell'alba. Apparvero nel cielo verde-cenere delle pallide stelle. Il bestiame nel cortile si inquietò, le mucche muggivano, i cani latravano, iniziò a cantare il gallo, le galline si nasosero nei trespoli a dormire.

Poi accaddero i fatti che tutti conoscono: la mobilitazione, la guerra»⁴⁵.

La seconda raccolta, *Ruf'* (Ruth), uscì soltanto nell'aprile del 1916, e probabilmente vi confluirono i versi che aveva sottoposto al giudizio di Blok nel gennaio del 1914 e altre composizioni nuove, ad esempio il ciclo *Vojna* (Guerra), che erano state ispirate dagli eventi contemporanei. La sua terza opera⁴⁶ fu l'ultima ad essere pubblicata in Russia e porta con sé l'impronta della maturazione artistica della poetessa. Curò lei stessa la copertina, «vergata in una sua grafia antico-slava»⁴⁷, e con la sua abilità nelle arti figurative realizzò dei disegni raffiguranti il titolo di ogni capitolo nel quale era suddivisa la sua opera⁴⁸. Sebbene all'inizio la sua uscita sia passata inosservata, poi però la raccolta destò l'interesse di un poeta e critico, nonché suo amico, che l'aveva seguita nel suo esordio acmeista: Sergej Gorodeckij. Il poeta, stabilitosi a Tiflis, nonostante la lontananza dai centri culturali «seguiva attentamente le novità letterarie e spesso rispondeva con recensioni nel giornale locale *Kavkazskoe slovo* (La parola caucasica)»⁴⁹. Il 21 giugno 1917 recensiva così il nuovo lavoro di Elizaveta Jur'evna:

«Nella pleiade dei poeti proposti dalla pietrogradese “Gilda dei poeti” E. Kuz'mina-Karavaeva occupa non l'ultimo posto...I principi della collettiva scuola poetica che avevano il predominio nella Gilda hanno giovato e hanno creato un altro poeta. Dopo l'ultimo libro *Ruf'*, a proposito della Kuz'mina-Karavaeva si può parlare come di un lavoratore abbastanza maturo sulla poesia della terra nera. E ti sovviene proprio la parola terra nera quando leggi i suoi versi. Lei è completamente vicina alla terra, alla natura, alle sue profonde e oscure forze...Non si può certo affermare che *Ruf'* sia un libro facile da leggere. Nelle sue figure c'è molta gravità naturale che spinge come un traino verso la terra. Amanti delle letture “leggere”, altrimenti detti divoratori di libri, non prendete questo libro. Ma quelli che si preoccupano, si agitano, si turbano per la vita psicologica della donna contemporanea, smarrita nelle contraddizioni tra un sentimento libero e la quotidianità ipocrita, quelli per i quali la vita umana non termina con l'ultimo colpo di martello sull'ultimo chiodo della bara, troveranno nei versi di “Ruf” non poche risposte e riecheggiamenti ai loro pensieri»⁵⁰.

Ruf' è il nome della donna ebrea del Vecchio Testamento, forte e volitiva, legata alla terra e al lavoro nei campi: secondo N. Kauchtchischiwili forse fu proprio «la figura della donna forte ad ispirare a Liza queste poesie»⁵¹. A prescindere comunque dalla loro ispirazione, questi versi hanno certamente un'impronta diversa da quelli che composero la sua prima raccolta, *Frammenti Sciti*: le reminiscenze scite legate ai luoghi natali qui lasciano il passo a temi compositi, e «il loro motivo

essenziale è la delusione nella vita, la stanchezza, la disperazione»⁵². L'interpretazione che gli studiosi contemporanei danno a quest'opera è unanime nella valutazione formale, ma controversa in quella ideologica, e vede solitamente contrapposti due "fronti". Da una parte, e sono numerosi, quelli che vi ravvisano il primo segnale dell'evoluzione in senso religioso della poetessa, le prime avvisaglie della sua vocazione:

"I versi sono forse, dal punto di vista formale, i più validi da lei creati, e inoltre mostrano bene il suo cammino verso un cristianesimo impegnato"⁵³.

Tra gli studiosi più autorevoli della Kuz'mina-Karavaeva forse fu D. Maksimov a sostenere con maggiore convinzione l'importanza dell'elemento religioso, il suo ruolo fondante nell'ispirazione poetica. Così si esprimeva nel suo studio pionieristico pubblicato in Unione Sovietica nel 1981:

"In questo libro è riflesso il passaggio inevitabile del suo autore verso la religione [...]. In *Ruf* la Kuz'mina-Karavaeva emerge come poeta cristiano, religioso, e tale rimarrà fino alla fine della sua vita. [...] L'autore fanaticamente punta verso il suo tema principale: Dio, il dovere religioso, il suo cammino spirituale"⁵⁴.

Di diverso avviso è A. N. Šustov: secondo lui il peso dell'elemento religioso va ridimensionato, e valutato con più cautela, anche in relazione all'epoca in cui la Nostra viveva:

"Nonostante nel libro *Ruf* la Kuz'mina-Karavaeva utilizzi ampiamente immagini della mitologia cristiana, i suoi versi non possono essere imputati alla religione. [...] Dio, nella poesia della Kuz'mina-Karavaeva, come in quella di molti dei suoi contemporanei, è un concetto etico e letterario. Riflette il tentativo di lei di trovare la fede in un periodo duro per l'intelligencija russa di disordine ideologico e anarchia"⁵⁵.

Prima di vestire l'abito religioso nel 1932 Elizaveta Jur'evna visse esperienze molto dure, radicali, che nel 1916 non avrebbe potuto neppure immaginare. Nella sua produzione poetica degli anni trenta di stampo religioso riecheggiano alcuni elementi presenti anche in *Ruf*, ma la differenza che intercorre tra essi è sostanziale, appartengono a due substrati quasi antitetici:

«In *Ruf* s'incontrano alcuni simboli che saranno presenti nelle poesie più tarde della Kuz'mina-Karavaeva: il fuoco, la croce, il vascello... Sono presi dall'arsenale dei suoi conoscenti: i poeti simbolisti. Nel complesso il volume non può essere annoverato

nella categoria della poesia simbolista; il simbolismo dei frequentatori della “Torre” di Vjač. Ivanov era estraneo ad Elizaveta Jur'evna: secondo le parole di sua madre alle sue riunioni lei “si annoiava”»⁵⁶.

Il simbolismo della Kuz'mina-Karavaeva fu frutto della sua particolare sensibilità, della sua burrascosa e tormentata vita interiore. Nella figura della straniera Ruth che lasciò la sua terra, si palesò per la prima volta, forse inconsapevolmente, la sua personalità interiore e *tvorčeskaja*, quella che poi emerse in tutta la sua forza negli anni parigini: Elizaveta Jur'evna fu allo stesso tempo monaca nel mondo, teologa, poetessa, pittrice, giornalista, e nel donarsi completamente agli altri, al prossimo, a colui che nel Nuovo Testamento è inteso come straniero, si manifestò la sua vocazione, si realizzò compiutamente la sua identità.

Elizaveta Jur'evna donò a Blok anche la sua ultima fatica, e forse fu una delle ultime cose che fece a Pietrogrado prima di partire per il sud. Siglò il libro con una dedica, e questa volta non con la solita frase di rito stringata ed asettica: fu più una preghiera, un'esortazione, un invito a leggere le sue poesie con un occhio diverso, per afferrare il senso profondo in esse contenuto.

La poetessa scrisse così:

“ Se questa lingua potesse essere per Lei totalmente comprensibile, ne gioirei. Eliz. Kuz'mina-Karavaeva. 20/IV 1916”⁵⁷.

Con questo gesto sigillò l'ultimo e più intenso periodo del suo rapporto con Blok, il più esteso e più significativo, che A. N. Šustov definì “lirico” (*liričeskij*)⁵⁸. Nell'autunno del 1914 e nell'inverno del 1915 Blok e la Kuz'mina-Karavaeva condivisero un legame profondo, nel quale finalmente era crollato quel muro che li separava, e la poetessa era tornata come tanti anni prima a bussare alla sua porta, irrompendo nella vita di lui. Quest'ultimo periodo non ebbe carattere omogeneo, ma attraversò fasi alterne, conservando però fino alla fine un tratto inequivocabile: l'iniziativa partì sempre da lei, nelle visite come nelle telefonate, e non da ultimo anche nelle lettere.

Di quell'autunno del 1914 ora ci rimangono le lettere, le memorie e gli appunti di Blok nel suo taccuino, ma da questi elementi non è purtroppo possibile ricostruire precisamente con quale frequenza s'incontrarono: le uniche date certe sono quelle che Blok annotò, e si distribuiscono tra il 25 ottobre e la metà di novembre. Le visite si svolsero nel privato della casa di lui, sulla *Oficerskaja ulica*, nella quale trascorsero serate o nottate in discussioni. Alcuni dettagli rimasero impressi nei ricordi di

Madre Marija, soprattutto i particolari dell'appartamento di Blok, le sue abitudini, i riti che ogni sera celebrava nella sua dimora:

“La sua stanza è al piano superiore. La finestra dà a oriente. Le tende non sono accostate. Nel cielo color rosso scuro che muore si vedono i riflessi biancastri e verdastri dei fanali. Laggiù c'è già il porto, la darsena, le navi, il Mar Baltico. La stanza è silenziosa, di un color verde-scuro. Un paralume verde e basso sopra la scrivania. Ci sono poche cose. Due grandi divani verdi. Un grande scrittoio. Un armadio con dei libri. [...] L'accensione della stufa da Blok è un rito sacro. Porta dei ciocchi regolari di betulla. Il fuoco divampa. Sediamo di fronte alla stufa e guardiamo in silenzio. All'inizio le lunghe, allegre lingue delle fiamme oleose e tenere leccano la corteccia secca e biancastra della betulla, con dei nastri che si spengono e scompaiono in alto. Poi la legna brucia. Guardiamo e guardiamo, tacciamo e tacciamo”⁵⁹.

Anche se non abbiamo quasi niente che confermi o smentisca i sentimenti di Blok verso la poetessa, dal momento che del loro carteggio privato sono giunte fino a noi le lettere che lei scrisse a lui e purtroppo soltanto una lettera di Blok, pure sembra difficile che lui potesse provare qualcosa di più dell'amicizia o di un affetto fraterno, e potesse vedere in lei qualcosa di più che una buona interlocutrice, una donna intelligente e colta che forse riusciva a capirlo e ad ascoltarlo.

Una poesia contenuta nella raccolta *Ruf'*, chiaramente intessuta di rimandi a Blok e di motivi religiosi, forse potrebbe assurgere ad emblema del loro rapporto:

“Guardo gli alti vetri
Ma bussare alla porta non si può;
Come tu gelavi e sbiadivi
Terra e terreno cammino.

A occidente le nere gru
E la bocca appena visibile del molo;
Copri le invisibili terre
Il cordame levato a guisa di croce.

Nelle strade corrono i bambini,
La città oggi è rumorosa,
E vicino alla rosseggiante luce
È il golfo del mar Baltico.

Nulla mi attendo oggi;

Solo a controllare vado,
Come nunzio della parola del Signore
Dei giorni compiuti la serie.

So che chi vive al tramonto
Non ode la sacra notizia,
E presto al fratello silenzioso
La parola di richiamo leggerò.

Guardo il cielo che arde
Che spande luci tra le cornici;
Quale sacro rito
Là presto si compirà”⁶⁰.

Questi versi risuonano familiari: in essi sembra riecheggiare un brano delle memorie di Madre Marija, quando, narrando l'ultimo incontro con il poeta, ricordava che lui le aveva affidato una preghiera, una richiesta insolita, un compito da svolgere ogni volta le fosse stato possibile, più spesso che poteva:

“Di nuovo, inizio ad affrettarmi.

Aleksandr Aleksandrovič inaspettatamente e timidamente mi prende per mano.

- Sa, ho una preghiera per lei. Vorrei sapere che spesso, spesso, quasi ogni giorno lei passerà qui sotto le mie finestre. Solo sapere che qualcuno mi protegge, mi difende. Passerà, guarderà in su. Ecco tutto.

Acconsento. Mi congedo in fretta. In realtà, mi congedo per sempre. So che nel nostro rapporto non conta né lo spazio né il tempo, tuttavia li sento dolorosamente.

Me ne vado. Come se un nuovo peso mi fosse caduto sulle spalle”⁶¹.

“Guardare in su”: questo era quello che il poeta le chiedeva, ed è anche, per l'appunto, l'incipit della sua poesia. Per esattezza, il verbo “guardo” (*smotrju*) apre la prima e l'ultima strofa, chiudendo in un cerchio ideale i suoi versi proiettati verso l'alto.

Oltre a questo, il paesaggio che descrive è lo stesso che si vedeva dalla casa del poeta, sulla *Oficerskaja* ulica al numero 57⁶²:

«In quella “casa grigia e alta alle porte marine della Neva” (*A. Achmatova*) Blok trascorse gli ultimi nove anni della sua vita. Il suo appartamento (n° 21) si trovava al quarto piano. Dalle sue finestre si apriva l'ampio panorama dell'estremità marittima di Pietroburgo. Di nuovo, come in gioventù, Blok era qui attorniato da un quartiere industriale, di fabbriche, che realmente aveva un carattere tutto particolare: tutto il pae-

saggio che si apriva davanti a Blok dalle sue finestre ricordava che Pietroburgo è una città di mare, con un grande porto mercantile e militare»⁶³.

I dettagli delle nere gru (*černye krany*), del bacino (*dok*) e del golfo del Mar Baltico sullo sfondo (*Baltijskogo morja zaliv*) ricreano perfettamente i luoghi che lei conosceva così bene, scenografie degli incontri con Blok, nei quali erano immerse le strade che aveva percorso tante volte, di giorno e di notte, alla luce del tramonto e all'alba.

Quello che colpisce maggiormente in questi versi è la loro gravità: quella che provò la poetessa quando accettò il compito assegnatole da Blok con mesta rassegnazione. È ancora palpabile in lei a vent'anni di distanza in quel "come se un nuovo peso mi fosse caduto sulle spalle" con cui terminò il racconto dell'ultimo incontro a casa del poeta.

La prime quattro strofe della poesia sono dei piccoli bozzetti impressionistici, nei quali la poetessa, con poche ma decise pennellate, tratteggiò sfondi marini (*Baltijskogo morja zaliv*), scenette cittadine popolate da anonimi personaggi (*deti begajut*) e macchinari della civiltà industriale (*černye krany*), caratteristici emblemi della città petrina. In mezzo a questo scenario c'è lei, la protagonista, che attraverso i suoi sensi, soprattutto la vista e l'udito, dona al lettore immagini concrete, con effetti sonori - "la città...rumorosa" (*gorod...šumliv*) - e visivi - "la bocca appena visibile del molo...nella luce rosseggiante...il cielo che arde" (*doka čut' vidnaja...v alejuščem svete...gorjaščee nebo*), - immagini inondate di luci che tendono verso la scala cromatica del rosso e richiamano il tramonto (*zakat*), quest'ultimo esplicitamente citato nella quinta strofa. Ma la poetessa non è soltanto la lente che filtra il paesaggio e lo ricrea nei versi, è innanzi tutto il soggetto delle azioni espresse dai verbi coniugati alla prima persona singolare: "guardo, aspetto, vado, so" (*smotriu, ždu, idu, znaju*). L'uso di queste forme verbali dà un timbro particolare alla poesia e amplifica la cassa di risonanza delle emozioni, intime e personali: risuonano la tristezza dello sguardo verso le finestre del poeta all'ultimo piano del palazzo (*vysokie stekla*) e il divieto di bussare alla sua porta, leggermente attutito dall'uso della forma impersonale del verbo preceduta dall'infinito (*postučat'sja nel'zja*); e sembra di udire il sordo rumore dei passi solitari verso la casa del poeta privi però di ogni aspettativa (*ne ždu ničego*), soltanto per adempiere il dovere, per controllare (*ja tol'ko proverit' idu*) e idealmente comunicare a Blok la sua vicinanza, il calore del suo affetto.

Da quel momento in poi il rapporto tra Elizaveta e il poeta entrò nella fase finale, discendente: lei tornò nella sua tenuta e non s'incontrarono più. Dall'estate del 1916 iniziò a scrivere lettere al poeta, ma queste

furono circoscritte ai mesi estivi e all'autunno. Il poeta quasi non le rispose, ma lei non se ne curò, era più forte il bisogno di sentire ancora il contatto con lui, di avere un interlocutore con cui condividere i propri pensieri, le meditazioni, le ansie.

Le loro vite furono inghiottite dal vortice degli eventi storici del 1917: la Rivoluzione d'ottobre cambiò il volto della loro patria e influì drasticamente sulle loro esistenze. Blok all'inizio accolse con entusiasmo il nuovo regime, fu tra i pochissimi letterati a sostenere senza riserve la presa del potere dei bolscevichi. Presto però il fervore iniziale cominciò a scemare, agli slanci subentrò l'angoscia, l'insicurezza. Da questa condizione d'animo non si risollevò mai più: ridotto dalla malattia a «squallido, spento manichino»⁶⁴, morì il 7 agosto del 1921.

Elizaveta Jur'evna pagò invece care le sue scelte, il suo impegno politico: impegnata attivamente tra le file del partito rivale dei bolscevichi, quello dei socialisti-rivoluzionari (*esery*). Nel febbraio del 1918, dopo essere stata nominata vice-sindaco, fu costretta ad assumere la carica di sindaco di Anapa dopo che il primo cittadino neoeletto l'aveva abbandonata. La ventiseienne Elizaveta mostrò un coraggio e un'audacia unici, cercando di «assicurare una vita relativamente tranquilla ai cittadini, esigendo che si evitassero gesti ed esecuzioni arbitrari»⁶⁵. Nel subbuglio generale in cui era piombata la Russia, in balia di forze incontrollate, di sommosse, nel pieno della guerra civile, Elizaveta riuscì a mantenere solo per breve tempo il controllo della situazione. Lasciato il posto di sindaco, al ritorno da un viaggio a Mosca nell'autunno del 1918 fu accusata di filo-bolscevismo, imprigionata e condannata a morte. Riuscì ad evitare la pena capitale grazie all'intervento di un ufficiale dell'armata bianca, Daniil E. Skobcov, ma non l'esilio. Nel 1919, dopo aver sposato in seconde nozze Skobcov, con la sua nuova famiglia partì dalla Russia: giunse a Parigi dopo un lungo viaggio nel 1923, durante il quale aveva dato alla luce altri due figli, Jurij e Anastasija.

La sua patria d'adozione divenne la Francia, nella quale trascorse il resto della sua vita.

NOTE

1) S. Hackel, *Elizaveta Jur'evna – rivoluzionaria, monaca, martire*, Torino, Edizioni Paoline, 1988.

2) B. Michailovskij, *Russkaja literatura XX veka. S devjanostych godov XIX veka do 1917 goda*, Moskva, 1939, p. 334, in: “La crisi del simbolismo e l'acmeismo”, in *Storia della letteratura russa, III. Il Novecento, vol. I. Dal Decadentismo all'avan-*

guardia, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1989, p. 577.

3) *Ibid.*, p. 577.

4) A. V. Lavrov, *Neskol'ko slov o Zare Grigor'evne Minc, redaktore i vdohnovitele tartuskich "Blovkovskich sbornikov"*, Tartu, Blokovskij sbornik XII, 1993, p. 7.

5) *Ibid.*, p. 7.

6) T. P. Miljutina, *Neskol'ko pisem Zary Grigor'evny Minc*, Tartu, Blokovskij sbornik XII, 1993, p. 11.

7) A. V. Lavrov, *Neskol'ko slov o Zare Grigor'evne Minc*, op. cit., p. 8.

8) T. P. Miljutina, *Neskol'ko pisem Zary Grigor'evny Minc*, op. cit., p. 11.

9) *Ibid.*, p. 12.

10) *Ibid.*, p. 12.

11) *Ibid.*, p. 14.

12) *Ibid.*, p. 14.

13) B. V. Pljuchanov, "Mat' Marija (Skobcova)", in *Biografija i tvorčestvo v russkoj kul'ture načala XX veka*, Tartu, Blokovskij sbornik IX, Učene Zapiski Tartuskogo Gosudarstvennogo Universiteta, 1989, pp. 159 – 177.

14) *Ibid.*, p. 15.

15) Monachinja Marija, *Vstreči s Blokom*, "Sovremennye Zapiski", 62, Pariž, 1936.

16) A. N. Šustov, *Žizn' i tvorčestvo E. Ju. Kuz'minok-Karavaevok*, "Russkaja Literatura", 4, 1981, p. 160.

17) A lei sono dedicate, alla pagina 82 della *Storia della civiltà letteraria russa*, diretta da M. Colucci e R. Picchio, Torino, Utet, 1997, Volume II: *Il Novecento*, poche righe, con qualche imprecisione: viene riportato che la Kuz'mina-Karavaeva «esordì nell'ambiente simbolista, sia pure con qualche ritardo (*Ruth*, 1920) ed emigrò nel 1920». La poetessa esordì invece nel 1912 tra gli acmeisti con la raccolta di poesie *Skifskie Čerepki*, a proposito della quale Blok non aveva espresso parere favorevole. Il secondo libro, *Ruth*, già pronto nel 1914, venne pubblicato in ritardo nel 1916.

18) Anapa, sulle rive del Mar Nero, dove la poetessa era proprietaria di una tenuta.

19) E. Ju. Kuz'mina-Karavaeva Bloku, 14. 10. 1916, in *Izbrannoe*, Moskva, Sovetskaja Rossija, 1991, p. 398.

20) Dario Fo, *Il paese dei Mezaràt*, Milano, Feltrinelli, 2000.

21) "Russkaja mysl'", kniga IV, Moskva 1913, p. 163.

22) A. N. Šustov, *Elizaveta Kuz'mina-Karavaeva (1891 – 1945)*, "Zvezda", 5, 1990, p. 177.

23) *Ibid.*, p. 177.

24) A. Ferrari, *La foresta e la steppa*, Milano, Libri Scheiwiller, 2003, p. 168.

25) *Ibid.*, p. 152.

26) D. Maksimov, "Blok i Kuz'mina-Karavaeva", in *Poezija i proza Al. Bloka*, Leningrad, Sovetskij pisatel', 1981, p. 526.

27) L'vova, *Cholod utra. (Neskol'ko slov o ženskoj poezii)*, Žatva, kn. 5. Spb, 19 Čerepki 14, p. 249 – 256 (citato in: A. N. Šustov, *Žizn' i tvorčestvo E. Ju. Kuz'minoj-Karavaevoj*, op. cit., p. 162; *Sto poetess serebrjanogo veka, antologija*, Sankt Peterburg, 1996, p. 8.)

28) *Sto poetess serebrjanogo veka, antologija*, op. cit., p. 14.

29) Achmatova, A. "Iz vospominanij", in *Antologija akmeizma. Stichi, manifesty, stat'i, zametki, memuary*, Moskva, Moskovskij rabočij, 1997, pp. 325 – 326.

30) N. S. Gumilev, «"Iz pisem o ruskoj poezii" (Otklik na *Skifskie Čerepki*, Cech Poetov, 1912)», in *Antologija akmeizma. Stichi, manifesty, stat'i, zametki, memuary*, op. cit., p. 325, anche in: N. S. Gumilev, *Sobranie sočinenij*, Washington, Izdatel'stvo knižnogo magazina Victor Kamkin Inc., 1968, pp. 291 – 292.

31) A. A. Blok, *Sobranie sočinenij v vos'mi tomach*, Moskva, 1960 – 63, tom 8, pp. 430 – 431.

32) V. Gippius, *Cech Poetov.- «Žizn'»*, Odessa, 1918, n.5, p. 12 (citato in: *Zapisnye knižki Anny Achmatovoj (1958 – 1966)*, Moskva – Torino, Giulio Einaudi Editore, 1996, p. 57).

33) Monachinja Marija, "Vstreči s Blokom", in *Izbrannoe*, op. cit., pp. 368 – 369.

34) *Ibid.*, p. 366.

35) Ju. Ja. Ejger – Moškovskaja, *Iz istorii junošeskich let* (citato in: A. N. Šustov, "Blok v žizni i tvorčestve E. Ju. Kuz'minoj-Karavaevoj", in Aleksandr Blok, *Issledovanija i materialy*, Leningrad, Akademija Nauk CCCP, Institut Ruskoj Literatury, 1991, p. 130).

36) Monachinja Marija, "Vstreči s Blokom", in *Izbrannoe*, op. cit., pp. 373 – 374.

37) A. N. Šustov, "Blok v žizni i tvorčestve E. Ju. Kuz'minoj – Karavaevoj", op. cit., p. 131.

38) E. Ju. Kuz'mina – Karavaeva B. A. Sadovskomu, 3 dekabnja 1913, CGALI, f. 464, op. 1, n.81. (citato in: A. N. Šustov, "Blok v žizni i tvorčestve E. Ju. Kuz'minoj-Karavaevoj", op. cit., p. 131.)

39) E. Ju. Kuz'mina-Karavaeva Bloku, 19. I. 1914, in *Izbrannoe*, op. cit., p. 388.

40) A. N. Šustov, "Blok v žizni i tvorčestve E. Ju. Kuz'minoj-Karavaevoj", in Aleksandr Blok, *Issledovanija i materialy*, Leningrad, Akademija Nauk CCCP, Institut Ruskoj Literatury, 1991, p. 129.

41) *Storia della letteratura russa, III. Il Novecento*, vol. I. *Dal Decadentismo all'avanguardia*, op. cit., p. 223.

42) N. Kauchtschischwili, *Mat' Marija, il cammino di una monaca. Vita e scritti*, Comunità di Bose, Magnano (Bi), Edizioni Qiqajon, 1997, p. 23.

43) E. Ju. Kuz'mina-Karavaeva S. P. Bobrovu, 27 fevralja 1914, CGALI, f. 2554, op. 1, n.39, (citato in: A. N. Šustov, "Blok v žizni i tvorčestve E. Ju.

Kuz'minjoj–Karavaevoj”, op. cit., p. 132.)

44) Secondo A. N. Šustov forse Elizaveta Jur'evna nella scelta del nome fu influenzata da un racconto caucasico di V. Ja. Svetlov pubblicato nel 1909 sul giornale “Rodina”, nel quale, per l'appunto, l'eroina si chiamava Gajjana. (cfr. nota 30, A. N. Šustov, “Žizn' i tvorčestvo E. Ju. Kuz'minjoj–Karavaevoj”, op. cit., p. 163).

45) Monachinja Marija, “Vstreči s Blokom”, in *Izbrannoe*, op. cit., pp. 375 – 376.

46) Nel marzo del 1915 Elizaveta Jur'evna pubblicò una novella filosofica, *Jurali* (Jurali), che non beneficiò di recensioni letterarie, fragile dal punto di vista dello spessore filosofico e della costruzione del racconto.

47) N. Kauchtschischwili, *Mat' Marija, il cammino di una monaca*, op. cit., p. 35

48) Questi sono i titoli dei capitoli nei quali era suddiviso il libro: *Esodo, Messaggeri, Guerra, Decadenza, Profezia, Il Redentore, Compagni di strada, Trasfigurazione, Terra, Gli ultimi giorni*. (*Ibid.*, p. 35).

49) A. N. Šustov, *E. Kuz'mina-Karavaeva v ocenke S. Gorodeckogo*, “Voprosy Literatury”, 9 – 10, 1991, p. 304.

50) 21 ijulja 1917 goda (citato in: *Ibid.*, p. 304.)

51) N. Kauchtschischwili, *Mat' Marija, il cammino di una monaca*, op. cit., p. 35.

52) A. N. Šustov, *Žizn' i tvorčestvo E. Ju. Kuz'minjoj–Karavaevoj*, op. cit., p. 163.

53) N. Kauchtschischwili, *Mat' Marija, il cammino di una monaca*, op. cit., p. 35.

54) D. E. Maksimov, “Blok i Kuz'mina-Karavaeva”, op. cit., p. 527.

55) A. N. Šustov, *Žizn' i tvorčestvo E. Ju. Kuz'minjoj–Karavaevoj*, op. cit., p. 164.

56) *Ibid.*, p. 164.

57) citato in: D. E. Maksimov, “Blok i Kuz'mina-Karavaeva”, op. cit., p. 528.

58) A. N. Šustov, “Blok v žizni i tvorčestve E. Ju. Kuz'minjoj–Karavaevoj”, op. cit., p. 129.

59) Monachinja Marija, “Vstreči s Blokom”, in *Izbrannoe*, op. cit., p. 379.

60) citato in: D. E. Maksimov, “Blok i Kuz'mina-Karavaeva”, op. cit., p. 539.

61) Monachinja Marija, “Vstreči s Blokom”, in *Izbrannoe*, op. cit., p. 380.

62) Ora Ulica Dekabristov.

63) VI. Orlov, in A. A. Blok, *Gorod moj. Stichi o Peterburge–Petrograde*. Lenizdat, 1957, p. 11.

64) A. M. Ripellino, “Storia di Blok”, in *Letteratura come itinerario nel meraviglioso*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1968, p. 174.

65) N. Kauchtschischwili, *Mat' Marija, il cammino di una monaca*, op. cit., p. 39.

Martina Valcastelli

VOCI DEL LESSICO FILOSOFICO DEI SECOLI XVII E XVIII NELLA LESSICOGRAFIA RUSSA

Il dibattito sulla centralità dell'eredità classica, sulle lingue e sulla civiltà europea, particolarmente presente in questo periodo, diventa ancor più attuale nell'ipotesi della ventilata entrata della Russia nell'Unione Europea. In questo contesto, penso sia utile identificare i rapporti e le radici etnico-linguistiche russe con la vicina e allo stesso tempo distante realtà europeo-occidentale. L'obiettivo primario della mia tesi di laurea è stato risalire alla genesi del lessico colto e soprattutto della terminologia scientifico-filosofica russa che ha ricevuto, a partire dal XVI fino alla seconda metà del XVIII secolo, notevole impulso grazie alla significativa influenza del latino. In *Voci del lessico filosofico dei secoli XVII e XVIII nella lessicografia russa*, lo scopo primario è stata l'individuazione e la successiva rilevazione dell'apporto precipuo della lingua, della cultura e della civiltà classica e la conseguente influenza sulla tradizione culturale e storico-linguistica dell'Europa orientale e, in modo particolare, della Russia.

E' opportuno pertanto tracciare la genesi e il relativo sviluppo della terminologia scientifica e filosofica latina, che si colloca nel Medioevo a cavallo tra il XII e il XIII secolo grazie alle traduzioni effettuate da opere greco-arabe; è in questo periodo che nasce e si sviluppa il linguaggio che fungerà da base e fondamento per la terminologia moderna usata fino ai giorni nostri. Questa indiscussa vitalità del latino medievale nelle discipline filosofiche e tecnico-scientifiche crea le premesse dell'Umanesimo e del Rinascimento, con la riscoperta delle importanti opere perdute di Aristotele, Platone, Galeno, Avicenna, Euclide, Archimede e Apollonio Rodio, solo per citare alcuni nomi. Bisogna altresì aggiungere che le traduzioni non furono le sole ad arricchire il lessico intellettuale latino: quest'ultimo, infatti, ricevette nuovo impulso grazie al cambiamento delle condizioni di vita, alle scoperte geografiche, alla costituzione di una nuova cosmologia e della nuova scienza, allo sviluppo della tecnologia, ai progressi attuati nel campo dell'alchimia, dell'astrologia e della medicina, e ancora nel campo della riflessione filosofica. Furono tutti validi contri-

buti che facilitarono l'arricchimento del patrimonio lessicale latino. Questo processo culmina infine nel XVII e XVIII secolo, periodo d'importanza cruciale per la nascita del linguaggio filosofico e scientifico moderno.

E' in questi due secoli che si situa il lento passaggio dal latino, come lingua universale dei dotti e delle *humanae litterae*, alla lingua parlata d'uso quotidiano. Un fattore propulsivo considerevole è dato dalla rivoluzione scientifica in atto fin dai primi anni del Seicento, quando le nuove scienze acquisiscono un apparato terminologico innovativo e il latino diventa mezzo espressivo di comunicazione privilegiato. Le nuove scienze acquisiscono un apparato terminologico completamente contrapposto alla lingua comune; il latino viene così ad assumere un ruolo nuovo e innovativo ben distinto dagli altri linguaggi o mezzi espressivi. A testimonianza del suddetto processo, conviene citare lo scrittore francese D'Alembert, ardente sostenitore della necessità di adottare esclusivamente il latino per la stesura delle opere di scienza, in quanto veicolo privilegiato per chi si occupa e si intende di cultura. Ciò spiega il motivo per cui tutte le opere e gli scritti afferenti ad ambiti scientifici o filosofici fossero scritti esclusivamente in lingua latina. Non è un caso che lo stesso Kant sottolineò, nell'opera *Critica della ragion pura*, la necessità e l'esigenza di far ricorso al latino piuttosto che al tedesco, in virtù del fatto che il primo idioma offre parole e concetti non ambigui. Il latino venne usato non solo nell'opera sopracitata ma anche negli scritti giovanili del filosofo tedesco, quali la *Dissertatio, De igne, Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio*.

Com'è noto, non solo Kant, ma anche numerosi e altrettanto illustri filosofi scelsero il latino, come R. Descartes e G. W. Leibniz; apporti notevoli provengono dagli scritti di matrice filosofico-giuridica di H. Groot, di S. Pufendorf e di B. Spinoza, mentre attraverso autori quali F. Bacon, T. Hobbes, P. Gassendi, Leibniz, G. B. Vico e C. Wolff, la recensione intellettuale giunge alle opere giovanili di Kant fino alla *Dissertatio* del 1770. Francis Bacon fu senz'altro il filosofo che diede uno dei contributi più rilevanti e rappresentativi alla moderna terminologia di cultura, nonché l'illustre rappresentante e il costante punto di riferimento nel corso del dibattito scientifico e filosofico fra Seicento e Settecento. Occorre ricordare Galileo Galilei con i suoi *Dialoghi*, J. Locke con l'*Essay*, Cartesio con il *Discours sur la Méthode*, il già citato Kant con la *Critica della ragion pura* e Hobbes con il *Leviathan*, tutte figure altamente emblematiche del Seicento e del Settecento che, attraverso le loro opere, hanno fornito contributi fondamentali al lessico intellettuale europeo, punto di riferimento indispensabile della tesi.

Nella sua lunga storia, il latino ha influenzato i sistemi linguistici, le idee e gli schemi culturali di numerose civiltà non solo europee: la Russia è stata interessata notevolmente dall'influenza della *latinitas*. In ciò consiste la ben nota *europizzazione*, fenomeno di grandissimo significato storico-culturale e ideologico, intrapresa dallo zar Pietro I il Grande (1672-1725). Sarà utile tuttavia ricordare che già al principio del XVI secolo inizia il processo di assimilazione della cultura e dell'eredità classica latina e, in senso lato, europea, quando si intensificarono a Mosca le traduzioni dalle opere straniere scritte non solo in lingua latina ma anche in tedesco, francese, inglese e polacco. Per non sottacere poi il fatto che i legami tra l'Impero russo e l'Europa erano cominciati ben prima del XVI secolo, all'epoca dell'antica Rus', quando si istituirono i primi contatti socio-politici ed economico-culturali. Fu invece tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, che si crearono le premesse per un allargamento propulsivo e un rinnovo sempre maggiore dei contatti tra la Rus' e i Paesi occidentali.

L'epoca d'oro del processo di *europizzazione* si situa lungo il corso del XVII secolo, quando la terminologia colta di base latina supera nettamente l'influenza polacca, che in Russia aveva trovato terreno fertile in epoca pre-petrina, grazie a numerose traduzioni da questa lingua. L'importanza e la centralità dell'influenza latina in Russia prende campo soprattutto dalla seconda metà del XVII secolo, periodo in cui vennero rese note le opere e i trattati dei maggiori filosofi europei: alla fine di questo secolo compare il nuovo studio filosofico di Leibniz, punto di partenza obbligato per i pensatori tedeschi e tramite privilegiato tra le teorie di Spinoza e quelle di Kant. Non solo la filosofia, ma altre scienze ricevettero notevole impulso grazie agli studi di eminenti personalità dell'epoca: un illustre rappresentante delle scienze giuridiche fu senz'altro Pufendorf con i trattati *De jure naturae et gentium* e *De officio hominis et civis*, grazie ai quali venne abbandonata la scolastica e la vecchia norma. La matematica trovò nuove spinte e continui sviluppi alla fine del XVII secolo, con la simultanea invenzione di I. Newton e di Leibniz del calcolo differenziale e la spiegazione delle leggi del movimento dei corpi celesti, la definizione dell'orbita dei pianeti e la scoperta delle cause della loro maggiore distanza dal sole. Di conseguenza, per la traduzione e l'assimilazione, nasce e si arricchisce l'apparato terminologico di matrice intellettuale russa, che riceverà completa stabilizzazione nel primo trentennio del XVIII secolo. Bisogna aspettare proprio i primi quarti del XVIII secolo per assistere alla nascita, per la prima volta in Russia, della terminologia scientifica, dei trattati di aritmetica, fisica, geometria, astronomia e di molte altre scienze, nonché della fondazione di Scuole e Istituti specializ-

zati nell'insegnamento di queste discipline. Fu in questo periodo che vennero rese note le teorie del sistema eliocentrico di N. Copernico e della gravitazione universale di Newton, la teoria ondulatoria della luce di C. Huygens e quella cosmogonica basata sui vortici di Descartes, la geometria di Euclide, il già citato calcolo differenziale e integrale, lo studio sulle forze vive di Leibniz e la teoria newtoniana delle alte maree. Non bisogna dimenticare, inoltre, la prima formulazione in russo del teorema di Pitagora, delle leggi di Archimede, di Keplero e di Pascal.

E' stata mia intenzione offrire un contributo che potesse testimoniare la decisiva presenza del lessico intellettuale europeo russo nel già ampio panorama lessicografico delle altre lingue europee, con lo scopo non solo di analizzare il processo e le complesse fasi di assimilazione della cultura occidentale di base classica all'epoca dello zar Pietro I, ma anche e soprattutto al fine di identificare i percorsi e i vettori di penetrazione della *latinitas* in ambito est-europeo e quindi russo. La mia indagine offre un compendio dedicato al notevole apporto lessicografico latino, che lasciò tracce indelebili nel lessico russo, segnato in modo significativo da una forte impronta della lingua latina, mutuata in taluni casi anche dall'influenza della lingua greca. La sezione dedicata alla selezione dei lemmi russi di provenienza latina rappresenta senz'altro il contributo più rilevante della ricerca.

Tale fase di elaborazione è stata possibile grazie alla preziosa collaborazione, a partire dal gennaio 2004, con l'Istituto per il lessico intellettuale europeo e la storia delle idee (ILIESI-CNR). In particolare, sono risultati indispensabili il sussidio e i suggerimenti del dott. Marco Veneziani, primo ricercatore dell'Istituto, con la cui consulenza sono state selezionate, dall'opera redatta dall'ILIESI, *Lessico filosofico dei secoli XVII e XVIII*, trentasei voci latine, in base alla loro rappresentatività e al notevole significato storico-filosofico e morale che le permea. L'importanza dell'iniziativa di includere il lessico russo nel progetto dell'istituto, è data dal fatto che il materiale contenuto nell'opera redatta dall'ILIESI, in co-edizione con il Warburg Institute di Londra e sotto la direzione del Prof. Tullio Gregory, appartiene a sei differenti ambiti linguistici - latino, inglese, francese, tedesco, spagnolo e italiano - e abbraccia un arco cronologico compreso tra il 1601 e il 1804. Non a caso, i secoli presi in esame rappresentano la formazione *in nuce* del pensiero moderno e il fiorire della nuova scienza che vede nascere dalla comune matrice latina la terminologia filosofica e scientifica delle lingue di oggi. Tutti i lemmi selezionati testimoniano la profonda influenza della cultura europea rappresentata soprattutto da Newton e da Leibniz, e il loro riflesso sul processo di europeizzazione russo.

Qui di seguito vengono illustrati dieci lemmi latini, accompagnati dal corrispettivo russo: vengono vagliate la prima attestazione, la fonte terminologica, la citazione e la descrizione dell'opera in cui il termine compare per la prima volta. È interessante notare come tutte le voci riportate rappresentino determinati ambiti del sapere e sfere culturali che hanno ricevuto un considerevole sviluppo durante il regno di Pietro I. Ambiti come l'astronomia, la geografia, l'aritmetica, la matematica, la geometria, le scienze giuridiche, la linguistica, la storia, la fisica e soprattutto la filosofia, rappresentati da illustri scrittori che, con il loro contributo letterario, hanno offerto un'ampia base lessicologica per la cultura russa del XVIII secolo: si ricordano A. D. Kantemir, M. V. Lomonosov, V. Trediakovskij, G. R. Deržavin, N. M. Karamzin e molti altri.

In conclusione, mio obiettivo è stato sottolineare la rilevanza e l'intrinseco significato storico-culturale dell'assimilazione greco-latina e il risultato che lo straordinario processo di europeizzazione ha prodotto sulla civiltà russa di Pietro I, presentando il contributo terminologico inerente alla sfera tecnica, filosofica e scientifica e la sua profonda influenza non solo sul sistema linguistico ma anche e soprattutto ideologico dell'Europa orientale e, in particolar modo, della Russia.

ABSTRACTIO – ABSTRAKCIJA (*neol.*), 1772, *-i, f.* Lat. *abstractio*, direttamente e attraverso il fr. *abstraction*.

Filos. Superamento del concreto, sintesi; concetto astratto. “Per quanto riguarda le nostre finezze metafisiche, le astrazioni e le categorie, mi mancavano le forze per renderle comprensibili” (Swift Dž. *Putešestvij Gulliverovych kn. pervaja- [četvertaja], perez. s fr. jaz. na ros... Erofeem Koržavinym.* SPb., 1772-1773) II, 150.

“Nel XVIII secolo, si diffusero in Russia numerose opere scritte sulla base delle esperienze letterarie europee. Oltre a Prévost, Lesage, Fielding, Swift, Gol'berg, il lettore poté leggere i rifacimenti delle fiabe arabe *Le mille e una notte* e imitazioni tratte da opere di vario genere, ad esempio favole magiche sulle fate, elaborazioni letterarie dal contenuto eterogeneo, opere dai soggetti mitologici, oppure il romanzo prezioso, che venne classificato dai traduttori russi come romanzo del genere galante-avventuroso, e molte altre opere”.¹

“Ogni aggettivo è un'astrazione. I tempi dei verbi, i pronomi – tutto questo richiede raffinate operazioni intellettuali” (*Aglaja. 2-e izd. [Al'manach, izd. N. M. Karamzinym].* M., 1796, kn. 1-2) I, 42.

Nikolaj Michajlovič Karamzin (1766-1826), poeta e prosatore, caposcuola del sentimentalismo russo. Figlio di un possidente terriero, studiò a Mosca, e successivamente a Pietroburgo. Divenuto massone e legatosi al circolo moscovita di Novikov, compì un viaggio di iniziazione in Europa nel 1789, nel corso del quale ebbe modo di incontrare alcuni dei più illustri esponenti della cultura europea tra cui Kant e Wieland (*Lettere di un viaggiatore russo*). Divenne in seguito editore dell'organo del sentimentalismo russo *Moskovskoj žurnal* (*Rivista moscovita* - 1791-92), con cui pose le basi della nuova lingua letteraria orientata verso lo stile medio, la lingua dei salotti, delle dame e della cultura francese. Significative furono le opere *La povera Liza*, *Natal'ja, figlia del boiario*, *L'isola di Bornholm*, *La mia confessione*, che crearono la base della nascente prosa russa.

La sua opera eserciterà un'azione profonda e duratura su tutta la fioritura del romanzo ottocentesco, specialmente sul giovane Dostoevskij. Karamzin riassunse i nuovi compiti poetici in poesie programmatiche quali *Poezija* del 1787, dove si ricollegò ai modelli della coeva elegia francese, alla poesia inglese, da Shakespeare a Ossian, alla lirica sepolcrale, alla poesia idilliaca di Gessner, contribuendo alla trasformazione radicale delle regole e dei generi poetici. Si ebbe così il sistemato tramonto dell'ode: al suo posto subentrarono l'elegia, la canzone e l'epistola "leggera". Karamzin viene ricordato anche come autore di ballate, romanze di stilizzazione folclorica.

Nel 1794 pubblicò la rivista letteraria *Aglaja*, in cui pubblicò una serie di opere: *Putešestvie v London* (dal *Pis'ma russkogo putešestvennika*), *Ostrov Borngol'm* ecc., essenzialmente di natura pubblicistica e artistica. "Davanti a Karamzin si pone regolarmente un vecchio problema: in che cosa consiste la predestinazione dell'artista, quali qualità deve possedere, «Che cosa serve all'autore?» – questa domanda diventa il titolo di uno dei suoi articoli all'interno di *Aglaja*. Tra estetica e etica lo scrittore apre determinati rapporti e arriva alla conclusione definitiva che «una persona negativa non può essere un buon autore» (2, 122)".²

ACCIDENTIA – AKCIDENCIJA (*neol.*), 1718 (*akcy-* 1726, *aksi-* 1760, *-cia* 1720), *-i*, *f.*

1. Lat. *accidens*, *-ntis*. *Filos. Proprietà insignificante, casuale della sostanza*. "Accidente, in latino significa sostanzialmente una proprietà secondaria, ma utilizzata in diverse circostanze, come in filosofia viene usata come opposta della sostanza" (*Leksikon rossijskoj istoričeskoj, geografičeskoj, političeskoj i graždanskoj. Soč. ... Vasil'em Nikitičem*

Tatiščevym. SPb., 1793, č. 1-3) I, 24.

Vasilij Nikitič Tatiščev (1686-1750), è considerato il primo studioso che contribuì allo sviluppo della scienza storica in Russia, la cui attività venne vista come un considerevole passo avanti per il suo tempo. Svolsse varie missioni in Siberia e in Svezia e fu governatore di Astrachan'. Lasciò incompiuta una *Storia della Russia*, pubblicata postuma nel 1768-1784 in cinque volumi, ricca di materiale documentario. La vasta erudizione e le profonde conoscenze in vari ambiti scientifici, gli diedero l'opportunità di intraprendere la stesura del primo dizionario russo enciclopedico, il *Leksikon*, in cui lo scrittore incluse una serie di materiali sull'Armenia.³ Come altre sue opere, il dizionario venne pubblicato quasi mezzo secolo dopo la sua morte (1793).

“Gli *accidenti*. In logica si denomina così tutto ciò che non appartiene direttamente alla sostanza; il colore del tessuto, la statura della persona, la bellezza ecc.” (Janovskij N. *Novyj slovotolkovatel', raspoložennyj po alfavitu...* SPb., 1803-1806, č. 1-3) I, 74.

In quest'opera si trovano “Diverse espressioni e termini tecnici stranieri che si incontrano nella lingua russa, il cui significato non è noto a tutti. Termini dell'astronomia, della matematica, della medicina, dell'anatomia, della chimica, della giurisprudenza, del commercio, della mineralogia, della musica, dell'arte militare, dell'artiglieria, della fortificazione, dell'arte navale e molti altri, che indicano i gradi dei funzionari di corte, civili e militari, titoli, impieghi e altro, tanto dei tempi antichi quanto di quelli attuali”. L'opera venne stampata per ordine di Sua Maestà Imperiale. Parte prima, San Pietroburgo, Accademia delle Scienze, 1803.⁴

2. Più spesso pl. Ted. *Accidenz* < lat. *redditi casuali, estranei, collaterali, supplementari*. “Ci vogliono realmente far credere, che il Papa di Roma riceva sempre un reddito effettivo <eccetto gli *accidenti*> di circa mille rubli” (Rot E. R. *Dostopamjatnoe v Evrope. To est'. Opisanie vsego, čto dlja ljubopytnogo smotrenija sveta.. v znatnejšich mestach Evropy znat', i videt' nadležit' ... Sergej Volčkov... onuju knigu, s nem. na ros. jaz. perez. 1747 g.* SPb., 1761) 219.

Volčkov Sergej Savvič (? – Pietroburgo, c. 1731). Traduttore russo. Dal 1731 fu segretario e traduttore dell'Accademia delle scienze, in seguito direttore della Stamperia del Senato. Tra le sue traduzioni si ricor-

dano quelle dal francese *Novoj leksikon na francuzskom, nemeckom, latinskom i na rossijskom jazykach, perevodu asessora Sergej Volčkov, SPb. [1755]-1764, p. 1-2: Ezopovy basni s nraoučeniem i primečanijami Rožera Letranža, vnov' izdannija, a na rossijskoj jazyk perevedeny v Sanktpeterburge kanceljarii Akademii nauk sekretarem Sergeem Volčkovym, SPb. 1747, pp. [2], 515. Tradusse, inoltre, Ezopovy i drugija basni s priloženym nraoučeniem dlja detskago upotreblenija. [Perevod S. S. Volčkova], SPb. 1766, pp. [2], 371; tradusse dal francese i primi due libri delle *Storie* di Polibio (Polibij), (c. 210 a. C. - c. 128 a. C.), *Polibiovoj Voennoj istorii tom pervoj- [vtoroj] s francuzskago na rossijskoj jazyk pereveden Akademii nauk asessorom Sergeem Volčkovym, SPb. 1756-1763, tt. 1-2.**

Dal tedesco tradusse l'opera *Des römischen Kaysers Marcus Aurelius Antoninus erbaulische Betrachtungen über sich selbst* (Amburgo, 1727), di Marco Aurelio (Avrelij Antonin, Mark)(121 d. C. - 180 d. C). All'edizione è premessa una biografia di Marco Aurelio a cura di Johann Adolf Hoffman (*Žitie i dela Marka Avrelija Antonina cesarja rimskago a pri tom sobstvennyja, i premudryja ego razsuždenii, o sebe samom s nemeckago na rossijskoj jazyk perevel Akademii nauk sekretar' Sergej Volčkov v Sanktpeterburge v 1738, i 1739 godu. A napečatana sija kniga po vsevysočajšemu povelenu...imp. Anny Ioannovny..., [SPb. 1740], pp. 12, 112, 256.*⁵

Aspetto semantico. *Le entrate, che consistono in tasse legali dai richiedenti e dagli affari (negli ordini, nelle dogane ecc.).* “Sugli accidenti, [o le entrate per il lavoro]. Sua Maestà Reale d'ora in poi si degna di redigere un Regolamento speciale su come i Collegi e soprattutto le Cancellerie ricevono alcuni *accidenti* [o entrate], e in che cosa questi possono consistere” (*Ego carskogo veličestva generalnyi reglament ili ustav. Po kotoromu gosudarstvennye kollegii... postupat' imejut.* SPb., 1720) 29.

Il regolamento generale, emanato dallo zar Pietro I, il 28 febbraio del 1720, fissava la puntuale e corretta politica dello zar, volta al miglioramento della giustizia e della polizia, alla tutela dei sudditi e al mantenimento delle forze di mare e di terra; si basava, inoltre, sul buono stato del commercio, delle arti e delle manifatture. La parte centrale del regolamento era dedicata all'istituzione dei seguenti collegi: degli Affari esteri, delle Camere, della Giustizia, delle Revisioni, del Collegio militare, dell'Ammiragliato, del Commercio, degli Uffici statali, delle Miniere e delle Manifatture.⁶

“Quando in quei luoghi mancava l'organico, allora ai giudici e agli

impiegati di cancelleria erano permessi gli *accidenti* o le entrate dalle cariche” (*Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii*. SPb., 1830, t. 3-30, 43-45) XXII, 98.

“Sebbene sono ormai allontanato dalle cariche, tuttavia non per furto ma per tangenti; ma le tangenti non sono altro che *accidenti*” (*Živopisec, eženedel’noe na 1772 g. sočinenie*. SPb., [1772-1773], č. 1-2) 242.

Nel 1769 Caterina II promosse la pubblicazione della rivista satirica settimanale *Vsjakaja vsjačina* (*Di tutto un po'*), che divenne subito di moda e fece spazio a un numero sempre maggiore di riviste; in particolare si ricorda anche la seconda rivista di Novikov *Živopisec* (*Il pittore*), dallo spirito satirico, che uscì dall'aprile 1772. Con *Živopisec* si ripeté esattamente ciò che era successo con *Truten'* (*Il calabrone*). Dalle pagine della rivista scompaiono gradualmente i temi satirici mordaci, in primo luogo la denuncia dei proprietari terrieri; la sua satira diventa sempre più pacata e inespressiva. Gli schizzi satirici dal contenuto di viva attualità sono sostituiti da riflessioni astratte sulle passioni umane e sui vizi in genere. Ma anche tale variazione non salvò la rivista. Come era successo con *Truten'*, prima ancora di concludere il secondo anno di pubblicazione, all'inizio del luglio 1773, *Živopisec* fu costretto a interrompere la sua esistenza”.⁷

Sfumatura di significato. *Tangenti* (*di solito nelle lett. satiriche*). “I nostri nonni davano alla malattia il nome di tangenti, mentre noi, illuminati dallo studio, le diamo il nome latino di *accidenti*” (*Trudoljubivaja pčela*. 1759 g. SPb., [1759]) 687.

Aleksandr Petrovič Sumarokov (1717-1777), d'origini nobili, fu il primo scrittore professionista. Si manteneva con il lavoro letterario e morì in miseria. Senza il contributo di Sumarokov non si può immaginare la letteratura del XVIII secolo, con la sua vivace polemica, i clamori teatrali, l'incisiva parola dello scrittore. Nel 1748 compose *Epistola o stichotvorstve* (*Epistola sulla versificazione*), in cui con versi squillanti che abbondano di aforismi sistemò in russo il trattato di Boileau *L'arte poetica* indicando la sua applicabilità alla letteratura russa. Scrisse tragedie e commedie, canzoni e favole, lirica delicata e satira pungente. Ciò testimoniava che la letteratura russa si stava estendendo, assimilando tutti i generi, soddisfacendo gusti e inclinazioni diverse.

La prima rivista letteraria privata uscita in Russia fu pubblicata da Sumarokov nel 1759, *Trudoljubivaja pčela* (*L'ape operosa*), contenente

soprattutto le opere dell'editore. Il contributo letterario principale dello scrittore furono le tragedie, uno dei generi più rilevanti del classicismo. Ne scrisse 9, tra le migliori *Chorev* (1747), *Semira* (1751) e *Dmitrij Samozvanec* (1771).⁸ Tradusse inoltre l'opera *Modnoe ežemesjačnoe izdanie, ili Biblioteka dlja damskago tualeta*, SPb. 1779, p. 1-4.⁹

“[Obiralov:] Benevolo signore! La prego di attendere; ... non amo bighellonare senza *accidente*... (il ricco gli dà i soldi)” (*Peremena v nra-vach. Komedija v dvuch dejstvijach*. – RF, č. 38, 1791, s. 37-128) 91.

Tra i libri rari appartenenti al Fondo dei manoscritti si sottolinea *Rossijskij Featr*, la raccolta in volumi contenente le opere dei drammaturghi russi del XVIII-XIX secolo fino alle raccolte dei futuristi del XX secolo.¹⁰

– Cfr. *tangenti, entrate*.

Aspetto semantico. *Entrate aggiuntive (oltre lo stipendio) per il grado, le attività per un lavoro di diverso tipo*. “Gli *accidenti*... 3) Le entrate, provenienti dal grado e dall'attività, fissate dalla legge; alle guardie e ad altri militari per il vitto, le bevande, le candele ecc., ai corrieri indennità di trasporto in più e altro” (Janovskij N. *Novyj slovotolkovatel', raspoložennyj po alfavitu*... SPb., 1803-1806, č. 1-3) I, 74.

Sfumatura di significato. *Regalo in soldi*. “<Protasov> provò a chiedere per la fidanzata il monogramma e un'*aggiunta* per sé per le nozze” (*Archiv kn. Voroncova*. M., 1870-1897, kn. 1-40) XII, 147.

Aspetto semantico. *Dazio aggiuntivo, richiesto alla dogana per la violazione del regolamento doganale*. “L'*accidente* o dazio fortuito è la penale per il ritardo nella dichiarazione delle merci. Capita solo con le merci provenienti da altri luoghi” (Radiščev A. N. *Polnoe sobranie sočinenij*. Pod red. I. K. Luppola, G. A. Gukovskogo, V. A. Desnickogo, N. K. Piksanova i dr. M.; L., 1938-1952, t. 1-3) III, 111.

Aleksandr Nikolaevič Radiščev (1749-1802) nacque in una ricca famiglia nobile, ebbe una buona educazione in casa, impartitagli dal servo-precettore. Fu il primo scrittore-rivoluzionario russo. Nel 1790, quando pubblicò la sua opera principale *Putešestvie iz Peterburga v Moskvu*, era una figura eminente a Pietroburgo. Gettò uno sguardo acuto sulla realtà russa, e la sua anima «fu ferita» per le sofferenze del popolo.

Venne considerato, inoltre, un modello di sincerità incorruttibile e di coraggio civile. Radiščev espose il suo programma nell'articolo *Čto est' syn otečestva*, che all'inizio lesse in forma di «riflessione» alla riunione della *Obščestvo družej slovesnych nauk*, che poi pubblicò nella rivista della società *Besedujuščij graždanin* (*La conversazione del cittadino*) (1789).

In esilio scrisse l'importante trattato filosofico *O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii* (*Sull'uomo, la sua mortalità e immortalità*), stampato per la prima volta dopo la morte dell'autore nella raccolta delle sue opere nel 1809. L'idea fondamentale del trattato è la motivazione dell'attività politica dell'uomo, della sua vita sociale quotidiana. Il trattato si basa sulla filosofia materialistica del suo tempo, su Helvetius e altri filosofi, e si sofferma sul legame dei fondamenti spirituali e fisici dell'uomo, individuali e collettivi, comuni a tutta l'umanità e società. Radiščev viene ricordato anche come rivoluzionario nel campo della sociologia, della filosofia, della psicologia, della pedagogia e delle arti, oltre che nel campo dell'attività letteraria. Fu anche uno dei promotori del realismo critico, predecessore di Griboedov, Puškin, Lermontov e dei democratici-rivoluzionari.¹¹

Desueto. “Accidente... Nella scienza medica indica l'improvviso accesso della malattia, o il cambiamento non a causa delle medicine” (*Leksikon rossijskoj istoričeskoj, geografičeskoj, političeskoj i graždan-skoj. Soč. ... Vasil'em Nikitičem Tatiščevym.* SPb., 1793, č. 1-3) I, 24.

ALGEBRA – ALGEBRA (*neol.*), 1703 (*alže- 1738*), -y, f. Cfr. lat. *Algebra* < arabo [*al-džēbr*], direttamente e attraverso il ted. *Algebra*, fr. *Algèbre*.

Mat. “*Algebra* è il nome dell'inventore detto Geber” (*Arifmetika, sireč' nauka čislitel'naja... Sočinisja sija kniga črez trudy, Leontia Magnickogo.* M., 1703) 226.

Nel gennaio del 1703 venne pubblicata a Mosca l'*Aritmetica* di Leontij Magnickij, alunno dell'Accademia ecclesiastica moscovita. Fu uno dei primi libri di matematica stampati in epoca petrina che rappresentò un'originale enciclopedia delle conoscenze matematiche applicate, scritta sulla base di molteplici fonti tratte dalla letteratura matematica manoscritta del XVI-XVII. La sua popolarità nel XVIII secolo fu straordinaria: fino alla fine degli anni '50 (fino alla *Universal'naja arifmetika* di N. Kurganov) non conobbe rivali, veniva utilizzata nelle scuole e per l'autoistruzione, la si riscriveva e se ne facevano compendi. L'opera è

divisa in due parti in cui l'autore espone il contenuto: nella prima parte, si parla di politica, di affari civili, mercantili e militari, nella seconda di logistica, geometria, agrimensura e navigazione, ma vi sono anche notizie sul movimento del sole, della terra e del cielo, sull'origine della luna ecc.¹²

“La parte iniziale dell'*algebra* consiste nella soluzione delle equazioni” (*Materialy dlja istorii imp. Akademii nauk. 1716-1750*. SPb., 1885-1900, t. 1-10) I, 285.

“Pensiamo di dividere la terra in quattro parti senza Euclide; quanti copechi contiamo nel rublo senza l'*algebra*” (Kantemir A. D. *Satiry 1-8*. –*Knt. Soč.*, t. 1, s. 4-280. *Satira 9* – Knt. SS, s. 181-186) I, 16.

Figlio del principe moldavo Dmitrij Kantemir, Antioch (1708-1744), poeta di vaste conoscenze e poliglotta, esordì nel 1725 e si affermò per le sue celebri satire: alla fine del 1729 scrisse due satire, la I e la II, nel 1730 la III e la IV, nel 1731 la V e la IX. “Le *Satire* di Kantemir erano utili e necessarie all'epoca; la prima *Na chuljaščich učenie (Ai calunniatori della cultura)* è particolarmente ricca di elementi farseschi e di ritratti fedeli della società del tempo” (Belinskij)¹³. Le satire erano ispirate ai modelli della tradizione classica e occidentale, da Orazio, Persio, Giovenale, fino a Boileau e Voltaire. Nelle satire derise i vizi del suo tempo, sostenendo lo spirito degli uomini nuovi dell'epoca petrina: questo è uno schema che si ripropone spesso nelle opere di Kantemir, dove “non è rappresentato solo un tipo caratteriale determinato, ma molti atteggiamenti comportamentali, accompagnati da significativi dettagli tratti dalla vita quotidiana”.¹⁴

Dal 1732 fu ambasciatore dell'Impero russo a Londra e, dal 1738 fino al 1744, a Parigi. Nei soggiorni all'estero, lavorò alle satire, tradusse Orazio e Anacreonte, e compose un importante trattato sulla versificazione (1743), nel quale proponeva un verso sillabico affine al modello italiano. Strinse anche contatti con illustri esponenti della cultura europea del tempo, tra cui Montesquieu, Voltaire e Fontanelle.

“Studiare la filosofia, l'*algebra* e le altre scienze infinite e ancora non spiegate fino in fondo” (*Florinova Ekonomia s nemeckogo na rossijskoj jazyk sokraščenno perevedena [Sergeem Volčkovym]*. SPb., 1738) 34.

“L'*algebra* riflette sulla proprietà frazionaria di tutte le cose; conta i corpi terrestri, il movimento dei pianeti; dove l'aritmetica non può arrivare in fretta, l'*algebra* con i segni risolve in un attimo” (*Tvorenija M.*

Cheraskova, vnov' ispravlennye i dopolnennye. M., 1796-1803, č. 1-12) III, 19.

Michail Matvevič Cheraskov (1733-1807), eminente rappresentante del classicismo. Nella sua opera principale, l'epopea *Rossijada* (1779), è rappresentata la conquista da parte di Ivan Groznyj del khanato di Kazan' nel 1552. Ma la sua fama si rivelò poco duratura, in quanto l'epopea fu considerata un'imitazione di Omero. Diresse le riviste universitarie *Poleznoe uveselenie* (1760-1762) e *Svobodnye časy* (1763), fu un attivo assistente di N. I. Novikov e agevolò la cessione nelle sue mani della tipografia universitaria. A Pietroburgo e soprattutto a Mosca, Cheraskov tenne un salotto letterario che apriva le porte ai giovani talenti. Cheraskov lasciò una traccia profonda nella storia dell'Illuminismo russo e nella storia della letteratura: ¹⁵ "I nomi delle figure in campo culturale e letterario, simili a Cheraskov, rimarranno sempre nella storia della letteratura russa e saranno sempre degne di rispetto e di studio" (Belinskij). ¹⁶

ANALOGIA – ANALOGIJA, -i, f.; (rar.) **ANALOŽIE** 1747. [Fr. *analogie*].

Vicinanza, somiglianza. "Fra il loro <ammiraglio> e il portatore d'acqua esiste una sorta di *analogia* inversa: così come uno porta l'acqua, anche l'altro governa le acque" (Kantemir A. D. *Satiry* 1-8. – *Knt. Soč.*, t. I, s. 4-280. *Satira* 9. – *Knt. SS*, s. 181-186) II, 227.

"Lui ha la capacità particolare di trovare somiglianze recondite, *analogie*, segreti accordi nelle cose" (Karamzin N. M. *Pis'ma russkogo putešestvennika*. M., 1797-1801, č. 1-6) II, 42.

"Forse che si deve credere alle somiglianze dell'*analogia*: forse che non si basa in questa gran parte delle nostre conoscenze e deduzioni?" (Radiščev A. N. *O čeloveke, ego smertnosti i bessmertii*. – *Rdščv SS*, č. 2-3) III, 147.

Locuzione fissa. Per analogia (esporre, dimostrare, chiamare, ...) (cfr. fr. *par analogie*). "Lei <la terra> è riempita di esseri viventi e Huygens per *analogia* dimostra che anche i restanti pianeti hanno gli abitanti" (*Novyj detskij mesjacoslov. S kratkoju istorieju, geografieju i chronologieju, vseobščuju i rossijskoju; i primeč. iz astronomii. Soč. Fedor Tumanskij*. SPb., 1787) 67.

Tumanskij Fedor Vasil'evič (1746-1810), scrittore e traduttore

(fine XVIII secolo), corrispondente dell'Accademia delle scienze e membro dell'Accademia russa. Tradusse l'opera attribuita a Palefato (Palefat), sec. IV a.C., dal titolo *Palefata grečeskago pisatelja o neverojatnyh skazanijach. Preložil i primečanijami svoimi iz'jasnil, Fedor Tumanskij*, SPb. 1791, pp. [14], 132.¹⁷ Nel 1787 si accinse a pubblicare la descrizione completa della vita e delle opere di Pietro I (la prima parte risale al 1788). Tra le sue opere spicca il *Novyj detskij mesjacoslov (Nuovo calendario per bambini)*, lo strumento più adatto per la diffusione delle conoscenze cosmologiche e astronomiche e per la popolarizzazione del sapere scientifico-naturale in Russia. Nel calendario, i bambini venivano a conoscenza non solo delle testimonianze generali sulla struttura del mondo, ma anche di notizie sui sette pianeti.¹⁸

– Cfr. *similitudine, uguaglianza, misura, confronto, rapporto, comparazione.*

ANALYSIS – ANALIZIS (*neol.*), 1709 (-*sis* 1728), *f. e m.*, **ANALIZ** 1802, -*a, m.* e **ANALIZIJA** 1727, -*i, f.* (forme grammaticali aggiuntive, *disus.*) *gen. sing. analizi, acc. analizin.* Cfr. lat. *Analysis* < gr., direttamente e attraverso il ted. *Analysis*, fr. *analyse*, ingl. *Analysis*.

1. Metodo di ricerca scientifica, in cui gli oggetti o i fenomeni vengono scomposti ed esaminati in elementi e in basi primarie e semplici.

– *Log.* “Nella dimostrazione o risalgono dall’oggetto dimostrato ai primi elementi o partono dai primi elementi per arrivare all’oggetto dimostrato: da qui nascono l’*analisi* e la sintesi” (Kurganov N. G. *Rossijskaja universal'naja grammatika, ili Vseobščee pismoslovie...* SPb., 1769) 347.

Nikolaj Gavrilovič Kurganov uscì da un ambiente di estrazione non nobile. Una delle sue opere più rilevanti uscì nel 1769 inizialmente col titolo *Rossijskaja universal'naja grammatika, ili vseobščee pis'moslovie predlagajuščee legčajšij sposob osnovatel'nogo učeniija russkomu jazyku s sedm'ju prisovokuplenijami raznyh učebnyh i polezn-zabavnyh veščej* (cominciò a chiamarsi *Pis'movnik* solo con le edizioni successive), che godette sin da subito di un'enorme popolarità¹⁹. Degna di nota fu la sua traduzione dal francese dell'opera di Euclide (Evklid) *Elementy geometrii, to est' pervyja osnovanija nauki o izmerenii protjaženija, sostojaščaja iz os'mi Evklidovyh knig, iz"jazzennaja novym sposobom udoboponjatnejšim junošestvu. S francuzskago podlinnika, pečatannago v Gage 1762 goda, perevedeny i izdany tščaniem i trudami*

Nikolaja Kurganova, kapitana i Morskago šljachetnago kadetskago korpusa učitelja matematičeskich i navigackich nauk, SPb. 1769, pp. [8], p. 288).²⁰

- *Chim.* “In chimica, l’*analisi* è l’insieme dei metodi di ricerca degli aggruppamenti dei corpi eterogenei che costituiscono le sostanze, quali: lo zolfo, i metalli, il fosforo, il carbone, l’azoto ecc.” (Janovskij N. *Novyj slovotolkovatel’, raspoložennyj po alfavitu...* SPb., 1803-1806, č. 1-3) I, 136.

“L’*analisi* delle parti dell’animale dà tutti gli elementi” (Radiščev A. N. *O čeloveke, ego smertnosti i bessmertii.* – Rdščv SS, č. 2-3) II, 163.

- *Gramm.* L’*analisi* grammaticale delle proposizioni. “Fare l’*analisi* dal discorso” (Janovskij N. *Novyj slovotolkovatel’, raspoložennyj po alfavitu...* SPb., 1803-1806, č. 1-3) I, 136.

2. Mat. Algebra; Aritmetica generale. “Jakov German... primo professore di alte scienze matematiche, dedicherà l’inizio della sua lettura alla disamina dell’*analisi* generale e dell’algebra” (*Materialy dlja istorii imp. Akademii nauk. (1716-1750).* SPb., 1885-1900, t. 1-10) I, 170.

“I nuovi matematici che effettuano l’*analisi* cartesiana o l’aritmetica, che è, per così dire, letterale nell’utilizzo...” (*Kratkoe opisanie Kommentarijev Akademii nauk.* SPb., 1728, č. 1) 30.

Kratkoe opisanie rappresentava una delle riviste più autorevoli del XVIII secolo, redatte dall’Accademia delle scienze di San Pietroburgo. A questa se ne accompagnavano altre di uguale importanza: *Primečanija k vedomostjam* (anni ‘30-‘40), *Ežemesjačnye sočinenija k pol’ze i uveseleniju služuščija* (anni ‘50), *Sočinenija i perevody k pol’ze i uveseleniju služuščija* (anni ‘50-‘60), e anche nelle edizioni di N. I. Novikov *Drevnjaja Rossijskaja Vivliofika e Pribavlenie k Moskovskim vedomostjam.*²¹

“Presentare all’Accademia delle scienze la descrizione dell’alta *analisi* applicata alla scienza navale” (*Materialy dlja istorii imp. Akademii nauk. (1716-1750).* SPb., 1885-1900, t. 1-10) IV, 612.

A. Infinitamente piccoli, a. infinitorum. Ramo dell’alta matematica

che serve da base per il calcolo differenziale e integrale (*Ibid*, I, 170, p. 276).

3. Analiz (analisi). *Analisi critica delle opere scientifiche e letterarie.* “Queste riflessioni sull’economia statale, di cui segue qui una breve analisi...” (*S. Peterburgskoj žurnal izd. I. Pninyim. 1798. SPb., [1798], č. 1-4*) I, 187.

“Ecco le regole della tragedia in poche parole! Imparatele dall’esame e dall’analisi delle pièce prese come modello” (*Korifej, ili ključ literatury. SPb., 1802-1803, kn. 1-2*) II, 121.

Galinkovskij Jakov Andreevič, scrittore russo (1777-1816). Studiò nella pensione dell’Università di Mosca. Tra le sue opere si ricordano *Časy zadumčivosti, novyj roman, izobražajuščij mysli vlyublennogo čeloveka* (Mosca, 1799); *Krasoty Sterna, ili Sobranie lučšich ego patetičeskich povestej i otičnejšich zamečanij na žizn’, dlja čuvstvitel’nych serdec* (tradotta dall’inglese, Mosca, 1801); *Utrennik prekrasnogo pola* (San-Pietroburgo, 1807); *Pesn’ difirambičeskaja pobedonosnomu Aleksandru* (in russo e in francese, San-Pietroburgo, 1814). Tuttavia le opere di Galinkovskij costituiscono un misero tributo al sentimentalismo. Pubblicò nel 1802-07 a Pietroburgo *Korifej, ili Ključ literatury*, una raccolta di articoli sulla teoria delle parole, tradotte dai teorici russi antichi e da quelli nuovi.²²

APPELLATIO – APELLJACIJA (*neol.*), 1719 (*app-* 1715, *-pela-* 1705, *-pelja-* 1719, *-pella-* 1755, *-cyja* 1715, *-ceja* 1705, *-cia* 1755), *-i, f. Lat. Appellatio*, direttamente e attraverso il pol. *Apellacya*, ucr., biel. *Ap(p)el(l)jacija*.

Giur. 1. *Ricorso alla corte superiore per ottenere la revisione della sentenza inferiore.* “Può il supplicante o il convenuto nelle questioni civili, quando è insoddisfatto della condanna del giudice inferiore, rinviare la causa al giudice supremo attraverso l’appello” (*Artikul voinskii kupno s procesom nadležaščii sudjaščim. SPb., 1715*) 68.

Artikul voinskij (dal lat. *articulus*), fu il primo codice penale-militare russo, pubblicato il 25 aprile 1715, che divenne la seconda parte del Regolamento militare del 1716. La necessità dell’elaborazione del codice era legata alla formazione dell’esercito regolare russo. “Conteneva al suo interno l’elenco dei crimini militari e le relative misure punitive. Reati,

come il tradimento, l'evasione dal servizio, l'inadempimento degli ordini ecc., prevedevano crudeli punizioni, ad esempio frustate, vergate, il confino ai lavori forzati o la pena di morte. L'articolo conteneva il testo del giuramento militare, in cui l'accento era posto sull'importanza dell'adempimento del dovere, della fedeltà e dell'obbedienza a una severa disciplina militare".²³

“La loro condanna <dei giudici di Westminster> risulta essere estremamente risolutiva e non rimuovibile con nessun *appello*” (Blèkston U. *Istolkovanija aglinskich zakonov g. Blakstona... S podlinnika aglinskogo*. [Perev. S. E. Desnickij pri učastii A. M. Brjanceva]. M., 1780-1781, kn. 1-2) I, 28.

Desnickij Semën Efimovič (1740-1789), illuminista russo, giurista. Studiò all'Università di Mosca dal 1759 al 1760, terminò gli studi a Glasgow, dove, nel 1767 ricevette la nomina a dottore in diritto civile e religioso. Conferì all'insegnamento del diritto con un orientamento pratico con un richiamo alla legislazione russa e alla pratica giuridica. Anello di primaria importanza nello sviluppo della società, Desnickij riconobbe l'istituzione del diritto della proprietà privata e soprattutto di quella terriera. Egli non trattò il tema sulle fittizie condizioni del genere umano, ma si basò sulla storia, come strumento atto a dimostrare in che modo nasce e si delimita la proprietà, il possesso, l'eredità ecc. Da ciò scaturì il carattere antif feudale delle sue posizioni, la critica al diritto della servitù della gleba, il sostegno allo sviluppo della borghesia.²⁴

“Brjancev (Brjancov) Andrej Michajlovič (1749-1821), filosofo russo, idealista. Professore di logica e metafisica all'Università di Mosca (dal 1795). Nell'opera *Slovo o vseobščich i glavnych zakonach prirody...* (1799), Brjancev annoverò la legge della continuità di G. V. Leibniz, la legge della «parsimonia» e persino la legge della conservazione della quantità della sostanza e delle forze nella natura, da lui formulata sulla base delle teorie di P. Descartes, G. B. Bilfinger, M. Mendelssohn. Brjancev fu uno dei primi a far conoscere ai lettori russi la filosofia di I. Kant”.²⁵

Brjancev si ricorda anche per la sua attività di traduttore; tradusse dal tedesco l'opera di Scheller Immanuel Johann Gerhard (Šeller, Immanuel' Iogann Gergard), 1735-1803: *Imman. Ioa. Gerarda Šellera Sokraščennoe latinskoe jazykoučenie ili Grammatika novejšaja, i iz vsech do nyne izdannyh grammatik vo vsej Germanii samoju lučšeju i k obučeniju junošestva udobnejšeju priznavaemaja*. [Traduzione dal tedesco in

russo di Andrej Brjancev], M. 1787, pp. [16], p. 364).²⁶

Presentare, sottoporre, assumere ... l'appello. "E decidere <per le cancellerie provinciali> le questioni poco importanti, senza autorizzare per loro l'*appello* al giudice supremo" (*Materialy dlja komissii ob Uloženii. 1768. Po publ. A. Uspenskogo «Predstavlenie o učreždenii zakonodatel'noj, suditel'noj i nakazatel'noj vlasti v Rossijskoj imperii. Soč. S. E. Desnickogo»*. – Zap. imp. AN, 8 serija po istoriko-filologičeskomu otd. SPb., 1905, t. 7, š 4, s. 1- 45) 18.

– Fig. Iron. [Chapilov:] "Lasciatemi [con sguardo malizioso], insoddisfatto della decisione, presentare l'*appello*... cioè baciare la vostra mano bianca" (Levšin V. A. *Svoja noša ne tjanet, opera komičeskaja v dvuch dejstvijach*. – RF, č. 42, 1794, s. 157-230) 217.

Nel 1780-1783 comparvero le 10 parti delle *Russkie skazki* (*Favole russe*), scritte da uno dei più fecondi ma meno conosciuti scrittori del XVIII secolo, Vasilij Aleksevič Levšin (1746-1826). Come le favole del *Peresmešnik* di Čulkov, quelle di Levšin si dividono in due gruppi: magico-cavalleresche e satirico-della vita quotidiana. Le *Russkie skazki* ebbero una risonanza maggiore del *Peresmešnik*: non solo vennero pubblicate ripetutamente ma divennero subito una lettura basilare dei circoli letterari di massa²⁷. Levšin si distinse anche in qualità di traduttore, in quanto tradusse dal tedesco l'opera *Idillii i pastuš'i poemy g. Gesnera. Perevedeny s podlinnika Vasil'em Levšinym*, M. 1787, pp. 144.²⁸

Locuzione fissa. Senza appello (condannare, decidere ecc.). *Senza diritto di protesta o ricorso*. "Questo luogo giudiziario ha il solo diritto di condannare a morte senza *appello*" (*Pribavlenie k Moskovskim vedomostjam, 1783-1784 g.* [M., 1783-1784]) 133.

Vedomosti fu il primo giornale russo stampato, pubblicato su iniziativa di Pietro I nel 1702 (il primo numero uscì il 2 gennaio del 1703). Nel 1727 il giornale venne gestito dall'Accademia delle scienze. Il direttore principale divenne un noto storico, il tedesco G. F. Miller: il giornale venne pubblicato in tedesco, ma a causa del prezzo elevato, non riscontrò un ampio successo di pubblico. A partire dal 1728, il giornale venne chiamato *Sanktpeterburgskie vedomosti* e venne pubblicato in lingua russa.²⁹

Diffuso. *Su una decisione incondizionata, definitiva*. "Che la vostra decisione sia per entrambi senza *appello*" (Fonvizin D. I. *Pis'ma. [1763-1787]*. – Fnv. Soč. (E), s. 267-505) 286.

Denis Ivanovič Fonvizin (1744-1792) nacque in una ricca famiglia nobile di Mosca, dove ricevette la prima educazione sotto la direzione del padre. Studiò nel ginnasio vicino all'Università di Mosca, e in seguito alla Facoltà di filosofia della stessa Università. Dopo aver interrotto gli studi, trovò un impiego nel Collegio degli Affari esteri come traduttore. Dopo il trasferimento a San Pietroburgo, divenne segretario nel Gabinetto del ministro I. P. Elagin. Questo incarico gli diede la possibilità di studiare a fondo gli ordinamenti della servitù della gleba e la vita reale di tutti i ceti.

Le lettere di Fonvizin vennero scritte soprattutto ai parenti, agli amici, ai conoscenti, specialmente le *Pis'ma iz Francii (Lettere dalla Francia)*. “Leggendole, – scriveva Belinskij, – sentirete già l'inizio della rivoluzione francese in questo terribile quadro della società, come viene magistralmente ritratto dal nostro viaggiatore”. Il noto critico aggiunge “A mio avviso, Kantemir e Fonvizin, soprattutto quest'ultimo, rappresentano gli scrittori più interessanti dei primi periodi della nostra letteratura”.³⁰

– Cfr. *trasferimento, relazione, revoca, citazione.*

2. Pol. *Apellacya. Il giudice supremo, che detiene il diritto di decisione sulle questioni di ricorso.* “Chiedere umilmente qual è il termine di tempo per la decisione sbagliata da presentare all'alto *appello*” (*Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii*. SPb., 1830, t. 3-30, 43-45) XIV, 206.

“Le <cause> rinviate ad *appelli* (istanze) superiori, per decisioni non giuste” (*Materialy Ekaterininskoj zakonodatel'noj komissii*. [1767-1769] II, 449).

Locuzione fissa. Essere, trovarsi sotto l'*appello* di qualcuno. “Quel magistrato è sotto l'appello del Governatorato” (*Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii*. SPb., 1830, t. 3-30, 43-45) XXIII, 503.

Locuzione fissa. Avere, causare l'*appello* su qualcuno. *Realizzare il diritto del giudice superiore.* “Questo Collegio, che detiene per quegli affari gli *appelli* su tutti gli esempi sopra citati, deve prenderli ed esaminarli” (*Ibid*) XIV, 471.

Aspetto semantico. *Risoluzione dell'affare, la soluzione dell'affare in alta istanza.* “La questione con gli abitanti del Volga ha assunto completamente un altro aspetto, e io sono stato obbligato, non presentandomi

dal giudice, a presentarla in *appello* a palazzo” (*Sočinenija Deržavina s ob’jasnitel’nymi primeč. Ja. Grota. 2-e izd. SPb., 1868-1878, t. 1-7) VI, 68.*

APPROBATIO – APROBACIJA (*neol.*), 1710 (*apro-* 1718, *opro-* 1733, *-ia* 1710), *-i, f.* Lat. *Approbatio*, attraverso il pol. *Aprobacja*, biel. *Approbacija*, fr., ted. *Approbation*.

1. Consenso, conferma. “Per questo progetto non abbiamo ancora ricevuto l’*approvazione*” (*Archiv kn. F. A. Kurakina. [1661-1727]. Izd. pod red. M. I. Semevskogo. SPb., 1890-1902, kn. 1-10) VII, 39.*

“Il parlamento irlandese non può decidere niente senza l’*approvazione* del parlamento inglese” (*Reljácii kn. A. D. Kantemira iz Londona. [Donesenija 1732-1735 gg. i dr. diplomatičeskie dokumenty]. S vved. i primeč. V. N. Aleksandrenko... M., 1892-1903, t. 1-2) I, 45.*

“Usare la somma restante da tutte le spese secondo la disposizione del Direttore e con l’*approvazione* dell’Amministratore” (*Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii. SPb., 1830, t. 3-30, 43-45) XXV, 269.*

– Cfr. *conferma, licenza, accettazione, consenso, assenso.*

Sfumatura di significato: *approvazione, elogio.*

“Se qualcuno vuole lodare, dovrà sempre motivarne le ragioni, poiché così facendo si distingue l’*approvazione* di una persona ragionevole dalle lusinghe dell’ipocrita” (*Ežemesjačnye sočinenija k pol’ze i uveseleniju služuščie. 1755-1764 gg. [Zaglavie s 1758 po 1762 g.: «Sočinenija i perevody, k pol’ze i uveseleniju služuščie»; s 1763 g.: «Ežemesjačnye sočinenija i izvestija o učenyh delach»]. SPb., [1755-1764]) 572.*

“Io quanto più osservo, tanto meno riesco a trovare ciò che possa ottenere la mia *approvazione*” (*Žurnal putešestvija V. N. Zinov’eva po Germanii, Italii, Francii i Anglii v 1784-1788 gg. – RS, 1878, t. 23, s. 207-240, 399-440, 593-606) 410.*

Russkaja Starina fu una pubblicazione mensile a carattere storico, eletta a guida del XVIII secolo: contiene testimonianze sugli imperatori, i dignitari, i complotti e i rivolgimenti di corte, gli eventi della vita cultura-

le russa, nonché notizie sulle usanze e sui costumi degli esponenti di numerosi e differenti ceti sociali.³¹

“Il mio talento di stuzzicare le persone trova qui un’*approvazione* universale; specialmente le dame mi hanno amato per le provocazioni” (Fonvizin D. I. *Pis'ma. [1763-1787]*. – Fnv. Soč. (E), s. 267-505) 428. – Cfr. *benevolenza, approvazione, elogio*.

2. Esperienza, collaudo, prova. “Il campione del <minerale> che è stato inviato, esaminato dall’Accademia delle scienze, è ritenuto, secondo le *prove*, simile a quello esportato dall’Inghilterra” (*Sanktpeterburgskie vedomosti. 1728-1800*. SPb., 1728-[1800]) 19.

“La boa di qualità superiore, rispetto alla migliore boa veneziana, ha mantenuto, secondo le *prove*, la sua qualità e il suo colore” (*Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii*. SPb., 1830, t. 3-30, 43-45) XII, 842.

“Non avendo ancora mai bevuto una tazza <di caffè>, mi sono permesso di chiedere a <Sua Altezza> una caffettiera: che forse si dovesse procedere a una *prova*?” (*Semena Porošina zapiski, služuščie k istorii... vel. kn. Pavla Petroviča (1764-1766)*. 2-e izd. SPb., 1881) 130. – Cfr. *prova, esperienza*.

ARGUMENTATIO – ARGUMENTACIJA (*neol.*), 1751, *-i, f.*
Lat. *Argumentatio*, direttamente e attraverso il fr. *argumentation*.

Log. “L’*argomentazione*, ... è un’insieme di affermazioni a sostegno di una tesi, l’arte di trarre una conclusione, di dedurre una conseguenza” (Janovskij N. *Novyj slovotolkovatel’, raspoložennyj po alfavitu...* SPb., 1803-1806, č. 1-3) I, 194.

“Accediamo alle leggi dell’accusa o dell’*argomentazione* che vengono definite logica” (*Znanija kasajuščiesja voobščie do filosofii..., sobrany i iz’jasnyy Grigor’em Teplovym*. SPb., 1751, kn. 1) 301.

Grigorij Nikolaevič Teplov (1717-1779), scrittore, letterato russo. Studiò nella scuola di F. Prokopovič, successivamente venne mandato in Germania per proseguire gli studi. Al suo ritorno lavorò come traduttore nell’Accademia delle scienze. In Germania venne a conoscenza della filosofia di C. Wolff e la sua opera *Znanija kasajuščiesja voobščie do filosofii (Conoscenze riguardanti la filosofia in generale)*, contiene i principi fon-

damentali delle teorie di Wolff, nonché le caratteristiche complete e sistematiche delle tappe principali della storia della filosofia europea.³²

Cfr. *ragionamenti astratti, competizione, discussione, richiesta, disputa.*

ASTRONOMIA -ASTRONOMIJA (-ia), -i, f.

“La legge delle stelle. Comunemente noi chiamiamo *astronomia*, la scienza attraverso la quale apprendiamo la grandezza, le distanze e il movimento delle stelle e dei restanti corpi celesti” (*Razgovory o množestve mirov g. Fontenella... S fr. perez. i potrebnymi primeč. iz "jasnil kn. Antioch Kantemir v Moskve 1730 g. SPb., 1740)* 17.

“L’*astronomia* è necessaria alla geografia” (*Reč’ o pol’ze nauk i chudožestv čitannaja Stepanom Krašeninnikovym...v publičnom akademičeskom sobranii sent. 6 dnja, 1750 g. – V kn.: Toržestvo Akademii nauk...prazdnovannoe sent. 6 dnja 1750 g. Spb., 1750, s. 53-98)* 76

Stepan Petrovič Krašeninnikov (1711-1755), studioso russo, esploratore della Kamčatka, membro dell’Accademia delle scienze di San Pietroburgo (1750) e stretto collaboratore di M. V. Lomonosov. Nel 1724-32 studiò all’Accademia slavo-greco-latina di Mosca, nel 1732-33 all’Università di San Pietroburgo. Partecipò alla seconda spedizione per l’esplorazione della Kamčatka (1733-43), mentre risale al 1733-36 il viaggio in Siberia. Sulla base dei materiali raccolti vennero scritte le prime opere scientifiche: *Opisanie kamčatskogo naroda, O zavoevanii Kamčatskoj zemlicy*. Nel 1749 studiò la flora del governatorato di San Pietroburgo (*Flora Ingrii*, 1761 in lingua latina). Nel 1751 terminò il lavoro *Opisanie zemli Kamčatki*, la prima opera sulla Kamčatka, contenente studi e numerose descrizioni sulla sua geografia, sulla vita quotidiana, sulle lingue dei popoli locali e sulla loro storia”.³³

- Cfr. *astrologia*.

ATOMUS – ATOM (*neol.*) 1713, -a, m.; **ATOMA** 1767, -y, f.

Forme grammaticali aggiuntive: *sogg. pl. Atomy, atomi, atoma*. Gr. *Atomos, atomon, pl. Atoma*, direttamente e attraverso il lat. *atomus*.

La particella indivisibile più piccola di un elemento presso gli anti-

chi atomisti greci; opposto a vuoto. “L’atomo è una particella indivisibile, che, a causa delle sue proprietà finissime e delicatissime, non può essere divisa e separata in parti più piccole” (*Zercalo estestvozritel’noe...* 1713. Rkp. GPB, Q.VII.1) 37.

“Con la cosmografia di stampo aristotelico ci imbattiamo, nel XVIII secolo, nella traduzione russa del corso di filosofia della natura, *Zercalo estestvozritel’noe* (1713). Nella riflessione sulla creazione dell’universo (capitolo *O mire*) sono utilizzati in questo caso tutti i termini medievali, tra cui *nebesa* (cieli) e *sfery nebesnye* (sfere celesti)”.³⁴

“Epicuro... suppone due principi, la materia e il vuoto ... La materia viene definita un insieme di *atomi*” (*Polidora Virgilia Urbinskogo osm’ knig o izobretatelech veščei. Prev. s lat. na slavenoros. jaz. [Feofilaktom Lopatinskim].* M., 1720) 7.

“Particella indivisibile della sostanza o *atomo*” (Radiščev A. N. *O čeloveke, ego smertnosti i bessmertii* – Rdščv. SS, č. 2-3) II, 123.

Dell’indivisibile monade di Leibniz, Wolff e altri, priva di estensione. “Supponiamo astrattamente di situare l’*atomo* di Leibniz alla fine della linea geometrica; allora questo, su riconoscimento dello stesso Leibniz, non avrà estensione né a destra né a sinistra” (*Rukovodstvo k fizike soč. Petrom Gilarovskim, učitelem matematiki i fiziki...* SPb., 1793) 20.

Nel 1773 venne pubblicato il *Manuale di fisica* di Petr Gilarovskij: professore per molti anni di matematica, fisica, di lingua russa, greca e latina presso numerosi istituti scolastici, viene ricordato soprattutto per l’insegnamento della fisica e della matematica nel Ginnasio di San Pietroburgo.³⁵

Desueto. Della particella di sostanza nella fisica di Descartes. “<Cartesio> ritiene, in base a una propria supposizione generale, che *atomi* innumerevoli circondano la terra” (Varenij B. *Geografija generalnaja Nebesnyi i zemnovodnyi krugi...* Prev. s lat. jaz. na ros. M., 1718) 152.

“Il mondo è solo l’unione casuale di *atomi*” (*Besedujuščij graždanim ežemesjačnoe izd.* SPb., 1789, č. 1-3) II, 69.

A partire dal 1770 esercitarono una notevole influenza le riviste massoniche, dal carattere religioso-didattico: *Utrennij svet* (1777-1780),

Moskovskoe ežemesjačnoe izdanie (1781) e *Večernjaja zarja* (1782) di N. I. Novikov, *Pokojaščijsja trudoljubec* (1784-1785) e altri ancora. Si ricorda soprattutto *Besedujuščij graždantin*, organo della Società degli amici delle scienze di San-Pietroburgo.³⁶

“Il movimento dell’*atomo* è simile al vortice” (*Moskovskoj žurnal*. M., 1791- 1792, č. 1-8) VI, 172.

Fig. Poet. Sulla più piccola, insignificante particella del creato. “Io e te sulla terra/ gli *atomi* più piccoli/ la nostra felicità è più debole della ragnatela” (Kantemir A. D. *Sobranie stichotvorenij. 2-e izd.* L., 1956 [B-ka poëta. Bol’šaja serija]) 191.

“Questo servo orgoglioso della Natura <l’uomo>, è unito ad ogni *atomo* sottilissimo da un nodo fortissimo” (Leklerk de Monlino . A. *Ž. Slovar’ ručnoj natural’noj istorii, soderžaščij istoriju, opisanie i glavnejšie svojstva životnych, rastenij i mineralov; ... perv. s fr. jaz. ... Vasiliev Levšinym.* M., 1788, č. 1-2) I s. V.

Vasilij Levšin tradusse dal francese per N. I. Novikov, il *Vocabolario* sopra citato, che fu un’edizione utile per gli sperimentatori della natura, per i farmacisti e per i mercanti.³⁷

– Cfr. *particella, monade, elemento incontrollabile e indivisibile.*

Aspetto semantico. Fr. *atômes. Granelli di polvere, visibili nel raggio solare.* “Sonnen Stäublein, atomus, polvere solare. *Atomo.*” (Vejsman E. *Nemecko-latinskij i russkij leksikon...* SPb., 1731) 585.

Erich Weismann (Regensburg 1641-Maulbromm 1717). Prelato e filologo tedesco. Dal 1662 fu predicatore nel convento di Hirschau; fu poi soprintendente ecclesiastico a Weiblingen, Kirchheim, Nürtingen e Stoccarda. Dal 1711 fu prelato e soprintendente generale a Maulbromm.

Compose il dizionario tedesco-latino e russo con l’aggiunta di elementi di lingua russa, tradotto da I. I. Il’inskij, I.P. Satarov e I. S. Gorlickij, SPb. 1731, pp. [4], 788, 48 (in russo *Nemecko-latinskij i russkij leksikon kupno s pervymi načalami russkago jazyka k obščej pol’ze...*). Scrisse inoltre *Vejsmannov nemeckij leksikon s latinskim, preložennyj na rossijskoj jazyk, pri vtorom sem izdanii vnov’ peresmotrennyj i protiv prežnjago v razsuždenii latinskago i rossijskago jazykov znatno priumnožennyj*, tradotto in russo da I. I. Il’inskij, I. P. Satarov e I. S.

Gorlickij, 2° edizione riveduta e ampliata, SPb. 1782, pp. [2], 48, 1-32, 25-32, 41-72, 65-72, 81-744, 748-1017 [= 1014].³⁸

“Si chiama *atomo* quel piccolo granello di polvere visibile e impalpabile, che vola tranquillamente nell’aria, in cui entrano attraverso la finestrella i raggi solari” (Janovskij N. *Novyj slovotolkovatel’, raspoložennyj po alfavitu...* SPb., 1803-1806, č. 1-3) I, 282. – Cfr. *granello di polvere*.

NOTE

1) *Istorija russkoj literatury*, tom pervyj, D. S. Lichačëv, G. P. Makogonenko, “Nauka”, Leningrad, 1980: 595.

2) V. I. KULEŠOV, *Istorija russkoj literatury X-XX veka*, “Russkij jazyk”, Moskva, 1989: 123.

3) Cap. II. *Izučenie istorii Armenii i rusko-armjanskich otnošenij v Rossii (18-pervaja četvert’ XIX vv)*. Parte V. menq. (www.menq. am)

4) N. JANOVSĖKIJ, *Novyj slovotolkovatel’, raspoložennyj po alfavitu*, Sanktpeterburg, 1803-1806, n. 1-3.

5) M. D. DE ZULIANI, *Russia e mondo classico nel secolo XVIII*, *Studia historica et philologica XIII*, Sectio Slavica a cura di M. Colucci, Venezia-Bologna, 1979: 25.

6) General’nyj reglament, hist (www.hist.msu.ru)

7) *Istorija russkoj literatury XVIII veka*, Gosudarstvennoe učebno-pedagogičeskoe Izdatel’stvo Ministerstva Prosveščeniya RSFSR, Moskva, 1955: 245-250.

8) V. I. KULEŠOV, *cit.*: 91.

9) M. D. DE ZULIANI, *cit.*: 31.

10) Teatral’naja biblioteka Sankt-Peterburga, Palmira (www.palmira.net).

11) V. I. KULEŠOV, *cit.*: 109-115.

12) P. PEKARSKIJ, *Nauka i literatura v Rossii pri Petre Velikom*, tom I, *cit.*: 269.

13) *Chrestomatija po russkoj literature XVIII veka*, pod red. A. V. Kokoreva, Gosudarstvennoe učebno-pedagogičeskoe Izdatel’stvo Ministerstva Prosveščeniya RSFSR, Moskva, 1956: 74.

14) A. S. DEMIN, *Russkaja literatura vtoroj poloviny XVII – načala XVIII veka. Nove chudožestvennye predstavlenija o mire, prirode, čeloveke*, Izdatel’stvo “Nauka”, Moskva, 1977: 274 -277.

15) V. I. KULEŠOV, *cit.*: 92-93.

16) *Chrestomatija po russkoj literature XVIII veka*, *cit.*: 563-564.

17) M. D. DE ZULIANI, *cit.*: 44.

- 18) Novyj detskij mesjaceslov, Kolibry. Astroguru.
- 19) *Istorija russoj literatury XVIII veka*, cit.: 385-386.
- 20) M. D. DE ZULIANI, cit.: 39.
- 21) *Glava II. Izučenie istorii Armenii i russo-armjanskich otnošenij v Rossii (18- pervaja četvert' XIX vv.) - čast' VI. menq* (www.menq.am).
- 22) Galinkovskij Jakov Andreevič, www.gg.ru
- 23) *Bol'šaja Sovetskaja ènciklopedija*, glavnyj redaktor A. M. Prochorov, vol. 2 (Angola-Barzas), Izdatel'stvo "Sovetskaja ènciklopedija", Moskva, 1970: 262.
- 24) *Bol'šaja sovetskaja ènciklopedija*, glavnyj redaktor A. M. Prochorov, vol. 8 (Debitor- Evkalipt), Izdatel'stvo "Sovetskaja ènciklopedija", Moskva, 1972: 135.
- 25) *Bol'šaja sovetskaja ènciklopedija*, glavnyj redaktor A. M. Prochorov, vol. 4, cit.: 81.
- 26) M. D. DE ZULIANI, cit.: 27.
- 27) *Istorija russoj literatury XVIII veka*, cit.: 383-384.
- 28) M. D. DE ZULIANI, cit.:89.
- 29) *Vedomosti*, Krugosvet (www.krugosvet.ru)
- 30) *Chrestomatija po russoj literature XVIII veka*, cit.: 296.
- 31) *Rusokaja starina*, www.gg.ru.
- 32) Teplov Grigorij Nikolaevič, Ipme (www.ipme.nw.ru) / teacher (teacher.fio.ru).
- 33) *Bol'šaja sovetskaja ènciklopedija*, glavnyj redaktor A. M. Prochorov, vol. 13 (Konda-Kun), Izdatel'stvo "Sovetskaja ènciklopedija", Moskva, 1973: 358.
- 34) L. L. KUTINA, *Formirovanie jazyka russoj nauki*, Izdatel'stvo "Nauka", Moskva-Leningrad, 1964: 92. Ecco alcuni esempi di utilizzo dei termini: "Empirejskoje nebo eže est' prestol blažennyh" (Il cielo empirico è il trono dei beati); "Telesa nebesnaja suguba sut': svetoprohodnaja, jako sfery nebesnyja, i svetjaščajasja, jako zvezdy" (I corpi celesti sono particolari: filtrano la luce, come le sfere celesti, e sono luminescenti, come le stelle).
- 35) Petr Gilarovskij, edu. delfa (www.edu.delfa.net).
- 36) Literaturnye žurnaly v Rossii, www.gg.ru.
- 37) V. A. Zapadov *Ja zrju skvoz' celoe stoletie* (Radiščev A. *Putešestvie iz Peterburga v Moskvu*, M., 1981, -S. 5-34), www.gg.ru
- 38) M. D. DE ZULIANI, cit.: 29-30.

BIBLIOGRAFIA

Bol'šaja sovetskaja ènciklopedija, 1970-1978, glavnyj redaktor A. M. Prochorov, Izdatel'stvo "Sovetskaja ènciklopedija", Moskva.
Chrestomatija po russoj literature XVIII veka, 1956, A. V. Kokorev, Gosudarstvennoe učebno-pedagogičeskoe Izdatel'stvo

Ministerstva Prosveščeniija RSFSR, Moskva.

Demin A.S., 1977, *Russkaja literatura vtoroj poloviny XVII- načala XVIII veka*, Izdatel'stvo "Nauka", Moskva.

De Zuliani M. D., 1979, *Russia e mondo classico nel secolo XVIII*, *Studia historica et philologica XIII*, sectio slavica, curante M. Colucci, Venezia-Bologna.

Istorija russkoj literatury XVIII veka, 1955, Gosudarstvennoe učebno-pedagogičeskoe Izdatel'stvo Ministerstva Prosveščeniija RSFSR, Moskva.

Istorija russkoj literatury, 1980, tom pervyj, D. S. Lichačev, G. P. Makogonenko, "Nauka", Leningrad.

Kulešov V. I., 1989, *Istorija russkoj literatury X-XX veka*, "Russkij jazyk", Moskva.

Kutina L.L., 1964, *Formirovanie jazyka russkoj nauki (terminologija matematiki, astronomii, geografii v pervoj treći XVIII veka)*, Izdatel'stvo "Nauka", Moskva-Leningrad.

Pekarskij P., 1862, *Nauka i literatura v Rossii pri Petre Velikom*, tom I, Tipografija Tovariščestva "Obščestvennaja Pol'za", Sanktpeterburg.

Francesco Leoncini

**PRESENTAZIONE AL SAGGIO DI ALBERTO BAZALA,
IL PENSIERO DI MASARYK, PUBBLICATO A PRAGA
NEL 1935**

In una lettera a Eugen Fink, suo allievo e per un certo periodo assistente, Edmund Husserl scrive nel 1937: “Thomas Masaryk è stato in definitiva il mio primo educatore, il primo a risvegliare in me la concezione etica del mondo e della vita che permea tutta la mia filosofia “ (Cfr. A. Laignel-Lavastine, *Jan Patočka. L'ésprit de la dissidence*, Paris, Michalon, 1998, p.13).

L'influenza di Masaryk (1850-1937) su Husserl era stata probabilmente determinante come ricorda Martin Cajthaml nella nota biografica al volume *Platone e l'Europa*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, del filosofo Jan Patočka, uno degli esponenti di maggior rilievo della cultura ceca del Novecento, tra i fondatori del movimento dissidente *Charta 77* e sul quale anche in questa rivista sono apparsi degli importanti saggi di Dario Gasparini, in particolare quello pubblicato nel “Quaderno” n. 2, supplemento al n.1 del 2002.

Nativi entrambi della Moravia del Sud, Masaryk e Husserl si erano incontrati a Lipsia tra il 1876 e il 1877, il primo più anziano di nove anni era riuscito ad indirizzare verso gli studi filosofici il compagno di studi che in quegli anni si stava occupando soprattutto di matematica. Il loro legame fu in effetti molto profondo, se ancora nel 1935 Husserl si rivolge con grande deferenza e ammirazione a colui che ormai da oltre un quindicennio ricopriva la carica di presidente della Repubblica cecoslovacca e costituiva uno dei punti di riferimento dei democratici europei in un mondo ormai dominato dai totalitarismi nazifascista e bolscevico. In una lettera del 3 gennaio di quell'anno affidata al giovane Jan Patočka per essere consegnata a Masaryk, il filosofo lo definisce: “mio amico di giovinezza, o meglio mentore: come io devo a Lei le prime e forse più significative guide per lo sviluppo della mia personalità” (Cfr. M. Cajthaml, *citato*).

Tomáš Masaryk, Edmund Husserl, Jan Patočka. Questa lettera ci conduce al centro della cultura europea e supera di per se stessa qualsiasi

distinzione etnica, due cechi, un tedesco, provenienti da quel crogiolo di idee e di esperienze diverse che fu lo spazio boemo-moravo tra Otto e Novecento.

Masaryk, intellettuale poliedrico, ricoprì dal 1882 la cattedra di filosofia all'Università ceca di Praga e si affermò ben presto quale "tenace anticonformista" (H. Gordon Skilling), avverso al clima repressivo e oscurantista che dominava nell'Impero asburgico, così come alle diffuse correnti popolari di stampo antisemita e nazionalista. Per un profilo del personaggio rinvio alla bio-bibliografia contenuta nella sua opera programmatica "*La Nuova Europa. Il punto di vista slavo*", scritta tra il 1917 e il 1918, da me curata e pubblicata nel 1997 presso le Edizioni Studio Tesi, ora distribuita dalle Edizioni Mediterranee. Il testo e l'apparato critico che lo corredano offrono la possibilità di un considerevole approccio alla storia ceca e alle problematiche politiche connesse nel contesto della ridefinizione dell'Europa centrale e orientale che all'epoca si prospettava. Ricordo anche il mio articolo *Masaryk. Nuova Europa o utopia?* apparso sul mensile "Storia e Dossier" dell'ottobre 1999 e prima ancora (settembre 1996) quello dello storico ceco Koloman Gajan, sempre sulla stessa rivista, dal titolo *Masaryk, un uomo europeo*. Ed in effetti egli può essere a ragione considerato l'antesignano dell'attuale processo di unificazione del Continente e il precursore di coloro che furono i fondatori della Comunità Europea nel secondo dopoguerra, vale a dire De Gasperi, Adenauer e Schuman. Già nel suo citato volume egli aveva sostenuto: "L'Europa dovrà essere unificata, unita, - ma aveva precisato allo stesso tempo, - [ciò] non vuol dire che dovrà essere uniforme" (p. 105). Nelle pagine precedenti, dopo aver chiarito che "Il principio di nazionalità va di pari passo con l'internazionalismo" e che "tra la nazionalità e l'internazionalismo non c'è antagonismo, al contrario, c'è accordo", aveva solennemente affermato: "L'umanità non tende all'uniformità, bensì all'unità; e proprio l'indipendenza delle nazioni renderà possibile l'associazione organica, la federazione delle nazioni, dell'Europa e di tutta l'umanità" (pp.66-67).

Certamente Masaryk fu soprattutto un sociologo, un politico, un abile diplomatico, un profondo conoscitore della storia della filosofia, anche se, come osserva il Bazala, "il suo mondo ideale non contiene alcun pensiero nuovo" (p.116). E qui grava il pesante giudizio espresso da Benedetto Croce al riguardo, nei suoi *Taccuini di guerra 1943-1945* (Milano, Adelphi, 2004), allorché venne incaricato di commemorare il presidente cecoslovacco all'indomani della caduta del fascismo, il 7 marzo 1945 a Palazzo Venezia, sollecitato in questo anche da ambienti intellettuali laici italiani che avevano apprezzato la personalità del grande

statista democratico di Praga.

Il testo di quella commemorazione, pubblicato subito dopo nell'aprile dello stesso anno su "Nuova Antologia" e ristampato, con traduzione ceca a fronte, da "La Nuova Rivista Italiana di Praga" nel 2000 per onorare il 150° anniversario della sua nascita, mostra i nessi tra la storia italiana e quella boema e inquadra la figura di Tomáš Masaryk nel più ampio contesto di quest'ultima, ne esce nell'insieme un discorso vibrante e appassionato. "Gli amici italiani", aveva scritto Croce alla data del 13 febbraio 1945 nei suoi *Taccuini*, "insistono presso di me perché stimano opportuno che dall'Italia parta una dimostrazione di simpatia per quel popolo. Ma il guaio è che Masaryk fu un filosofo fiacchissimo e insignificante; e io che avevo letto alcuni suoi volumi, sul marxismo, sulla logica, sulla Russia e l'Europa, quando egli, cortesemente, volle farmi visita qui in Napoli, non gli parlai di filosofia perché avrei manifestato giudizi negativi inopportuni." (p. 270). Del resto, come ricorda François Fejto in un suo articolo sull'esponente ceco, pubblicato nella rivista "Nuova Storia Contemporanea" del maggio-giugno 2000, egli stesso nei suoi colloqui con lo scrittore Karel Čapek aveva dichiarato il suo rifiuto ad essere qualificato come filosofo e la sua preferenza per una definizione quale "uomo politico e non politicante".

Il testo di Alberto Bazala, presidente all'epoca dell'Accademia Jugoslava delle Scienze di Zagabria, antica istituzione fondata dal vescovo Josip Strossmayer nel 1866 per favorire l'unione degli slavi del Sud, è stato pubblicato in italiano nel 1935 a Praga ed è conservato nella biblioteca dell'Istituto italiano di cultura della capitale ceca, attualmente diretto dalla dottoressa Luciana Rocca. Di questo ritrovamento ho già riferito su questa stessa rivista in un precedente articolo-recensione a proposito della monumentale biografia sul leader ceco uscita recentemente in Francia ad opera di Alain Soubigou (*Tomáš Masaryk rivisitato*, n.1 del 2005). Lo studio redatto in occasione dell'ottantesimo compleanno del presidente cecoslovacco, pur non nascondendo i limiti del pensiero masarykiano, fa in larga misura giustizia di quel giudizio severo espresso dal filosofo italiano e costituisce il primo saggio scritto fuori dell'ambito ceco sull'argomento, l'unico di carattere organico finora apparso in italiano. Alcuni elementi fondamentali della filosofia di Masaryk sono contenuti nel dettagliato articolo della studiosa spagnola Trinidad Noguera Gracia pubblicato nel n. 4 del 2002 di questa rivista con il titolo *Il pensiero politico di Tomáš Masaryk*. Su quest'ultimo versante, ma con considerazioni anche sulla sua filosofia, sempre al di fuori della letteratura scientifica ceca, sono da segnalare i volumi dell'olandese Antonie Van den Beld, *The Political and Social Philosophy of Thomas G. Masaryk*, Den Haag-Paris,

Mouton, 1975; della tedesca Eva Schmidt-Hartmann, *Thomas Masaryk's Realism. Origins of a Czech Political Concept*, Muenchen, Oldenbourg, 1984; del canadese Harold Gordon Skilling, *T.G. Masaryk: Against the Current, 1882-1914*, Basingstoke-London, Macmillan, 1994; e due opere collettive, l'una curata da Vladimír Peška e Antoine Marès, frutto di un convegno organizzato a Parigi nel 1980: *Thomas Garrigue Masaryk. Européen et humaniste*, Paris, Études et Documentation Internationales – Institut d'Études Slaves, 1991 ; la seconda, articolata in tre volumi, è uscita presso Macmillan tra il 1989 e il 1990: *Thomas Masaryk (1850-1937)*, vol. I, *Thinker and Politician*, a cura di Stanley B. Winters; vol. II, *Thinker and Critic*, a cura di Robert B. Pynsent; vol. III, *Statesman and Cultural Force*, a cura di Harry Hanak. [A proposito del II volume va segnalata la lunga recensione di Tony Judt, *A nation-builder and his successors*, apparsa in "The Times Literary Supplement" (26 gen.-1 feb. 1990)].

Masaryk, in questo lavoro che qui presentiamo, è visto come una personalità-sintesi della tradizione culturale ceca. Egli, secondo le parole di Bazala, "riunisce in sé l'anelito appassionato di un Hus alla verità, l'incrollabile coraggio di un Žižka nella lotta per essa, l'affetto fraterno di un Chelčický per la giustizia divina, la vivace e premurosa operosità di un Komenský in pro del rinascimento e dello sviluppo illuminatori, la comprensione di un Dobrovský per la giustificazione scientifica di tutto il lavoro della vita, la parola sincera e la critica acuta di un Havlíček e l'ampio sguardo di un Palacký nel considerare il popolo intero nel suo passato e nel suo presente" (p. 113).

Particolarmente importante è la parte relativa all'umanesimo o meglio umanesimo, che costituisce il fondamento del suo impegno politico. Ne *La Nuova Europa* egli scrive: "Dai principi umanistici derivano ugualmente la legittimazione e la necessità della democrazia, del socialismo e della nazionalità (...) in realtà l'unico fondamento della morale e, pertanto, della politica è il rispetto e l'amore degli uni per gli altri, si chiami pure filantropia, umanità, altruismo, simpatia, uguaglianza, solidarietà. La Rivoluzione francese ha proclamato solennemente i principi umanistici nel suo celebre motto: libertà, uguaglianza, fraternità, e li ha codificati come diritti dell'uomo e del cittadino." (pp. 54-55). "Proprio per questo, osserva il Bazala, la democrazia politica [in Masaryk] si amplia trasformandosi in quella sociale e culturale ed alla fine diventa una concezione del mondo che mira a rifare la società umana in base alla collaborazione di enti consapevoli" (p. 145).

L'apparente contraddittorietà del suo pensiero filosofico, per il suo eclettismo o ambiguità tra razionalismo e romanticismo, è risolta in una

limpida ricerca delle basi teoretiche su cui fondare una coraggiosa politica a favore dell'uomo.

In fin dei conti la Cecoslovacchia di Masaryk, e poi di Beneš, suo allievo prediletto e successore, non fu che uno dei primi e più luminosi esperimenti di socialismo democratico.

E' in uscita il libro di Osvaldo Sanguigni "Il fallimento di Gorbaciov", edito da Manifesto Libri

Alberto Bazala

IL PENSIERO DI MASARYK

Prefazione

Questa breve esposizione delle idee e della filosofia di Masaryk è dovuta alla penna del noto filosofo jugoslavo Alberto Bazala, detentore della cattedra di filosofia all'università di Zagreb e presidente attuale dell'accademia jugoslava di scienze e d'arti. Essa è la versione italiana del discorso da lui pronunciato durante la seduta solenne della suddetta accademia, tenuta il 7 marzo 1930, ricorrendo l'ottantesimo compleanno di Masaryk. Questo discorso essendo ancora oggi freschissimo e ideologicamente attuale, il repubblicarlo in una nuova veste linguistica, in occasione dell'ottantacinquesimo compleanno del venerando presidente della repubblica cecoslovacca, non è che una cosa naturale. Se non che, a questa circostanza, se ne aggiungono altre tre che conferiscono un significato tutto speciale alla nostra pubblicazione. Lo scritto che offriamo ai nostri lettori, è la trattazione più ampia di cui sia stato oggetto il pensiero filosofico di Masaryk per opera di uno straniero. Inoltre, è il più serio tentativo fatto in Jugoslavia per rendersene conto ed infine è lo studio più ampio ed importante in proposito che abbia visto sino ad ora la luce in un'altra lingua che non sia la ceca.

Praga, il 15 settembre 1935

L'Editore
(Da *Biblioteca Internazionale di Filosofia*,
vol. I, fasc. 8, agosto 1935)

Osservazioni preliminari

Secondo l'osservazione unanime dei grandi pensatori (Platone, Aristotele ecc.), non la vita come tale ha valore, bensì in quanto essa crea i valori. Quindi non c'è nulla di peggio che il dover condurre una vita indegna. L'assunto più importante e nobile dell'uomo sta appunto nel lottare contro il vuoto e la nullità della vita. Questo assunto non sempre

impone degli sforzi titanici e delle decisioni eroiche, ma più spesso esige un lavoro faticoso, tendente a dare senso alla vita e ad impedirle di perdere la dignità. È una cosa addirittura tragica che la vita come formazione transitoria, dovuta alla forza della natura, sia in disaccordo con la vita come rivelazione dei valori culturali, cioè che fra la tendenza alla produzione naturale e il valore del senso ideale non ci sia equilibrio. Si deve quindi ritenere una grande fortuna, l'essere destinati a sviluppare durante una lunga teoria di anni tutta la forza e la ricchezza del proprio spirito e al declinare della esistenza trovarsi dinanzi all'opera compiuta e coronata dal successo che gode il riconoscimento generale.

Una tale e così rara fortuna toccò a T. G. Masaryk. Egli ebbe dalla natura non solo un grande ingegno, ma gli fu concessa una lunga vita e così offerto il modo di sviluppare le forze del proprio spirito e di rendere feconda l'autocoscienza del suo popolo, - d'un popolo che ben presto lo mise a posti importanti per poi, al tempo della «rivoluzione mondiale», trovare in lui il suo duce e nel giorno della liberazione elevarlo a capo dello stato ricostituito. Convinto com'egli era, nulla esserci al mondo di grande qualora non sia basato sulla verità, cioè sulla conoscenza, egli fu il propugnatore zelante dello spirito scientifico ed illuministico nel senso del famoso detto socratico che «una vita senza indagine non vale essere vissuta», il che per lui vuol dire: pensare chiaramente e distintamente per poter poi agire giustamente, mirando con ciò alla realtà com'essa è, e cercando di far sì che le aspirazioni ed azioni possibili s'informino alla necessità dell'essere e dell'accadere. Di conseguenza egli dovette di tempo in tempo strappare gli uomini alla pace alla quale si erano abituati, scuotere il loro spirito e la loro coscienza, dissipare i loro pregiudizi, sostituire ai loro pensieri incerti e immaturi delle rappresentazioni chiare, combattere le idee poco fondate, distruggere le tendenze sociali superpassate ed i valori fittizi e cercarne dei nuovi. Egli dovette insegnare a chi gli stava intorno l'apprezzamento giusto delle condizioni in cui essi si trovavano, per attuare poi, in base al retto giudizio delle proprie capacità, gli assunti e la missione propostisi. La storia della cultura umana ci dice di un'infinità di uomini che ebbero un destino tragico per essersi proposti di migliorare o di mutare il corso della vita. Masaryk sfuggì, è vero, al destino di un Socrate (anche se fu più volte minacciato di fare simile fine); non gli furono tuttavia risparmiati molti dolori, come sempre accade ai pionieri. Spesso frainteso, egli dovette giustificarsi dinanzi al tribunale della pubblica opinione come un rivoluzionario animato da spirito di distruzione. Sovente egli fu costretto ad agire così da perdere la popolarità; egli sfidò consapevolmente i rappresentanti del sistema dominante e delle tendenze in voga e molti ritennero il suo atteggiamento distruttivo,

cosicché gli accadde come a colui cui allude Federigo Nietzsche nel detto: “Essi trattano da scellerato chi rompe e spezza le alte tavole e gli alti valori”. Infatti il propugnare com’egli fece, un esame cosciente e una condotta consapevole fu da tanti ritenuto un’insurrezione ed una rivoluzione, mentre in realtà egli non intese altro che dare l’impulso così che la vita fosse forgiata in base ad un pensiero consapevole e retto. La sua parola d’ordine era questa: «Attraverso la verità giungere al diritto»; egli voleva che la chiara e distinta fiamma dello spirito si accendesse in ogni focolare e divampasse vigorosa, nutrita dall’ardore della coscienza di sé che ha ognuno. Ecco il perché egli non si presentò mai come portatore di verità già compiute, ma, palesando la propria opinione e difendendo la propria convinzione, le offrì al giudizio degli altri dicendo: «Non vi fidate ciecamente di me, ma riflettete anche voi!» Anche in ciò egli ricorda il savio di Atene, il quale dava ai propri sforzi di ricostruzione e di rinnovamento il nome di maieutica, ossia d’ostetrica del pensiero.

Il pensiero consapevole, al quale aspira Masaryk, deve servire in primo luogo da principio che desta, vivifica e forma, a chi sta creando ed affermando se stesso, ma al tempo stesso esso deve servire da base anche ad un naturale sistema sociale e culturale, informato alla coscienza ed al sentimento, e che se sufficientemente approfondito, rispecchia lo stato d’animo essenziale. Il metodo d’educazione di se stesso viene così accresciuto e si trasforma nel processo generale del rendere umane le condizioni di vita. Questo è, in fondo, lo schema della concezione di Masaryk, concezione le cui radici crescono nella realtà e il cui tronco è costituito dai risultati positivi della scienza. Dal tronco poi dirama il pensiero umanitario, mentre la cima è circonfusa dal nimbo del sentimento religioso. Il rapporto naturale corrente fra la funzione conoscitiva e la volontà della vita conferisce a questa concezione un carattere tutto proprio, anche perché la riflessione abitualmente parte da qualche avvenimento importante o addirittura attuale che induce a mettersi dal punto di vista fondamentale ed a svolgere le prospettive ideali. Il pensiero filosofico così sorto si muove nella sfera di una realtà concreta, contrassegnata da un colorito spaziale e temporale proprio, e continua le tendenze della riforma e del risorgimento czechi, approfondendole sinteticamente e idealmente e dando risalto al loro valore umano e universale.

L’impressione che produce un tale atteggiamento spirituale affine alla vita, com’è evidente, si manifesta con la massima forza in quell’ambiente dov’è sorto e al quale esso è anzitutto destinato; ma anche entro questi confini, la sua azione non è stata sempre uguale. Mentre gli aderenti lo approvarono e lo seguirono, incontrò fra gli altri e non di rado della resistenza; se non che anche in casi simili vi si trovò sempre qualche

valore bioenergetico, semplicemente perché in seguito ad un orientamento determinato, alla sostanza organica di un popolo si aggiunsero dei fermenti che la costrinsero alla cristallizzazione. La personalità di Masaryk era come un fuoco che dava l'impulso e metteva la vita in moto. Non si trattava della sollevazione sdegnosa di uno scontento, ma di una coscienza spronata data con la profonda convinzione che uno sguardo sicuro è la guida, che la coscienza ridestata è una forza, che la concentrazione vale un metodo ed un programma tanto per la formazione dell' uomo singolo quanto per la creazione dei rapporti sociali e culturali generali. Di fronte ad idee così formulate un' azione ponderata e sistematica trova la sua espressione pratica nella politica, e come un pensiero scientificamente spiegato e delucidato giunge al suo compimento nell' azione, così anche Masaryk, il pensatore, nell'attività politica ridiventa uomo della vita. L'orientamento ideologico insieme con la conoscenza sociologica entra come un fattore nella lotta politica e le dà il carattere di uno sforzo ponderato e reale diretto allo scopo di attuare le esigenze progressive, liberali, democratiche e umane dell'epoca in un ponderato e determinato riordinamento della vita.

L'influenza esercitata dal pensiero di Masaryk non rimase ristretta all'ambiente in cui si era manifestata prima e per la quale era destinata, ma si rifletté ovunque, dove le condizioni nazionali e politiche analoghe lo favorirono. Non si deve, però, disconoscere che alcune idee di Masaryk, una volta sgorgate dalla fonte e passate per le mani dei mediatori, subirono delle modificazioni che spesso diedero ad esse una fisionomia ed un senso alquanto diversi. Inoltre la profondità e la serietà dell'impressione prodotta da esse in un ambiente estraneo non sempre furono pari a quelle proprie allo spirito del maestro, il che accade di solito ai successori, i quali soltanto di rado si mantengono all'altezza del loro prototipo. In altri paesi, dove le condizioni storiche e culturali erano più o meno diverse, il contenuto concreto in cui si manifestò questo pensiero, per quanto concerne l'interesse nutrito per esso e per la sua comprensione, passò sempre più in seconda linea e nella prima, invece delle visioni e delle situazioni plastiche, rimasero degli schemi mentali di un valore puramente generale. Se non che, pure a traverso questi schemi, trasparse una personalità imponente, superiore e risoluta, nella quale noi apprezziamo e stimiamo la sobrietà dello spirito e il senso ideale, il pensiero rigoroso e la bontà del cuore, la fondamentale ed irreconciliabile volontà alla lotta accanto al desiderio vivace e sincero della «pace divina», l'aspirazione alla libertà e la coscienza morale, sociale e culturale insolitamente sveglia, il pensiero libero e consapevole del proprio valore e la religiosità profonda. Sono appunto queste attitudini che di fronte ad un uomo ride-

stano sempre il rispetto e la venerazione non solo da parte di chi segue le sue orme, ma anche da parte di molte persone le cui vedute, come i lati di una piramide, convergono soltanto nella cima, ma vanno in diverse direzioni.

Di Masaryk si può affermare ch'egli incorpora un'idea. Non tutti gli uomini sono ugualmente atti ad offrire la visione di un'idea. Grandi possono essere considerati e chiamati soltanto quegli uomini che pensano non solo per se stessi, ma anche per il loro ambiente. Cioè coloro che, veri pionieri quali sono, conformano lo spirito e il sentimento del loro tempo, o, da veri rappresentanti, trovano allo stato d'animo generale un'espressione più significativa. Masaryk si distingue non solo come semplice promotore di nuove idee le quali, difatti, sotto molti aspetti, sono suggellate dal suo spirito per quanto concerne sia la forma che il modo della loro dimostrazione, o il posto da esse occupato nel sistema chiamato concezione del mondo e della vita. La forza in Masaryk dipende anche dal fatto che egli, riflettendo sulle condizioni del proprio popolo, diventò l'interprete dei suoi bisogni e del suo persistere nei propri diritti e nella missione affidatagli dalla storia dell'umanità, e lo fece in modo da abbracciare col pensiero tutti i lati della vita, da riallacciare le tendenze del passato col presente, da ricondurre le forze motrici ad una costituzione esistenziale e da elevare le manifestazioni derivanti da essa, come sintomi di uno spirito particolarmente determinato, sino all'importanza fondamentale che trova una giustificazione mentale ed è ricca di probabilità di felice realizzazione. Masaryk riunisce in sé, - come ha giustamente affermato J. Doležal, - l'anelito appassionato di un Hus alla verità, l'incrollabile coraggio di un Žižka nella lotta per essa, l'affetto fraterno di un Chelčický per la giustizia divina, la vivace e premurosa operosità di un Komenský in pro del rinascimento e dello sviluppo illuminatori, la comprensione di un Dobrovský per la giustificazione scientifica di tutto il lavoro della vita, la parola sincera e la critica acuta di un Havlíček e l'ampio sguardo di un Palacký nel considerare il popolo intero nel suo passato e nel suo presente. Sotto tutti questi aspetti, Masaryk sorpassò di gran lunga molti e molti altri e divenne il più eminente rappresentante di quello spirito e di quel senso che in uno spazio limitato della terra, in qualche anima nazionale, lottano in pro della propria manifestazione e realizzazione. Quest'anima ha trovato in lui la più completa e vigorosa espressione; osservando Masaryk si poté apprendere e stabilire che cosa essa voglia ed a che cosa tenda. È naturale, perciò, che intorno a lui il popolo cecoslovacco si unisca così strettamente nell'espressione simultanea della glorificazione e del riconoscimento; poiché da quando Masaryk apparve come un'individualità sul suo orizzonte e prese parte

alla lotta vitale, un raggio ideale si elevò verso l'alto cielo stellato, raggio che rappresenta la somma dei valori visibili cui tutti aspirano, persino coloro che, pur non considerandoli dal punto di vista di Masaryk, tuttavia rendono giustizia all'uomo, perchè egli durante la vita, senza badare ai sacrifici, diede tutto se stesso per la loro realizzazione, e gli riconoscono l'innegabile merito d'essersi lasciato guidare da quei valori e così d'aver condotto il suo popolo verso la vittoria politica, offrendogli il modo d'attuare la propria missione e di versare il suo obolo in pro di tutta la cultura umana. Con pari sentimenti d'ammirazione, di gratitudine e di riconoscimento, il nome di Masaryk viene pronunciato ovunque, dove la lotta politica da lui condotta ha agevolato il realizzarsi delle aspirazioni di altri popoli; ma indipendentemente da un'influenza di questo genere, la persona di Masaryk, spiccante da lontano, sta lì a testimoniare di uno spirito grande che diffuse e propagò la luce, anelò al progresso, esigette la libertà, invocò la collaborazione, si sforzò per scoprire la verità e predicò l'amore, convinto com'era che l'umanità sia il fine dello sviluppo storico. Ecco il senso ideale della scienza e della vita cui egli aspira.

L' esporre con ordine e sistema le teorie di Masaryk, presenta delle difficoltà cagionate dal suo modo di scrivere che corrisponde alla summenzionata interferenza fra la funzione conoscitiva e la volontà della vita. Masaryk si rendeva conto della singolarità di questo suo modo di scrivere, tanto che egli stesso vi alluse, dicendo di non aver mai scritto un rigo solo senza avere ricevuto l'impulso dalla vita stessa. La vita, però, presa nella sua successione temporale, è un avvicinarsi eterogeneo di contenuti, di cui ogni parte racchiude molteplici elementi appartenenti ai vari campi dell' interesse teoretico. Un'esposizione, dunque, che si riallacci alla realtà del sentimento e della vita, ha in sé un certo che di comune con quella artistica, l'oggetto della quale non consiste in determinati soggetti, come esige il punto di vista teorico e scientifico. Salvo poche eccezioni, Masaryk nei suoi scritti non prende a trattare i campi o problemi epistemologicamente determinati, ma si occupa piuttosto di momenti, di avvenimenti e di uomini, presi direttamente dalla vita, e li spiega ed illumina per mezzo del pensiero. Questo trattamento ha i propri vantaggi, ma dal punto di vista teorico presenta anche degli svantaggi, quando le figure plastiche disegnate non siano abbastanza precise, debitamente distinte fra loro e recisamente contrapposte l'una all'altra. A Masaryk fu rimproverato che le sue antitesi non sono sempre nel dovuto contrasto, mentre i suoi concetti, al contrario, soffrono di eccessiva larghezza¹. Gli fu mosso pure il rimprovero di tenere spesso un atteggiamento negativo, di parlare soltanto di ciò ch'egli non vuole, e di rimanere in mezzo fra i due estremi esposti, senz'addurre alcuna formula decisiva. Si dice ch'egli si ponga

spesso fra le due concezioni (Pascal – Hume), o che le respinga del pari tutt'e due (né il cattolicesimo né il protestantesimo), e non dia alcuna formula sicura e diretta, alcuna tesi ben elaborata². In esposizioni di questo genere può facilmente capitare che i medesimi motivi, presentandosi ripetutamente nelle diverse combinazioni vitali, siano un pò diversamente trattati, oppure, secondo la psicologia del momento, siano diversamente accentuati, e non è perciò da escludere che l'atteggiamento preso di fronte ad una data cosa si trasformi o muti col tempo.³ Nell' esporre pensieri redatti in una forma così immaginosa, ci si deve perciò saper limitare soltanto allo strettamente necessario per abbozzare un sistema teorico-scientifico; e fatto ciò, si deve poi dare rilievo alle espressioni più incisive del pensiero, affinché il carattere specifico del pensatore spicchi con tutta l'evidenza.

Un'altra difficoltà da superare sta nella necessità di delucidare le influenze subite da Masaryk e che favorirono lo sviluppo complessivo delle sue idee. Queste influenze in parte sono di ambiente storico-culturale e in parte di altra natura, dovute, cioè, alla scuola ed alla scienza. Le delucidazioni generali in proposito le danno gli scritti stessi di Masaryk, dai quali si vede che la prima sua formazione egli l'aveva attinta dalla filosofia greca e soprattutto da Platone mentre in seguito subì l'influenza del positivista A. Comte e della filosofia inglese. Sin da quando frequentava l'università, Masaryk si occupò di Marx e più tardi riprese di nuovo a studiarlo, facendovi seguire anche Engels, di cui s'interessò per aver studiato Dühring. Al contrario, con Kant e con la filosofia tedesca classica egli venne in contatto intimo soltanto più tardi. Fra i pensatori czechi che egli ritenne suoi maestri, oltre Hus, Chelčický e Komenský, devono essere annoverati soprattutto Havlíček, Palacký e Dobrovský. Un ascendente profondo esercitarono su di lui le belle lettere; egli stesso riconosce che esse forse contribuirono più degli scritti filosofici alla formazione del suo pensiero. Già da giovane egli si interessò agli scrittori tedeschi: Lessing divenne il suo scrittore prediletto, ma soprattutto Goethe, i due Humboldt, Herder ecc. lo affascinarono. Nello stesso tempo egli prese conoscenza delle letterature francese, anglosassone, italiana e delle nordiche. Con vivo interesse egli si dedicò anche allo studio delle letterature slave, ciò che esercitò su di lui un'influenza diretta non solo, ma anche indiretta e che traspare nella sua vita spirituale, avendolo, questo studio, messo in grado, secondo quanto egli stesso afferma, di conoscere meglio e di apprezzare più giustamente Hegel, Feuerbach, Hume e Kant. Ma tutte queste testimonianze non bastano a stabilire la portata e la profondità dell'influenza esercitata dalle diverse correnti, anche se noi ci limitiamo soltanto alle fonti scientifiche, prescindendo dalle belle lettere, poiché

l'influenza di queste ultime è fusa così intimamente con l'opera di Masaryk, che spesso si stenta a scoprire le tracce della loro provenienza. Del pari si dica, però, anche riguardo all'influenza esercitata dalla letteratura scientifica che Masaryk assorbì e trasformò adattandola al suo proprio «sentimento della vita.»

Anche se il mondo ideale masarykiano non contiene alcun pensiero nuovo, ciò non vuole punto dire ch'esso sia una semplice eco di pensieri altrui, o una compilazione eclettica. Nessuna dottrina passò integralmente attraverso il prisma del suo spirito, senza subire delle modificazioni. Tutte le idee che esercitarono su di lui un'influenza, fecero sorgere alla fine una certa espressione indipendente, che per quanto concerne la questione della sua dipendenza, si può sempre più o meno ridurre alla formula: «sì e no». Masaryk è e non è idealista; in un certo grado egli è positivista e non lo è.⁴ Il suo intento forse era di avvicinare Platone ad Aristotele, eppure non si può respingere senz'altro il pensiero ch'egli forse al modo degli stoici ha compiuto l'unione del realismo con l'idealismo. I pensatori inglesi sono indubbiamente sotto molti aspetti assai vicini a Masaryk, ma nello stesso tempo è anche singolare il modo con cui egli, per quanto concerne la teoria della conoscenza, riesce a superare i motivi psicologici e quegli eudemonistici e utilitaristici come pure l'individualismo liberalistico nell'etica. L'atteggiamento da mediatore assunto da Masaryk nel dibattito fra l'empirismo e il razionalismo e fra l'eudemonismo e l'intuizionismo, spinse J. L. Fischer⁵ a dare, a danno di Platone, il risalto maggiore all'influenza esercitata su Masaryk da Brentano, dai pensatori russi come Tolstoj e Dostoevskij e dai cosiddetti realisti intuitivi⁶, eppure tutte le impressioni ricevute, entrando nella cerchia dei suoi pensieri e trovandosi sotto l'ascendente del suo spirito sintetico, subirono una trasformazione.

Con quest'esposizione, però, non ci proponiamo di scendere più profondamente nel problema delle origini. Il nostro assunto è il seguente: sviluppare il mondo masarykiano di pensiero nelle tre direzioni principali, e cioè per quanto concerne il metodo, come realismo, per quanto concerne lo spirito scientifico, come positivismo, e per quanto concerne il punto di vista morale, come umanitismo, mentre le addizionali vedute d'indole religiosa conferiscono a tutta la concezione una sfumatura particolare e non solo per questo slava.

Il realismo

Quando Masaryk afferma di considerare la filosofia non con un occhio da scolastico, egli parte dal noto contrasto che a volte sorge tanto

fra la teoria e la pratica, il pensiero e la volontà, quanto fra la scuola, dove si insegna, e la vita, che è piena d'azione. La realtà della vita reclama per sé l'uomo intero, il quale con l'intelletto, il sentimento e la volontà partecipa alla lotta per la propria conservazione e per la realizzazione della sua essenza intima, cosicché la conoscenza funge non solo da oggetto che dà soddisfazione teoretica, ma pure da forza vivificante, da punto d'appoggio e da guida. Il rapporto attivistico della funzione conoscitiva con la pratica della vita costituisce l'elemento essenziale di quell'insieme di pensieri, dal quale sorge la concezione masarykiana del mondo e della vita. L'intelletto è la nostra *potentia cognoscens* e nel tempo stesso anche la forza motrice della volontà. Esso è l'occhio e il braccio dell'uomo insieme, l'organo d'orientamento e nel tempo stesso la leva motrice delle sue azioni. Per mezzo del pensiero l'uomo giunge alla realtà e con lo stesso mezzo la penetra.

La rappresentazione teoretico-culturale del mondo è nel tempo stesso anche l'insegnamento sul come l'uomo possa sottometterne a sé le forze per poi condurre le cose fuori di sé e in se stesso, ad uno scopo opportuno e razionale. Ma a diventare così un fattore efficiente di vita e non rimanere una semplice visione teoretica, la conoscenza deve essere un qualcosa di acquistato col lavoro, poiché nella vita ha forza soltanto ciò che viene acquistato ed appropriato a prezzo di sforzi. Nella lotta per la verità, gli uomini debbono quindi essere condotti, il che naturalmente presuppone la speranza di poter riuscire vittoriosi. Fidente nella forza dell'intelletto, lo spirito moderno ha proclamato la libertà d'indagine, di dottrina e di confessione, come condizione necessaria del pieno sviluppo di tutte le facoltà dell'uomo.

In forza di questa fiducia piena d'ottimismo, Masaryk diventa il rappresentante principale della libertà di pensiero. Liberazione dello spirito è prima di tutto emancipazione dall'obbedienza cieca all'autorità e diritto di sottomettere il pensiero e la fede alla critica, che spetta all'intelletto; ed è anche diritto di assumere, previo ponderato acconsentimento, degli impegni morali, sociali, politici e giuridici imposti all'uomo, al suo ambiente, al popolo e all'umanità. In luogo di regole ad arbitrio imposte o per autorità stabilite, la liberazione dello spirito porta con sé le direttive (insegnamenti) necessarie, sorgenti dall'interno della coscienza ridesta e approfondita dal pensiero, nel tempo stesso contribuendo alla diffusione del pensiero ponderato, perché in ogni singolo focolare si accenda la chiara fiamma illuminatrice, rischiarati e riscaldati l'interno degli individui abbandonati a loro stessi, li introduca, con l'aiuto dell'apprensione razionale e dell'attuazione dei valori giustificati, nella cerchia del comune e li avvina col loro consenso alle istituzioni oggettive che si formano neces-

sariamente al di sopra della vita particolare. Il pensiero liberatore deve così servire di base allo sviluppo di ogni personalità indipendente, e, nel tempo stesso, anche di fondamento al manifestarsi dello spirito collettivo secondo il principio d'integrazione democratica, il che rende possibile l'affermazione culturale conforme alla propria sostanza essenzialmente nazionale, in mezzo all'umanità.

Masaryk rifiuta sotto l'aspetto teoretico-conoscitivo tanto il razionalismo astratto quanto l'empirismo recettivo. Egli definisce «razionalismo moderato» il suo punto di vista che parte dagli eventi concreti, ma obbedendo all'esigenza della razionalità, con l'astinenza positivistica limita la reazione intellettuale a ciò che è stato veramente conosciuto e fornisce un'immagine stilizzata della realtà. La funzione teoretica così attuata, serve poi da punto d'appoggio all'atteggiamento pratico, data la convinzione che chi in tal modo, seguendo la natura, penetra con lo sguardo nell'officina del mondo, è atto in certe condizioni a mettere in movimento le leve creatrici della realtà ed a servirsene per il bene dell'uomo, per poter non solo dominare tecnicamente la natura esteriore, ma agire moralmente e razionalmente anche sulla natura umana e per mezzo suo influenzare le condizioni e relazioni della vita consapevole dello scopo da raggiungere, e la loro sistematizzazione. La conoscenza si amplifica sino a diventare una tecnica realistica della vita sociale e culturale. Per saper volere idealmente e per poter raggiungere lo scopo, è necessaria una visione reale. La conoscenza è possibile soltanto in un mondo dove le parti siano determinate e l'accadere posto su rotaie fisse (cioè sottomesso alla legge). Questa premessa sarà accettata da molti senza esitazione come pietra basale della teoria della natura e della civiltà tecnica; eppure sembra che quell'esistenza dotata di coscienza che noi chiamiamo vita, con le sue creazioni e il suo sviluppo storico, possieda tanto fondamenti (caratteri) essenzialmente determinati quanto una legalità propria e generalmente valida, che poi si eleva sino a diventare il punto d'appoggio della pratica sociale-culturale e renda all'uomo possibile il disporre della propria sorte e il figurare non solo come un «faber» di armi e di strumenti, ma pure come il «faber fortunae suae».

L'importanza dell'idea della legalità generale balza agli occhi ancor più chiaramente, se insieme con Kant si chiami naturale quanto si può ricondurre a fondamenti razionali e rappresentare come una conseguenza oggettivamente necessaria di condizioni determinate. Ciò vuol dire abbracciare nel concetto della naturalezza l'esistenza consapevole e spirituale e nel tempo stesso anche quella materiale. Nulla sarà posto «sopra la natura» o fuori di essa, che non si svolga secondo le leggi di validità generale; nulla sarà posto «sopra l'intelletto» che, preso secondo

la propria essenza, non trovi la giustificazione nel proprio concetto e nelle condizioni in cui è sorto. Anche il sistema della cultura, il quale si eleva idealmente sopra un fondamento materiale, poggia su quella legalità che dev'essere riconosciuta da chiunque si prefigga di agire sullo sviluppo delle relazioni e delle condizioni. Il pensare che la successione storica degli eventi, essendo questi naturalmente condizionati, derivi dalle loro premesse, e che lo sviluppo della realtà spirituale e culturale sia una successione irresistibile di avvenimenti, che al passato compiuto si riconnetta un determinato presente, il quale a sua volta contenga un condizionato avvenire, - questo modo di pensare dà origine alle seguenti richieste: non aspettare nella vita miracoli di sorta, non rivolgere alle circostanze delle richieste la cui realizzazione non sia prevista, guardare, francamente in faccia alla verità, riconoscere la propria condizione e fissare tutte le possibilità e tutti gli assunti in conformità della logica degli eventi. Alla domanda, se nella oggettività connessa con la necessità legale sia generalmente possibile una determinazione consapevole e conforme allo scopo, si può rispondere facilmente dicendo che ciò non è possibile, se si tratti d'introdurre degli scopi non previsti nel sistema mondiale. Eppure, sebbene i tipi universali siano fissati e il «come» degli eventi predeterminato, tuttavia è permesso ritenere che il loro sorgere non sia proprio fatalmente predeterminato, ma che lo sviluppo dei germi essenziali, la creazione di forme e di specie sempre più perfette e il progresso nell'avanzare in quel senso che regge il sistema mondiale ed i suoi esseri, sia possibile nei limiti della necessità e della successione naturale, cioè appunto sulla base della loro legalità. La concatenazione della volontà consapevole e conforme allo scopo con la fatalità del mondo da noi non creato ma datoci, poggia sul rapporto logico e teleologico corrente fra l'esistenza concreta e il suo fondamento essenziale, dal quale rapporto procede la convinzione che il mondo, svolgendosi anch'esso in una successione causale, si diriga cionondimeno verso la perfezione dell'esistenza e la realizzazione di quel significato che in essa è contenuto. Il compito degli esseri illuminati e assennati è di scorgere questo indirizzo del processo mondiale e di concorrere al raggiungimento di quegli scopi che il mondo porta nel proprio seno. In questo modo l'atteggiamento naturalistico riceve un impulso immanente ed ideale e l'assimilazione empirica da parte sua acquista un significato razionale.

A determinare il proprio punto di vista, Masaryk si serve della parola «realismo», prendendola naturalmente in un ampio senso che abbraccia non solo l'accettazione di una realtà indipendente dal soggetto, ma anche una rappresentazione del modo di vivere, che tiene conto di una simile realtà data e già determinata e stabilisce i compiti ed i fini degli

sforzi umani fatti intorno alle possibilità in essa contenute. Qui si tratta dunque in primo luogo di un oggettivismo che, riunito com'è con un razionalismo empiricamente limitato, respinge il trascendentalismo ideale. Ciò che vi è di significativo, è appunto la sana facoltà recettiva, la sobria ragionevolezza, l'oggettivo orientamento e la seria e ben ponderata azione. Un tale realismo può essere detto naturalistico, perchè esso mantiene il rapporto naturale corrente fra il mondo interiore e quello esteriore, fra lo spirito e il corpo, il significato ideale e l'esistenza materiale ed economica, senza ricadere in un materialismo grossolano, in un edonismo privo di senso, in un utilitarismo od economismo banali, e nel tempo stesso riesce ad evitare il trascendentalismo che rinuncia asceticamente al mondo. L'esistenza teoreticamente dev'essere presa con senno, l'elemento emozionale vissuto pure in modo uguale e l'elemento volitivo formato ed elaborato in conformità dello scopo. Questo realismo possiede la giusta misura anche per il senso storico: la rappresentazione del passato ha in esso una parte non meno importante di quella dell'avvenire. L'uomo deve rivolgere lo sguardo indietro per determinare e mantenere il proprio orientamento verso il futuro. Il trascendentalismo storico che rifugge dal presente, manca di vita. Non si può vivere nel passato, pur potendo attingere da esso l'orientamento e l'insegnamento per l'avvenire. Il realismo è poi il punto di vista proprio alla libertà e sincerità naturali. Sino ad un certo grado esso significa anche originalità: qui si procede nel sentimento e nel pensiero a modo proprio e non come seguendo una semplice eco dell'esistenza altrui. Non si può vivere esclusivamente di pane altrui, e una vita mantenuta con l'aiuto di uno spirito che ne sia estraneo non è punto reale. Il concetto del vivere non si limita all'impulso bioenergetico soggettivo, ma conduce ad una tipica manifestazione che abbraccia la vita da tutte le parti e nel suo profondo e la fonde in un'espressione unita e piena di senso. La richiesta della totalità è che lo sviluppo di tutte le funzioni sia proporzionato, e quella dell'unità che esse siano in armonia reciproca. L'uomo è uno e completo nel pensiero, nel cuore e nella volontà; la vita è una e medesima, sia che provenga dall'interno, sia che ne esca. La conoscenza è confessione e il pensiero è volontà nel tempo stesso. Sull'esigenza della libera manifestazione poggia la personalità reale che è veramente ciò che è; su di essa sarà costruito il sistema culturale sostenuto dalle forze viventi il quale può essere sorretto appunto perchè proviene dall'anima. Su questa base piena di forze vive ed attive, si pone e si consolida la possibilità del rinnovarsi, del progredire e del perfezionarsi per l'idea umanitaria.

Il positivismo

Dal realismo l'intelletto viene ritenuto «luce della vita». La vita come fenomeno integrale esige necessariamente che la conoscenza («la verità») sia posta in relazione con la pratica, e che essa diventi la base dell'arte di vivere nel miglior senso della parola. La conoscenza dev'essere quindi non solo il fondamento d'una tecnica opportuna, ciò che significa l'opportuna utilizzazione delle occasioni che ci si offrono, bensì un mentale compimento dell'aspirazione e un sensato perfezionamento della vita e delle sue oggettive istituzioni. La nostra fortuna e il nostro successo dipendono dalla nostra conoscenza del mondo e dell'uomo. L'espressione totale al riguardo, la offre la concezione del mondo scientificamente corroborata e mentalmente compiuta. L'indirizzo della vita non può basarsi sur un'opinione o sur una fede casuale, non può essere abbandonato all'arbitrio della fantasia né a quello di un'apparenza capace di entusiasmare, sia pure idealmente; e in nessun caso questo indirizzo dev'essere basato sur un «tentativo dilettesco», sur una «philosophie à la minute». Una vita sicura ed ordinata può essere costruita soltanto sulla base solida del sapere esatto. L'espressione moderna della funzione conoscitiva è data dal pensiero positivo. L'accento allo scopo della vita, proprio della funzione conoscitiva, non ha che questo significato: mettere la scienza a disposizione dell'azione come mezzo d'aiuto. Sarebbe del tutto erroneo, però, intendere questo rapporto come di servizio, dove l'interesse teoretico dovrebbe semplicemente essere informato e diretto dai bisogni della pratica. Ciò vorrebbe dire lasciarsi sfuggire, insieme con la parte che spetta alla scienza, anche il suo significato e il suo assunto. Non è mica necessario e neppure desiderabile che l'interesse teoretico venga pregiudicato nei suoi diritti essenziali dall'atteggiamento preso verso la pratica. Al contrario, essa può tornare utile alla vita soltanto in forza di quel compito che ha. Si deve quindi riconoscerle quel diritto che gli spetta, e la necessaria libertà al riguardo. Se esso non si mostrerà inetto al raggiungimento della destinazione, anche il lavoro dello spirito conserverà - teoreticamente e praticamente - il suo significato reale: da una parte come pensiero che vuole abbracciare la cosa, e dall'altra come idea che aspira a manifestarsi nella realtà, e quindi manterrà quell'atteggiamento ragionevole che traduce l'essere nell'idea e viceversa. Condizione ne è che la funzione logica sia già predisposta ad edificare il pensiero sopra la realtà, per poi intervenire di nuovo nella realtà secondo la giusta costruzione del pensiero. Si deve soltanto ammettere che essa non sia sufficientemente determinata e conseguente, né unificata e compiuta nel suo stato naturale. La razionalità naturale coglie la verità in modo istintivo o intuitivo, ma

non la distingue chiaramente, né la giustifica, come pure non porta in sé alcuna garanzia della giustezza, né alcuna sicurezza delle proprie decisioni. Questo difetto viene appunto soppresso dal pensiero scientifico esatto.

L'attualizzazione del sapere può essere, secondo Masaryk, considerata come un processo d'ammissione, secondo che se la rappresentavano anche gli stoici. L'oggetto ci si offre, ma noi dobbiamo afferrarlo, perchè comprendere vuol dire afferrare. La conoscenza presuppone quindi un atteggiamento attivo dello spirito, ma pure una certa predisposizione volontaria e una certa scrupolosità: bisogna aprire gli occhi e voler vedere la verità; si devono ammettere i fatti, ma bisogna ammetterli così come sono in realtà, attenersi ai loro ammaestramenti ed accettare, in base ad essi, le conclusioni mentali irrefutabili. Con altre parole, la conoscenza richiede uno che, avendo trovato, non nasconda ciò che ha trovato, né falsifichi ciò che ha visto; essa richiede uno che confessi fedelmente e prenda su di sé ciò che viene imposto dallo stato di cose; essa richiede uno che tiri scrupolosamente le conseguenze e non abusi delle facoltà spirituali per ingannare o commettere qualcos'altro di brutto. Questo appello alla «volontà della verità» dimostra che la funzione conoscitiva raggiunge lo scopo giusto solo quando sia accompagnata da un certo «ethos» che in ultima analisi fa sì che la forza logica, sia secondo la sua origine, sia secondo il suo fine, si sviluppi soltanto sul terreno dell'umanità. Si attiene allo spirito di Masaryk chi ammette che l'amore della verità non è che un altro lato di quel grande amore che fa dell'uomo un uomo, cioè una parte della tendenza umana ai valori spirituali. Ogni aspirazione umana, - ed insieme anche il relativo lavoro intellettuale, - viene per sé giustificata, solo quando essa sia inquadrata in questa tendenza e non ne rimanga fuori, né vi si opponga. La razionalità è il carattere proprio dell'uomo che trova la propria giustificazione e valorizzazione soltanto nel servire come pensiero conoscitore e motivo volitivo alla realizzazione dell'umanità. Così possiamo comprendere il perché Masaryk si opponga al liberalismo superficiale e frivolo, in cui lo spirito liberale diventa un vizio spirituale, un gioco perverso di pensieri ed una cinica rinuncia al senso ideale, un'inclinazione al «credere nella materia», il che non è solo approvare il materialismo gaudente, ma anche la «politica di violenza» («la violenza non essendo altro che la credenza nella materia»), e consentire all'opportunismo privo di idee e di principii ed all'ateismo fatuo. Così vengono tracciati i limiti verso l'idealismo astratto da una parte, e verso il realismo privo d'animo dall'altra. Fra questi estremi si muove sulla base umanitaria il realismo di Masaryk, volto idealmente verso lo spirito.

La conoscenza è l'avvicinarsi dello spirito all'essenza delle cose; l'azione è, a sua volta, l'avvicinarsi delle cose a quella norma ideale che

rappresenta la perfezione dell'essere di fronte ad un ente che di esso fa parte. La via che conduce in entrambe le direzioni: teoreticamente, alla prospettiva ideale e, praticamente, alla realizzazione «ideoplastica», rende visibile la legge della possibilità reale, basata sui risultati positivi della scienza. Nella logica, lo spirito si rende conto dei principii e dei metodi per mezzo dei quali l'uomo giunge alla conoscenza del mondo. In conformità della concezione empirico-realistica viene ammesso che quella conoscenza che lo spirito acquista del suo proprio lavoro, esso se la forma partendo dai casi concreti del pensiero. Noi non possiamo avere dei «pensieri per sé» senza pensare a qualche cosa. Le forme del pensiero vengono create e conosciute in relazione a certi contenuti. Per la formazione e la cognizione dei principii logico-formali è necessaria l'«esperienza del pensare», come per la reale determinazione è necessaria l'esperienza sensitiva. La logica generale viene astratta dalla realtà del pensiero. Le sue regole non vengono dedotte a priori dalla necessità del pensiero, bensì apprese dai suoi successi. Lo spirito logico si attualizza nelle scienze particolari. La logica come scienza non è altro che l'estratto principale e l'esposizione sistematica delle forme sperimentate del pensiero effettivamente attuato. L'ammissione che la fonte delle norme logiche sia la realtà storico-culturale, potrebbe facilmente portare a quest'altra ammissione: che esse siano i prodotti della legalità psicologica. La teoria della conoscenza verrebbe con ciò riferita all'ambito della psicologia e poi fors'anche posta sulla via del fenomenalismo soggettivo. Masaryk riesce, però, a scansare queste conseguenze e le altre ad esse simili riferendosi alla credenza nel mondo esteriore, la quale dà al pensiero un punto d'appoggio per ritenere che le forme categoriali sono previste nella struttura della realtà, e che i modi d'intendimento hanno in essa il proprio fondamento, cosicchè soltanto l'apprensione e l'applicazione consapevole sono il risultato dello sviluppo storico.

Accanto alla logica presa nel senso generale della parola, non c'è, secondo Masaryk, alcun bisogno di introdurre ancora una dottrina particolare dedicata alla conoscenza. Ad essa, invece, si aggiunge una logica «concreta» come dottrina che tratta del compito e dei metodi delle scienze particolari, ed alla quale Masaryk dà la forma di una sociologia dell'attività scientifica. In essa il «globus intellectualis» viene suddiviso e vengono stabilite le funzioni scientifiche particolari. Masaryk non entra in merito ai problemi della logica astratta, completata dalla teoria della conoscenza; è appunto la «logica concreta» che lo spinge talvolta a toccarli ed a tracciare il proprio punto di vista generale. Per quanto concerne la questione delle fonti della conoscenza, egli si appropria un punto di vista medio e rende l'empirismo radicale più moderato coll'obbiettarli

che la fiducia riposta nell'intelletto è altrettanto vecchia come lo è l'atteggiamento sperimentale. Di rimpetto all'opinione che pone il raggiungimento dello scopo della conoscenza nella meccanica delle sensazioni, egli dà risalto alla testimonianza interna dell'attività dello spirito, per poter in questo modo superare il passivismo che predilige il tentativo di derivare la conoscenza dalle impressioni esterne. Al contrario, se viene constatato che il meccanismo associativo, conseguenza dell'impressionismo empirico, non basta a delucidare i rapporti psichici ed i prodotti intellettuali, cioè che esso non è sufficiente né psicologicamente, né epistemologicamente, ciò significa una fatale scissione nel principio dell'empirismo stesso basato sul senso, scissione che porta alla rassegnazione di un Hume, o conduce sulla via del razionalismo che ammette lo spirito possedere nella propria essenza delle facoltà atte a superare il materiale che gli viene offerto dall'esperienza. Il passaggio su questa via è gravido del pericolo che la considerazione si inoltri nell'ambito, forse non desiderabile, della «Critica della ragione pura» di Kant.

Anche Masaryk si avvicina senza volerlo a Kant, quando suppone che, accanto ai concetti attinti dall'osservazione, lo spirito sia atto a creare pure delle conoscenze per forza propria. Com'è evidente, Masaryk non ha perso le sue prime simpatie per Platone neppure dopo aver aderito a Comte. Si dice che ci siano delle conoscenze che non provengono dall'esperienza. Ci domandiamo ad es. insieme con Platone come siamo venuti in possesso dei concetti d'identità e di differenza, quale sia la fonte empirica che ad es. rende possibile l'affermare che questa cosa qui è più grande di quella là. Alla domanda: qual è, accanto all'oggetto come punto di partenza, la fonte dalla quale proviene quella particolare costituzione dello spirito che produce le decisioni conoscitive, - il che potrebbe facilmente anche condurre all'«appercezione trascendentale» di Kant, - Masaryk risponderebbe dicendo che fra la conoscenza e la realtà esiste un certo rapporto, ma che lo spirito deve riconoscerlo: esso è semplicemente dato, ma nella constatazione deve essere preso in considerazione anche lo spirito con la sua essenziale determinazione formante quel soprappiù che, accanto alle conoscenze empiricamente condizionate e determinate, viene formato dalle conoscenze proprie dello spirito. La conoscenza è il risultato comune dovuto alla collaborazione fra la realtà e lo spirito, e non è un prodotto impersonale. Il «razionalismo moderato» di Masaryk si attiene all'oggetto per evitare così l'idealismo fenomenalistico, ma nel tempo stesso esso cerca rifugio nell'esplicazione genetica (psicologica e storico-culturale), proprio come Locke che fa dell'analisi psicologica un'introduzione nella concezione della facoltà creativa dello spirito, per poter riempire in questo modo lo «spazio vuoto» fra la realtà e le disposizioni logi-

co-teleologiche dello spirito, le quali restano, almeno in parte, suoi prodotti. Questa soluzione può, nel miglior dei casi, significare una momentanea tregua nella contesa fra l'empirismo, - cui si aggiunge lo psicologismo -, ed il razionalismo con cui va di pari passo il logismo, fino a che la disputa non sia di nuovo ripresa. Del resto, la sorte di tutte le soluzioni mediatrici è che la conciliazione da esse proposta (e - e) si risolve nell'antitesi (né - né); il che capita pure a questa data soluzione, che ammette un sistema scientifico sorgere tanto in seguito all'osservazione dei fatti, quanto in seguito alla formazione creatrice e spontanea dei concetti.

Per quanto concerne il problema dell'a priori, ecco il pensiero di Masaryk: anche se sotto questo concetto non debbano essere intese le forme innate o qualcosa di simile, tuttavia ciò che lo spirito produce spontaneamente con l'aiuto dell'esperienza, gli appartiene e in questo senso è a priori. Naturalmente il concetto dell'a priori viene qui determinato solo psicologicamente ed inoltre applicato con larghezza, e della sua natura logica qui non è detto ancora nulla. Se noi domandiamo dunque, secondo quali principii sia determinata la certezza delle cognizioni a priori, si deve rispondere che per esse valgono le stesse regole (il principio d'identità, di contraddizione ecc.), come per la determinazione della conoscenza empirica. Gli atti a priori ed empirici sono uguali come conoscenze. Che col produrle noi non costruiamo dei castelli in aria, ce ne convinciamo constatando il loro accordo coi fatti empirici. Da questo punto di vista, fra le conoscenze a priori e quelle empiriche c'è soltanto una differenza di grado.

Per sapere, s'intende l'apprensione mentale delle cose e la spiegazione delle loro relazioni parallelamente (secondo la coesistenza), o consecutivamente (secondo la successione), in quanto una tale spiegazione sia possibile. Insieme con A. Comte viene ammesso che la spiegazione consiste nel sottoporre i fatti particolari ai fatti più generali, come fu rilevato già da Aristotele. La nostra apprensione delle cose particolari si effettua sub specie universalis el abstracti con l'aiuto di intuizioni concettualmente condensate, di espressioni sommarie e di forme generali astratte di legalità. Dio conosce le cose non astrattamente, al contrario dell'uomo che riesce a partecipare ad un tale modo diretto e giusto di conoscenza soltanto nell'intuizione artistica. Insieme con Platone si suole caratterizzare l'intuizione come una facoltà divina, e Masaryk è d'accordo a questo proposito con Locke che, come pure Spinoza, poneva il sapere intuitivo al di sopra di quello dimostrativo e sensitivo. Però, la cerchia di questo sapere viene tracciata da Masaryk in un modo più strettamente positivistico: esso viene, cioè, limitato all'apprensione dell'esistenza della natura esteriore, e nella conoscenza del mondo psichico gli viene riserva-

to tanto posto quanto deriva dal cogito ergo sum di Cartesio: la conoscenza dei nostri stati d'animo interni forma il nostro sapere più sicuro, o per esprimerci con altre parole: la testimonianza della coscienza è indiscutibile per quanto concerne i suoi propri stati d'animo.⁷ L'intuizione rimane fuori dell'atto conoscitivo come una specie che è estranea alla scienza, e che, quale che sia la forma sotto la quale essa possa apparire (cioè, come visione diretta, concezione artistica, divinazione intuitiva, anticipazione fantastica e via dicendo), dev'essere superata. Sebbene lo stadio scientifico non sia quello primitivo e sotto l'aspetto storico-culturale sia preceduto dal «mito», tuttavia esso è in un modo tanto più razionalisticamente esclusivo e progressivo informato all'ideale pansofico, alla razionalizzazione integrale e totale del materiale conoscitivo, la quale nel tempo stesso significa apprensione della verità assoluta, completa e compiuta. L'interpretazione che Masaryk dà al processo conoscitivo è un evolucionismo oggettivamente fondato e razionalmente condotto in vista di una verità assoluta, alla quale lo spirito a mano a mano si avvicina. Il contrassegno del sapere non è la relatività (siccome esso si muove nelle relazioni, lo si potrebbe piuttosto dire relationismo), ma l'incompiutezza che viene tolta a poco a poco e progressivamente dalla via e si trasforma in un onnisapere, poiché l'intelletto penetra sempre più profondamente e porta una sempre maggiore luce nell'ordine delle cose.

La dipendenza di Masaryk dal nominalismo inglese viene dimostrata anche dall'ammissione che il mondo, a vero dire, è composto di enti particolari indipendenti, ma più o meno simili fra loro, e che essi sono l'ultimo fine della nostra conoscenza. Ciascuno di questi enti è una personalità indipendente, ha nel mondo il proprio posto e come parte del grande sistema del mondo, limitata in modo determinato, sta in un certo rapporto con gli altri enti e col tutto. Il mondo è costruito monadologicamente ed è condizionato dalla collaborazione degli enti. Il rapporto corrente fra essi va pensato come una gerarchia, nella quale un ente è sovrapposto all'altro secondo il grado di complessità, e di complicazione delle funzioni, in modo uguale alla graduale disposizione di Aristotele od alla classificazione di Leibniz. Da J. Komenský, Masaryk prende l'idea che al disegno oggettivo del mondo corrisponda l'omniscienza dell'uomo nel presente ancora imperfetta, e che l'ordine naturale delle cose sia conforme all'ordine naturale delle scienze, poichè l'unità e l'omogeneità del mondo è il fondamento delle sue connessioni organiche. Se non che la classificazione delle scienze non può essere costruita in un modo realistico ed empirico così semplice come crede Comte. Le scienze debbono essere divise tanto secondo gli oggetti che secondo la natura dello spirito. A differenza di Komenský e di Comte, in questo modo ven-

gono ottenute due serie di scienze: quella delle discipline storico-naturalistiche e matematiche e quella delle scienze dello spirito. Un'altra importante correzione della «scala della ragione» di Komenský e della classificazione di Comte, consiste nell'aggiungere alle scienze teoretiche astratte e concrete, delle scienze pratiche basate sulle prime. La gerarchia delle scienze viene così divisa una seconda volta; infine, viene ammesso che neppure in questa divisione possono essere abbracciati tutti gli oggetti del sapere: alcune scienze rimangono sempre escluse dalla gerarchia. Così in primo luogo, si ottengono quattro gruppi di scienze comprese nel sistema: scienze matematiche, poi scienze di natura inorganica, scienze biologiche, scienze dello spirito, e tre scienze fuori del sistema: filosofia del linguaggio, estetica e logica. Le scienze trattanti il mondo inorganico si dividono in meccanica, fisica e chimica, le scienze dello spirito in psicologia e sociologia. Del pari possono essere stabiliti i loro pendants concreti e le loro ramificazioni pratiche. La divisione delle scienze in scienze della natura e dello spirito, corrisponde al pensiero che lo spirito e la materia sono potenze sui generis, cioè due fattori della realtà in rapporto reciproco, ma che non possono essere più ridotte, né materialisticamente né idealisticamente. Secondo Komenský e Comte, si deve ammettere che la loro apparizione storica corrisponda al loro ordine logico, ma ciò non vuol dire che la logica sia l'unica forza motrice dello sviluppo storico. Piuttosto si tratta soltanto di rilevare appunto la dipendenza di una scienza dall'altra; e, com'è naturale, in quanto l'una di esse nel suo contenuto e metodologicamente sia condizionata dalle altre, si vede che la loro dipendenza è nel tempo stesso anche storica, benché nel flusso concreto della formazione non siano escluse le modificazioni a seconda della situazione psicologica. In questo modo sotto lo schema logico vengono introdotti i motivi psicologici. La logica determina il processo del mondo soltanto in linee grandi e generali, mentre, in concreto, nel campo oggettivo esso viene determinato dalla legalità matematico-fisica e nel campo dello spirito dalla dinamica psicologico-sociale. La psicologia e la sociologia determinano la realtà storico-naturale che abbraccia anche la filosofia della storia. La classificazione delle scienze è quel limite positivistico, davanti al quale Masaryk si fermò, quando si sentì deluso dalle dottrine dei filosofi.

Del compito della filosofia e della parte che le spetta, si può dire che in tutte le definizioni di essa è, esplicite o implicite, contenuta l'ammissione che la filosofia è l'omniscienza umana oppure, secondo Cartesio e Leibniz, la scienza della massima generalità, il che vien oggi espresso dicendo che essa è una concezione integrale del mondo. È chiaro che una tale concezione dev'essere compiuta scientificamente; siccome, però, ogni scienza ha il suo campo e il suo metodo di lavoro determinati,

così sorge la questione del diritto che la filosofia ha da esistere per se stessa. Per quanto concerne il metodo, sembrerebbe ch'essa non abbia un tale diritto, perchè appunto non esiste alcun metodo specialmente filosofico; ma anche per quanto concerne il contenuto, sembra che la filosofia non abbia alcun diritto d'esistenza, poiché non c'è alcun oggetto di cui non si sia già occupata qualche scienza particolare, né esiste alcun sapere superiore che non sia contenuto in quelle scienze. Non c'è dunque alcun bisogno di assumere una scienza *meta ta mathemata*. Infatti, chi se non la fisica, dovrebbe dirci che cosa si può sapere ed affermare della materia, o dell'anima, se non la psicologia? Oggetto di filosofia può essere soltanto il mondo preso nella totalità e nell'unità della sua composizione, e il suo compito particolare dev'essere perciò ricercato nell'ammissione ch'essa compia la sintesi delle scienze. La filosofia come concezione del mondo dovrebbe avere per base tutte le scienze nel loro complesso. Un simile compendio completo ed unitario del sapere, compiuto in tutto e per tutto scientificamente, è un ideale irraggiungibile tanto sotto l'aspetto individuale che sotto quello generale. Non c'è un uomo solo che possa essere ugualmente padrone di tutti i campi scientifici. La formazione e la perspicacia scientifiche sono proprie soltanto dello specializzato. L'interesse che si estende a tutto l'insieme del sapere e della vita (ossia quello filosofico) deve per forza essere il più spesso esente di specialismo ed appoggiarsi all'autorità di altri specialisti che a loro volta sono padroni soltanto nei loro campi limitati. Con altre parole, la filosofia, come sintesi del sapere, è insufficiente, incompleta ed incompiuta. Non meglio stanno le cose anche sotto l'aspetto sociale, non essendo la filosofia, così considerata, che un bilancio mentale di epoche e di cicli particolari, uno schema provvisorio del mondo come totalità, momentaneamente raggiunto dal punto di vista dello sviluppo delle scienze. Il disegno definitivo del mondo nel senso esatto della parola, sta alla fine, quando tutto il lavoro speciale è veramente compiuto, cioè nell'avvenire indeterminabile, come un frutto della comune collaborazione dei tempi e dei popoli.

Accanto alle scienze particolari, la filosofia viene giustificata in due sensi come funzione integrale, sebbene non le spetti alcun significato veramente scientifico: da una parte, come disegno formale delle scienze; e dall'altra, come sistema materiale del sapere. Il primo suo compito dev'essere risolto dalla logica concreta e il secondo dalla «filosofia prima», ossia dalla metafisica nel senso buono di questa parola, cioè da una rappresentazione del mondo basata sulla scienza moderna. Ciò che è interessante e risponde anche allo stile proprio alle considerazioni di Masaryk, è che la funzione logica organizzatrice che si rivela in tutt'e due i casi, viene vivificata psicologicamente, il che conferisce alla visione,

sotto l'aspetto particolare, il contrassegno dell'integrità personale e, sotto l'aspetto storico-culturale, quello dello spirito dell'epoca. In ambedue i casi, la visione filosofica è il frutto della collaborazione di tutte le parti della coscienza: individualmente, una sintesi delle visioni e delle direttive; collettivamente, una sintesi delle funzioni culturali. Il pensiero filosofico, costruito con l'aiuto delle contribuzioni di tutti i tempi e di tutti i popoli, ha in ultima analisi il compito di preparare e di realizzare l'unità della società umana. La sua importanza storico-culturale sta appunto nel mirare allo scopo di unificare l'umanità nel «regno dell'intelletto». In questo modo l'aspirazione alla verità si ricongiunge infine con l'idea d'umanità nella visione di una società umana spiritualizzata⁸.

La teoria scientificamente elaborata precede la pratica vitale, benchè essa non intenda di diventare un'abitudine meccanizzata e priva di senso («gedankenlose Routine»), e ciò vale per ogni lavoro pratico. Dal rapporto logico che regge fra le discipline teoretiche e pratiche, segue che queste ultime vanno organizzandosi, nel tempo, dopo le prime. Al principio dello sviluppo, l'uomo era orientato soprattutto verso il lavoro, cosicchè si dedicò alla scienza pure per scopi pratici; ma una simile e primitiva teoria creata per la pratica necessaria ed urgente, non è ancora una disciplina esattamente costituita. La teoria e la pratica sono così strettamente connesse, che non si può avvertire subito la loro differenza logica; alla ripartizione del lavoro si giunge solo quando questa differenza sia consapevolmente appresa: le discipline teoretiche si costituiscono senza badare alla pratica, e la pratica prende da esse ciò che le serve per i suoi fini. In tal modo le discipline pratiche diventano esatte. È interessante - e non solo perchè ciò corrisponde alla «scala dello spirito», ma anche perchè in ciò si riflette la tendenza di dare a tutta la vita delle basi scientifiche - è interessante notare che Masaryk è convinto, la conoscenza teoretica propria alle scienze naturali essere stata sempre utilizzata più che non quella propria alle scienze spirituali, e la tecnica della natura materiale essere organizzata più di quella della natura spirituale, se si può dire così del governare la vita nel campo morale, politico e in genere culturale. Un'illuminata politica educatrice potrebbe migliorare queste condizioni, e le dovrebbe servire da guida la logica concreta invece della filosofia, poiché se è necessario che il sapere venga uniformato ed ordinato, le scuole devono essere sistemate in modo da corrispondere al sistema delle scienze, cioè da essere l'incarnazione del sistema del sapere.

Il rapporto tracciato fra spirito teoretico e pratico non pregiudica l'indipendenza delle aspirazioni scientifiche pure, sebbene bisogna riconoscere che l'uomo è un essere più pratico che teoretico. Siamo creati più per il lavoro che per la riflessione. Della contemplazione vera, l'umanità

ne sa ben poco. Dinanzi alle dispute in cui taluni danno preferenza alla teoria e taluni lodano la pratica, taluni intervengono in pro della scuola di vita e taluni in pro del sapere come tale, Masaryk ritiene che un uomo ragionevole non sia incline a considerare una teoria come infruttuosa soltanto perché essa non può essere subito utilizzata praticamente: infatti essa può sempre diventare utile, anche se si debba ammettere che talvolta si dimostri infruttuosa. Nella vita ci sono dei momenti in cui l'uomo deve porre e risolvere la seguente questione di coscienza: sino a che punto, cioè, egli debba rinunciare al lavoro o abbia il diritto di fare ciò, ma una risposta esatta in questo caso non può ottenerla. La questione del valore della teoria e della pratica, è una questione del valore del maestro e del benefattore. Di certo, dichiarando massima sapienza il vivere assennatamente, l'umanità rende lode ai grandi spiriti che le insegnarono come si deve vivere e lavorare. Ma noi siamo grati anche ai maestri, perché sappiamo che soltanto per mezzo di continue investigazioni del mondo possiamo dare un ordine alla vita secondo il volere della provvidenza. Accanto alla diligenza ed alla santità, noi rendiamo onore alla genialità ed alla sapienza e riteniamo il lavoro teoretico per una fortuna particolare, perché non tutti i nostri pensieri devono trasformarsi in pratica, il mondo del pensiero essendo di nostra proprietà.

L'umanità

Al centro del mondo ideale di Masaryk sta l'idea d'umanità. Il presupposto della formazione ideologica della vita sta nel fatto che l'uomo, essendo dotato di coscienza e d'intelletto, è atto ad indirizzare le proprie azioni ed il proprio atteggiamento secondo lo scopo, qualora egli abbia una cognizione giusta delle condizioni della vita e della sua propria forza e se, in conformità di ciò, sente di essere non solo una cosa, ma una persona, non solo la «natura» che agisce di necessità, ma anche la guida dello spirito che si rende conto degli scopi e non rinuncia alla loro realizzazione, considerando se stesso membro e parte del mondo, in cui ogni ente ha da assolvere, secondo la propria essenziale destinazione, un assunto determinato non dedotto da alcun principio astratto (posto a priori). La possibilità dell'azione viene determinata in conformità delle condizioni dell'essere. In un mondo dominato da una legalità fissa, vi sta l'uomo con la sua essenza (talenti e facoltà), che lo induce a spiegare il suo significato e ad innalzarsi sino ad un atteggiamento illuminato e determinato dalle idee. Questo spirito ideale si trova, però, sulla linea del prolungamento delle forze naturali e l'elevato senso umano si presenta

come un frutto dello sviluppo della facoltà spirituale su una base reale e naturale. Il regno dell'intelligibile, dello scopo razionale si può edificare, - senza che si giunga a romperla con la natura in noi e intorno a noi, e senza distruggere il legame con la realtà, cui appartiene la vita, - impiegando l'uomo stesso. L'uomo non è lo spirito, ma in conformità della sua essenza egli è chiamato ed è atto a rendere piena mediante lo spirito la propria vita ed a viverla così piena. La cultura è un'esigenza della stessa natura umana. Il processo della formazione umana della vita particolare, come pure dei rapporti di coesistenza e d'azione sociale, si rivela un atto entelechiale nascente dalla possibilità essenziale. In lato sensu, conformemente al quale J. St. Mill considera l'etica come una teleologia della vita, essa significa una moralizzazione di tutti rapporti umani, per cui essa diventa un pendant della cultura tecnica che, in conformità del principio baconiano: natura vincitur parendo, vale quanto l'avviamento della forza naturale sulla via dei fini razionali. Il secondare i fini umani vale pure quanto un simile avviamento di possibilità naturalmente date verso una manifestazione piena di significato. Così nasce un idealismo concreto che espone il modo in cui viene sviluppata e mantenuta la personalità riguardo all'universo, e in cui viene stabilito un giusto e degno rapporto verso il mondo e l'uomo.

Insieme con l'apprensione cosapevole e la determinazione razionale e conforme allo scopo, si manifesta nella vita anche la tendenza progressiva. Il progresso è una legge della storia, e l'umanità è il fine del mondo allo stadio d'esistenza cosciente. La legittimità di tale presupposto viene comprovata in un modo storico-empirico. La storia dello spirito e della cultura dimostra che l'uomo è debole, ma non cattivo, ch'egli si sviluppa col tempo ed a poco a poco riesce a crearsi un'esistenza piena di senso. Platone considerava la conoscenza come la scoperta di un mondo nuovo, verso il quale l'uomo propende con l'attuare un rivolgimento della vita. Komenský definisce il passaggio nel regno delle idee come «una seconda nascita», il passaggio stesso in questo stato attuandosi felicemente coll'imitare la natura. Comte pone l'umanizzazione come un processo predeterminato e quasi impersonale, in rapporto allo sviluppo delle scienze. Secondo Masaryk il passaggio sulla via dell'umanità ed il favoreggiamento dei fini umani, vale quanto il rendersi conto della «propria» esistenza, quanto lo spiegare le forze innestate e il maturare dei loro frutti; ma tutto ciò avviene non senza l'intervento dell'uomo stesso. L'uomo collabora attivamente alla realizzazione della ragione nel mondo e nello sviluppo non vi è un solo momento impersonale. Il processo d'umanizzazione è una continuazione e prolungazione cosapevole ed attiva dell'esistenza naturale. Il movente interno della costruzione della vita è il senso

razionale, edificato sul fondamento essenziale con un'attività individuale e collettiva sempre maggiore. L'uomo come parte dell'economia mondiale, diventa sempre più membro cosciente di sé nel processo di realizzazione dei valori del mondo. Però, egli non deve, in seguito a ciò, nutrire maggiori pretese, né ritenere sé stesso il fine del mondo. Sebbene il processo d'umanizzazione arrivi sino al regno celeste che sarà realizzato dall'uomo, tuttavia esso può finire soltanto nella santificazione dell'uomo, mai nella sua divinizzazione.

L'idea d'umanità ha un doppio significato: da una parte essa costituisce l'ideale dell'uomo e culmina nella forma della personalità consapevole di sé, dall'altra essa si riferisce alle connessioni (rapporti) reciproche fra gli uomini e si manifesta come spirito d'amore. Nel primo significato l'idea d'umanità vale soprattutto quanto la vita consapevole che abbraccia in sé l'aspirazione alla conoscenza, lo sforzo intorno alla verità e la libertà che vi appartiene, la lotta per il riconoscimento dello spirito scientifico e dell'idea di formazione. Umanità significa essere un uomo ragionevole, illuminato, veramente spiritualizzato. La materia viene messa in movimento dal di fuori, con l'aiuto della forza di pressione; lo spirito viene messo in movimento dal di dentro, con l'aiuto della forza di persuasione. L'umanità è una forma d'esistenza superiore, propria ad un ente dotato di coscienza e di spirito. Contrariamente alla limitazione aristocratica ad una cerchia di preferiti, l'esigenza di animazione personale viene compresa universalmente à la Platone: essa presuppone la formazione generale. Nessuna rinascita, nessun miglioramento dei rapporti umani si effettua senza la formazione; nessun contributo morale, sociale o politico può effettuarsi senza il continuo lavoro culturale. L'idea d'umanità è nella sua essenza un'illuminazione ribellantesi contro l'arretramento spirituale e l'abbagliamento, contro la sentimentalità del romanticismo indeterminato, contro l'oscurantismo e il pensiero non critico, contro le menzogne patriottiche e le frasi seducenti, contro il ricorrere puramente fantasioso agli ideali del passato, contro lo stordimento della coscienza nel fare della politica vuota. Questa idea d'umanità è progressiva e richiede che allo sviluppo dello spirito non siano infrapposti ostacoli, ma che gli siano, al contrario, lasciate le vie libere, affinché la vita possa progredire sempre ed elevarsi sempre più. Pensare vale quanto lottare per la verità e quanto riformare; se non che in favore della verità e del progresso spirituale si può agire soltanto con l'aiuto dei mezzi dello spirito stesso, cioè con l'aiuto della persuasione e della convinzione. Lo spirito non può essere costretto e nemmeno trattenuto con la violenza. Gli uomini si valgono spesso di menzogne nella lotta che conducono contro chi cerca la verità, oppure si difendono con la violenza contro i pensieri che non stanno loro

a cuore. Nella loro impazienza essi cercano spesso di venire in aiuto alla verità ricorrendo a dei mezzi violenti invece di adoperare quelli dello spirito. Ma la lotta in favore della verità può essere condotta esclusivamente con l'aiuto della verità, lo spirito potendo essere conquistato dallo spirito e battuto con armi spirituali.

Lo sviluppo della vita sotto l'egida dello spirito progressivo si riattacca oggettivamente alla libertà di pensiero e di confessione, mentre soggettivamente esso poggia sulla libertà di coscienza e di convinzione. Il concetto di coscienza non deve essere preso soltanto negativamente e limitato alla difesa contro un'autorità esteriore e meccanica, cioè contro l'assoggettamento allo spirito ed alla volontà altrui. La lotta contro l'autorità significa un atteggiamento sincero ed irremovibile in tutte le faccende e in tutti i campi della vita e l'impiego dell'uomo con tutta la sua essenza, con la sua ragione, il suo cuore e la sua volontà. Come l'idea d'umanità è universale, così essa è anche immediata e totale. Ogni manifestazione umana dev'essere un'espressione sincera e vigorosa del mondo interno dell'uomo, il che conduce in ultima analisi ad esigere che la vita sia resa completamente personale, e che ogni natura si sviluppi liberamente sino a diventare una forza consapevole di sé, cioè una forza essenziale e piena di carattere, atta a domare le influenze estranee ed a respingere tutto ciò che non sia in armonia con il suo germe essenziale, e che per la sua particolarità culturale sappia coniare un'espressione perfetta e giusta. La vita dev'essere unita ed integra, illuminata da tutti i lati e riscaldata dallo spirito. Di essa, non si può dire che abbia due facce, e cioè l'una rivolta all'interno e l'altra rivolta all'esterno, o due moralità, l'una privata e l'altra pubblica. Il volto dell'umanità è qualcosa di intellettualmente delucidato, armonicamente sviluppato e accordato in un unico stile informato alla sua nota originale. Mentre nell'ideale classico e nell'umanesimo, il più spesso, la nota estetica era la prevalente, nel pensiero di Masaryk, invece, viene dato particolare valore alla funzione morale e all'idea d'umanità con ciò innalzata alla sua massima importanza. Masaryk è in completo accordo con le tendenze della riforma e del risorgimento czechi, in cui l'aspirazione morale fu quel punto cardinale intorno al quale si svolse il movimento spirituale.

Dall'accentuata nota etica una via diretta conduce ad un altro momento dell'idea d'umanità, e cioè alla simpatia piena di sacrificio di fronte alla sorte altrui. Non esiste alcun'altra base per la morale e quindi neanche per la politica nel più ampio senso della parola, oltre l'amore verso il prossimo, non importa che sia detto filosofia, simpatia, altruismo, solidarietà, fratellanza o uguaglianza, tutte queste espressioni non essendo che varie denominazioni riferentisi ad uno stesso concetto. Però, l'attra-

zione sentita da un singolo di fronte ad un altro, non viene astrattamente concepita, ma dev'essere sempre informata ad un oggetto concreto e ad un fine determinato: il nostro prossimo ci dev'essere realmente prossimo. La nostra propensione, poi, dev'essere anche positiva, non imposta, né forzata; essa non deve manifestarsi con una ripugnanza celata, né poter essere ridotta a calcoli meramente egoistici. L'estendere i riguardi anche ad altri uomini, soltanto in forza di un «interesse ben compreso», rappresenterebbe una base manchevole alla costruzione dell'ordine morale ed al compimento dell'organizzazione sociale: senza un dramma d'amore, almeno, la società umana non sarebbe stata possibile.

L'umanità, come Masaryk se la rappresenta, è operosa. Sarebbe troppo poco se si potesse ridurla soltanto ad una partecipazione sentimentale alla vita altrui, cioè a gioia simpatizzante od a compassione. Noi dobbiamo anche attuare qualcosa per il nostro prossimo, il che vuol dire che noi dobbiamo lavorare («activa humanitas») allo scopo di perfezionare il nostro proprio essere e di agevolare la nostra propria vita, ma anche allo scopo di contribuire all'idoneità ed all'appagamento (alla felicità) altrui con un intervento pieno di sacrificio in pro del loro benessere. Il nostro aiuto non deve essere soltanto casuale, bensì deve consistere in una prontezza continua, ben ponderata ed abilmente organizzata («agendi promptitudo»). Noi dobbiamo resistere al male, sia al nostro proprio, sia a quello altrui, e combattere l'incapacità e la miseria; e dobbiamo fare tutto ciò sistematicamente, sempre et ovunque, e non solo quando qualcosa ci caschi proprio sotto gli occhi e risvegli la nostra compassione. Noi dobbiamo agire in pro del progresso umano, in pro della libertà, dell'uguaglianza e della giustizia e lottare contro le debolezze umane, contro i tentativi di far torto alla personalità umana e di frustrare il progresso, in una parola, contro tutto ciò che chiude le fonti del valore e trattiene la corrente della vita, e che d'altra iparte toglie alla cultura le forze che, non sviluppandosi più, diventano una lacuna nella garanzia dell'umanità e possono anche andare irrevocabilmente perdute. Nessuno esiste per sé stesso e da se stesso, né può mantenersi soltanto con le proprie forze. L'essere e le sorti umani sono concatenati fra di loro e legati reciprocamente da immutabili rapporti. Il singolo ha degli obblighi di fronte alla società e viceversa. La vita è un dare e ricevere reciproco. L'umanità tiene il mondo su bilance e giuste e contribuisce alla vita con un lavoro comune. L'armonia del mondo non è «prestabilita», ma sarà a poco a poco compiuta e realizzata mediante il lavoro umano. Il regno di Dio sta avvicinandosi per tramite dell'uomo e la parola divina (il «logos») diventa carne e vive per nostro tramite e nelle nostre relazioni.

Il lavoro appartiene alla concezione del mondo cui può essere dato

il nome di sinergismo. L'uomo è un lavoratore che con la propria collaborazione rende possibile il raggiungimento dei fini del mondo, oppure lo arresta, o talvolta anche lo sventa completamente. La moderna teoria del progresso è la teoria del lavoro. L'attività di cui qui si tratta, si svolge su una base deterministica: a noi non resta altro se non fare la scelta fra la credenza nel miracolo e la legalità immutabile degli avvenimenti. La vita umana si spiega pure secondo il ritmo delle cause e delle conseguenze, essendo incastrata in questo sistema saldamente costruito, pur senza essere schiettamente fatale. Se poi l'uomo figura qui non solo come uno strumento del mondo al pari delle cose, se egli si consideri con diritto come un membro e un collaboratore di esso, egli lo deve alla consapevolezza che lo mette in grado d'intervenire attivamente nel processo degli eventi. Impugnando la legge di causalità, l'uomo riesce a farsi strada sin ai fini che rispondono alla ragione. Il principio del lavoro, però, non si limita alla cerchia umana: al sinergismo spetta un significato cosmico. Il mondo contiene antitesi e lotte che esigono dei sacrifici e portano al superamento reciproco, l'esistenza dell'uno richiedendo in conformità della natura delle cose la consumazione dell'altro. Questo è il rovescio (il lato negativo) dell'utilità reciproca che, per tramite della dipendenza presente nel sistema mondiale e della subordinazione ad un fine comune ed elevato, manifesta la propria necessità. La natura è un'officina di lavoro in cui, come in una fabbrica, si lavora, si trasforma e si compone il materiale del mondo. Prescindendo dall'influenza esercitata da Komenský, sembra non privo di fondamento il tentativo di ricondurre la suddetta concezione di Masaryk alle impressioni avute nella casa paterna, che gli avevano rivelato il mondo sotto l'aspetto del mestiere dell'operaio. In forza di queste impressioni, egli con uno sguardo pacato, con una sana sensibilità aveva imparato ad osservare il mondo per quanto concerne la ruvidezza della materia che lo compone, e la legalità inflessibilmente solida che prescrive ad ogni cosa la qualità, il trattamento e l'ordine. Sono state appunto queste impressioni ad abituarlo ad accettare la vita senza mollezza, ma con modestia, non senza tormenti ed affanni, ma senza grandi esigenze e «sovrumane» pretese, e con la sicura fiducia che la realtà si pieghi davanti alla volontà ragionevole d'un uomo e conformemente ai suoi particolari si metta al servizio dei fini, una volta che l'uomo sappia affrontarla bene e mettervi sopra la propria mano.

Al contrario, si può dire che la concezione del mondo di Tolstoj è informata allo spirito del mestiere dei contadini: infatti, Tolstoj si abbandona, passivo e quasi fatalistico, alla necessità imprescindibile al pari di un contadino che consacra i propri sforzi alla terra, aspettando poi con pazienza la benedizione divina e sopportando pure con calma l'avversità

degli eventi naturali che danneggiano o distruggono le sue fatiche, poiché egli sente di trovarsi sotto l'azione di forze preponderanti. Se egli non ceda a queste continue prove e delusioni, né si lasci vincere dalla disperazione, ciò dipende dal fatto che egli, devoto com'è, ritiene che Dio, il quale guida tutte le cose, con la sua impenetrabile provvidenza conceda e tolga tutto, ma in fine conduca al trionfo del bene. Il processo del mondo segue la sua via determinata, dove il male sarà annientato in seguito alla propria incapacità, e la soddisfazione del buono consiste appunto nel non aver infrapposto ostacolo alcuno all'attuarsi di questo destino. In ciò sta la radice prima della non resistenza tolstojana al male. Anche Masaryk crede che nel mondo vi sia una provvidenza, ma egli ritiene al tempo stesso che essa non si trasformi in realtà senza la collaborazione umana: l'uomo deve avere una parte attiva nel processo mondiale e condurlo verso la sua predestinazione. Questo è l'atteggiamento di un operaio che si affatica intorno alla rude materia per formarne l'oggetto dovuto. Da ciò deriva la massima seguente: lottare contro l'assurdo, contro l'indeterminato privo di idee; lottare contro tutto ciò che è cattivo. L'idea d'umanità non vieta l'uso delle armi quando nelle più brutte circostanze siano indispensabili alla propria difesa, ma una difesa giustificata non dà ancora il diritto a nuovi atti di violenza. È difficile, - pensa Masaryk, - rimanere entro l'ambito di questo principio e non varcarlo, ma esso è più giusto dell'idea di Tolstoj, sebbene esso non sia che un compromesso, evidentemente imposto dalle necessità della vita. Inoltre, Masaryk si distingue da Tolstoj anche perché egli non considera il lavoro come fine a se stesso, ma vede questo soltanto nella realizzazione del senso; parimenti, egli non ritiene il lavoro come un semplice mezzo destinato a soffocare il lato naturale dell'uomo e ad abbattere in lui le forze fisiche, per stornare dal mondo lo spirito umano reso in questo modo libero. Masaryk non vuole l'ascesi, ma non vuole neppure il ritorno allo stato della semplicità naturale. Egli aspira ad una vita reale dentro una cultura avente la stessa origine naturale; egli aspira ad un uomo che stia in mezzo al mondo dotato di corpo e d'anima, ma anche destinato a realizzare i fini razionali. Masaryk riconosce l'importanza delle basi economiche e materiali della vita, ma le mette in servizio dei fini spirituali. Egli non predica la povertà e la vita senza gioie, nè il lavoro senza riposo, trattandosi piuttosto del come si deve godere la pace. Con ciò viene nel tempo stesso determinato il suo atteggiamento verso l'eudemonismo: siccome ogni aspirazione secondo la propria natura è condizionata ad un piacere come immediato eccitatore, o diretta alla soppressione di un dispiacere, ed essendo l'eudemonismo da questo punto di vista inoppugnabile, così risulta da una concezione sensata della vita un bisogno di ragionevole godimento e di sod-

disfazione sensata. Il principio del piacere viene trasportato dalla sfera naturale e causale in quella spirituale e finalistica. Da questo punto di vista anche l'utilitarismo egoistico viene poi messo in luce, quando, cioè, sia dimostrato che esso è insufficiente per creare la vita, poiché cercando ognuno soltanto il proprio utile e la propria felicità, non si è più sicuri d'aver provveduto per tutti. La risposta a questa domanda dimostra che a poter garantire la felicità di tutti è necessario almeno un minimum d'amore disinteressato. Questo è il ponte che conduce dalla felicità del singolo e quella della società.

* * *

La considerazione scientifica della società giunge al suo culmine nella giusta conoscenza del significato che il singolo ha per la società e la società per il singolo. La sociologia ci istruisce circa la natura della storia umana, circa le condizioni del suo sussistere e circa l'indirizzo del suo sviluppo. Una falsa interpretazione del determinismo storico ce lo rappresenta come fatalismo che uccide i nobili sentimenti, l'ardore e la devozione morali. Lo stesso Comte che accanto a G. Vico dev'essere considerato come un secondo organizzatore della sociologia, occupato com'era delle cose esterne, ha dimenticato l'etica (e l'estetica). È sintomatico che Masaryk persiste con energia nell'affermare che Comte congiunge la sociologia come fisica sociale completamente alle scienze naturali, mentre egli stesso la avvicina alle scienze dello spirito e nel processo sociale dà di proposito risalto al fattore psicologico e all'influenza della legalità psichica. Ciò rende chiaro il perchè anche le costruzioni naturalistiche che fanno derivare più o meno necessariamente l'esistenza sociale da fattori non sociali, ad es. dal singolo primitivamente egoistico ed asociale, vengono rifiutate; e lo stesso dicasi pure del tentativo di derivare il punto di vista sociale dall'adattamento utilitaristico.

Il pessimismo della nostra epoca ci offre la testimonianza evidente che essa soffre di ben altro che di un'unica debolezza. Il problema sociale come somma di mali che logorano la vita sociale odierna e che, in seguito alla tensione, all'eccitazione e l'irritazione degli spiriti, la spingono in uno stato critico, già dai tempi remoti attrasse molto l'attenzione di Masaryk. Egli stesso dà risalto al fatto che nella giovinezza più tenera, oltre gli impulsi religiosi, fu scosso soltanto dal sentimento sociale esente di contenuto nazionale. Come figlio di un «proletario» egli sentì e provò personalmente tutta la miseria e tutta l'indegnità della condizione sociale di coloro che dalla povertà sono legati ad un lavoro faticoso e tenuti lontani dalle fonti dei valori culturali. Così Masaryk diventò socialista già

grazie all'ambiente stesso che lo circondava, se vogliamo intendere con questa parola un uomo dotato di sentimento sociale. «Noi socialisti crediamo di estirpare il male», dice egli; e l'ideale czecho, sostenuto dalla fede nella verità e nella giustizia, aspira per forza ad uno stato di cose in cui non ci siano più poveri. Però, ciò che viene detto problema sociale, non si esaurisce con le esigenze del ventre, pure stando in un inseparabile rapporto con le condizioni economiche. Il problema sociale è in essenza un problema morale e vuol dire, in primo luogo, lavorare in pro del pareggiamento delle antitesi di classe con la conseguente disuguaglianza economica e culturale. Lavorare positivamente, vuol dire lavorare in pro della riforma sociale che deve rendere possibile l'attuarsi della fratellanza mediante l'uguaglianza, la giustizia e il dovere, e l'attuarsi dell'umanità mediante la dignità.

L'esigenza di organizzare i rapporti umani conformemente allo spirito di fratellanza e d'umanità, viene in urto con le pretese dell'individualismo, come fu determinato dall'umanesimo e dal movimento illuministico. Intervendendo in pro del diritto dell'intelletto di fronte all'autorità, in pro dell'indipendenza dello spirito, della libertà del pensiero e dell'insegnamento, della libertà di coscienza e di confessione, in pro dei diritti e delle libertà politiche, in pro dell'organizzazione «contrattuale» conforme al modo di pensare ed al consenso degli individui indipendenti, il liberalismo operò indubbiamente un grande risveglio nella vita del mondo europeo; se non che le sue fondamenta non bastano da sole a soddisfare i bisogni dell'epoca attuale. Secondo Masaryk, il liberalismo è un razionalismo filosofico che in seguito alla propria unilateralità si lascia spesso sfuggire il senso morale e religioso della vita. L'individualismo del liberalismo razionalisticamente orientato, contraddice allo spirito czecho, riducendo l'idea czecha d'umanità all'umanesimo del rinascimento. Hus, invece, va con la sua riforma più oltre, poiché quest'ultima significa la rinascita di tutto l'uomo, la spiritualizzazione completa della vita e quindi oltrepassa di gran lunga la semplice illuminazione intellettuale. Mancandogli la profondità etica, il liberalismo si avvicina spesso ad una specie d'indifferenza amorale, quando nel coltivare e nell'esercitare lo spirito libero esso si trasforma facilmente nella negazione del sentimento religioso. La sua sociabilità non è altro che una guerra latente fra gli individui egoisticamente orientati che vedono nell'altruismo soltanto una forzata concessione o un prestito a interesse. Al contrario, l'idea czecha di solidarietà poggia sulla larga base dell'umanità che include la sociabilità nell'esistenza umana e forma insieme con le altre funzioni un vitale complesso unito ed armonico che, illuminato dalla conoscenza, è penetrato dal sentimento morale ed elevato dall'amore reciproco.

L'individualismo filosoficamente ed eticamente approfondito e giustamente orientato, esige che nella società siano creati, con la comune collaborazione e sulla base dell'amore, dei tipi pieni di carattere e delle personalità prominenti che, rendendosi conto della propria responsabilità profondamente sentita di fronte al compito umano, siano atti a rappresentare lo spirito della loro cerchia e del loro tempo. È appunto un'esigenza della vita moderna lo sciogliere la moltitudine umana in una quantità sempre maggiore di uguali individualità libere, consapevoli di sé ed obbedienti ad una volontà matura e ponderata. La struttura dell'ente sociale diventa con lo sviluppo a poco a poco per così dire monadologica: essa si suddivide in fattori indipendenti che concentrano in sé tutto il contenuto della vita, lo rendono consapevole di sé, lo affermano palesamente e creano il cosmo sociale e la società culturale valendosi della convergenza dei pensieri, dei sentimenti e delle aspirazioni, dovuta alla concezione totale. Masaryk è un avversario dell'anarchismo individualistico, e cioè non solo quando questo s'impiega in pro di un violento scioglimento delle relazioni sociali, per sgombrare il posto ad un'espansione meramente egoistica, bensì anche quando esso, all'intento ben giustificato di eliminare l'imposizione sociale, rigetta senz'altro i sistemi d'oggettivazione in cui si muove la vita sociale, ed informa il regolamento delle relazioni esclusivamente ad un equilibrio casuale di forze individuali, come vuole ad es. il liberalismo economico con la sua massima: *laissez faire, laissez passer*. L'esistenza sociale e culturale, anche se è guidata da un'ispirazione individuale e soggettiva complessa, non può rimanere senza una costruzione oggettiva, né senza essere messa in una cornice caratterizzata dalla gerarchia e dall'autorità inerenti. L'anarchismo filosofico à *la Fichte*, quello etico à *la Tolstoj* e quello comunista à *la Kropotkin* appartengono al regno dell'utopia. Ridotta alla possibilità reale, la loro concezione rappresenta una combinazione dello spirito individuale con l'organizzazione sociale sulla base del principio della libertà democratica.

Il suo atteggiamento di fronte al movimento sociale, Masaryk lo spiega così: io non sono un comunista, quanto al marxismo io lo disapprovo filosoficamente e per quanto concerne il socialismo, lo accetto. Un atteggiamento risolutamente negativo egli si dà di fronte al bolscevismo: come sistema politico reale, il che lo conduce spesso, conformemente alla natura delle cose, a traverso una discussione teoretico-sociale, alla critica pratico-politica. Con un'attenzione particolare, Masaryk si occupa delle premesse teoriche della «democrazia sociale», che hanno la loro fonte nella dottrina di K. Marx. Questa dottrina trae la sua caratteristica principale dal panteismo antropologico e dal materialismo psicologico di Feuerbach. Marx e Engels hanno elevato il proletariato sino a farne un

dio. A base viene qui posta l'esistenza fisica. Secondo Feuerbach l'uomo è ciò ch'egli mangia. L'anima è un prodotto della materia; oppure, per esprimerci nei termini economici, lo spirito è un effetto del cibo e siccome quest'ultimo viene acquistato per mezzo del lavoro, così il modo della produzione diventa un momento decisivo per il senso della vita, per la visione e la concezione, per l'apprezzamento e la determinazione.⁹ Questo atteggiamento, a sentire Masaryk, egli lo ha fatto dapprima suo. Se non che, in realtà, Marx si lascia sfuggire i fattori più importanti e soprattutto egli non si accorge delle forze sociali. La sua teoria dei valori, ad es. non vede in un valore altro se non il lavoro: ecco il perchè la filosofia della storia di Marx conosce soltanto lo sviluppo economico, rinnegando tutto il resto oppure semplicemente non curandolo. Questo è una specie di daltonismo sociologico: Marx è un utopista astratto e arido. Il marxismo si caccia in un vicolo cieco, anche perchè esso accetta per fine l'uguaglianza economica, sebbene questo fine si appoggi, per dire il vero, all'ideale etico d'umanità. Inoltre, non è affatto facile accorgersi del come questo ideale deve condurre al fine agognato, una volta che l'efficienza delle idee venga negata. La realizzazione dell'ideale non può essere affidata neanche allo stato, poichè quest'ultimo, a dire vero, è pure un'idea e significa quindi una forza irreali nel corso degli eventi storici. Il materialismo è il *caput mortuum* del marxismo. Ex tesi, esso significa l'affannarsi intorno al pane, ma si rivela unilaterale in quanto ammette che insieme con le condizioni economiche venga data *eo ipso* anche la costruzione sociale e culturale. Il senso della vita, com'esso trova espressione nella scienza, nella morale, nell'arte e nell'organizzazione statale, in una parola, la cerchia spirituale (l'«ideologia») dev'essere ancora elaborata e non viene data senz'altro insieme con le condizioni materiali. E' vero che il marxismo ha gli occhi fissi ad un ideale sociale, ma esso commette un errore ponendo la meccanica efficienza dei fattori reali (economici) a base della realizzazione di questo ideale. Esso si pone con ciò allo stesso livello del liberalismo individualistico che in modo uguale volta le spalle ai fattori morali, credendo fiduciosamente che la meccanica degli interessi possa da sola condurre al benessere generale, cioè alla massima felicità del maggior numero possibile di uomini. Ma lo sviluppo dei rapporti dimostra che sulla base di una meccanica di forze economiche, di una forzata sospensione di armi fra egoisti volenterosi, di una «società insociabile» (come dice Kant) di individui pieni d'intenzioni ostili, non può essere creato alcuno spirito morale e sociale, né eseguito alcun lavoro umano di portata vitale. Le cose non andranno meglio se una collettività spinta da ragioni economiche si sostituirà all'individuo asociale ed amorale. La crisi del marxismo risale al fatto ch'esso, al contrario del proprio

atteggiamento fondamentale, deve presupporre l'attività dei fattori ideali e si vede alla fin fine imbarazzato dalla necessità di ammettere che le basi della lotta economica, come pure i fini di essa, sono in ultima analisi di natura morale. Marx deve per forza ritornare all'idea d'umanità.

Però, la caduta della teoria marxista non coinvolge il socialismo. Marx ha attratto l'attenzione all'importanza che è propria dei fattori economici nello sviluppo di cultura. Egli insegnò che i problemi culturali, ma sopra tutto quelli sociali ed etici devono essere affrontati partendo dal loro lato economico. Anche per Masaryk la ricostituzione dei rapporti economici è di una particolare importanza, egli stesso avendo affermato di non riconoscere un ideale che si dimentica del pane. Ma il problema sociale si amplia di necessità ai suoi occhi, si trasforma e diventa da problema economico, problema morale e culturale; ed anche i problemi particolari (ad es. quello della mancanza di lavoro) devono essere considerati e risolti da questo allargato punto di vista. All'apprezzamento dell'uomo nella persona di ogni nostro prossimo, corrisponde l'inclinazione a dedicarsi alla risoluzione dell'assunto umano e la tendenza ad includere se stesso nella società culturale, inquanto essa è fondata sulla collaborazione del singolo con il singolo e del popolo con il popolo.

* * *

Le conseguenze dalle quali è accompagnata l'idea d'umanità, si riflettono anche nel problema nazionale e politico. I popoli sono, secondo Herder, gli organi naturali dell'umanità.

La stima, con la quale essi vengono trattati, viene giustificata nell'amore verso il prossimo. Col riconoscimento del valore dell'individualità umana viene garantito anche il riconoscimento dell'essere nazionale. Il popolo è sacro nei suoi diritti non meno dell'uomo, poiché l'idea d'illuminismo e quella di cultura progrediente, cioè l'umanità e la democrazia, costituiscono l'essenza stessa dell'aspirazione nazionale. L'idea d'umanità è l'anima e la cornice di tutta la vita nazionale presa nel suo insieme, che è basata sull'ente ed alla quale dà l'indirizzo la storia. Nessun popolo può rinunciare alle proprie fondamenta essenziali, né al vivere conforme al senso inerente della sua storia. La nazionalità è una forza culturale; la sua manifestazione esige ch'essa si renda conto di tutte le forze nazionali, le concentri, superi le influenze estranee, le informi ad una nota nazionale e si orienti verso un'espressione vigorosa, perfetta ed unitaria, che rappresenta una forma di vita preziosa. La nazionalità è un diritto, ma nel tempo stesso è anche un dovere: il diritto di manifestare la propria essenza e il dovere di compiere la parte ad essa assegnata e consistente

nella realizzazione dei valori culturali derivandoli da quell'essenza. Ogni popolo deve possedere non solo un programma politico, ma anche culturale; e l'inframmettere degli ostacoli a questa tendenza, vale quanto recare un'offesa all'umanità e recare un danno al tesoro dei valori umani. Dal punto di vista della concatenazione storica, nazionalità significa continuazione, sviluppo ininterrotto del contenuto della vita in armonia con l'idea della storia propria. Il nostro grande compito nazionale, - afferma Masaryk a proposito del popolo ceco, - sta davanti a noi. Il nostro glorioso e grande passato è piccolo a paragone di ciò ch'esso ci incita a compiere, poiché non abbiamo ancora dato alla cultura ceca un'espressione adeguata, né abbiamo fatto di essa una cultura nazionale veramente originale. È necessario continuare decisamente il lavoro, avanzare sempre insieme coi predecessori lungo la strada della storia, ed inoltrarvisi sempre più.

Il pensiero nazionale ceco, fondato sulla premessa di una vocazione stabilita da Dio, e creato da Hus in mezzo alle aspirazioni della riforma, sotto l'influenza esercitata da Herder su Dobrovský e Kollár, fa sua l'idea d'umanità, negli scritti di Palacký prende una forma statale-giuridica, si dà uno spirito realistico e progressivo in quelli di Havlíček, e s'appropria il senso sociale per opera di Aug. Smetana. Il pensiero di Masaryk è pure caratterizzato dalla tendenza politica. Già nello scritto «Platone come patriota» (1877) egli si occupò del problema politico, dando risalto all'idea che la condotta della vita individuale e sociale dev'essere basata sulla conoscenza scientifica, filosoficamente compiuta, che la morale costituisce il fondamento della vita della società e della politica, e che l'educazione è quella funzione mediante la quale la violenza, nella vita sociale, sarà trasformata in una consapevole e volenterosa collaborazione. Nello scritto su «La teoria e la pratica», egli sviluppò l'idea di un realismo politico che adopera il metodo delle «opere minute», attrasse l'attenzione sull'importanza dei fattori economici nella vita, accennò alla causalità irresistibile dell'accadere storico, il che, però, non conduce, secondo lui, a conseguenze fatalistiche, ma porta piuttosto in sé la possibilità di una collaborazione attiva da parte dell'uomo, ed infine sfiorò anche il problema formulato da Buckle e concernente la questione se ci sia un progresso morale, oppure se il progresso si limiti soltanto al campo intellettuale. Su questo stesso problema egli ritornò poi subito nel suo scritto «Sul progresso, lo sviluppo e l'illuminismo» (1877), dove tentò di risolvere i problemi di filosofia della storia in un senso a cui rimase fedele anche più tardi, quand'egli si associò alle idee di Lessing sull'evoluzione provvidenziale del genere umano¹⁰. Già da allora Masaryk diede espressione alla sua convinzione che l'uomo, almeno in parte, è signore del proprio destino, come l'umanità del proprio avvenire, e che anche se non possiamo

indovinare l'ultimo fine dello sviluppo, tuttavia siamo in grado, in base alla conoscenza delle condizioni e dell'uomo, di determinare i fini pratici più prossimi. Il raggiungimento d'un fine dipende dal sapere quale sia il nostro compito, e se abbiamo la volontà di tradurlo in realtà. Quindi l'idea precede la vita; senza ideale non c'è alcun progresso, e si tratta soltanto di creare ad esso una base reale e di vagliarlo con l'aiuto di una sobria valutazione delle possibilità. La questione è quindi di sapere quali siano gli ideali che noi abbiamo. Anche più tardi, nonostante tutto l'apprezzamento della politica parlamentare, Masaryk diede sempre di nuovo risalto all'idea che al popolo è necessaria in primo luogo una politica interiore, illuminatrice e culturale: è solo lo spirito che può sostenere l'edificio statale. Ed infatti, il contenuto positivo della politica ceca è una ponderata organizzazione delle forze nazionali allo scopo di realizzare la missione nazionale. Lo stato è un'organizzazione del potere, e Masaryk, al contrario di Chelčický, non ne diminuisce il valore, ma non lo divinizza neppure. Lo stato, secondo lui, non è al di sopra del popolo, non è un dio, né è onnisciente, non è un idolo, né onnipotente. Esso è un mezzo che serve al popolo ed ai fini di questo.

Il pensiero storico-politico principale di Masaryk, è che la democrazia si sviluppa dall'aristocrazia che, a sua volta, è giunta al punto più elevato del suo sviluppo nella teocrazia. La guerra mondiale fu anche una lotta per la libertà e la democrazia, di cui Masaryk rimane sino ad oggi un servitore fedele. La democrazia è per lui l'umanità nella sua forma politica. L'organizzazione dei rapporti umani sulla base democratica, accompagnata da un'integrazione consapevole e volontaria e dall'uguaglianza umana per quanto concerne la giustizia e la parità di condizione, è lo stato naturale dell'avvenire. La democrazia, come Masaryk se la rappresenta, ha bisogno di uomini nuovi e va edificata da personalità, cioè da uomini vigorosi e moralmente liberi. Essa non è punto un governo di masse, plebeismo. Il pensiero democratico presuppone uno spirito illuminato e porta con sé il rinnovamento morale, la riforma degli elettori e del parlamento. La democrazia politica si amplia trasformandosi in quella sociale e culturale ed alla fine diventa una concezione del mondo che mira a rifare la società umana in base alla collaborazione di enti consapevoli. Una repubblica di singoli spiritualizzati *à la* Leibniz - ecco l'ideale moderno ed amplificato della società stoica di sapienti.

Sub specie aeternitatis

Ora non ci resta altro che considerare ancora l'idea di Masaryk

concernente l'umanità in rapporto all'infinito. A suo dire, non esiste alcun antagonismo fra la scienza e la religione, esso risiedendo piuttosto nella questione se nella vita dobbiamo attenerci ad una concezione teologica o scienza, di perché questi due modi di vedere sono indubbiamente in contrasto per quanto concerne le idee e il metodo. La fonte, dalla quale deriva la teologia come concezione, è la rivelazione, mentre la scienza viene edificata su esperienze e su interpretazioni intellettuali: la teologia si occupa di misteri e la scienza di questioni e di problemi. La teologia poggia sull'autorità e sulla tradizione, mentre la scienza si erige sull'indagine e sulla critica. La contesa fra di esse si è acuita particolarmente sin dal tempo dell'umanesimo e del rinascimento. La scienza si ribellò alla religione per superarla e sostituirla; nel tempo stesso si è visto che lo spirito scientifico si è sviluppato non solo nella lotta contro un sapere negativo e manchevole, ma che esso ha anche un avversario positivo che, come il primo, ha radice nella natura umana e risponde al mome di mito. Nato dall'impulso naturale alla personificazione ed all'interpretazione simbolica, il mito è l'unico avversario della scienza. Lo sviluppo dello spirito va appunto dal mito alla conoscenza. Ora, l'attività creatrice del mito non cessa mai e l'antagonismo dei due avversari continua. Questo antagonismo è, secondo Masaryk, la legge principale dello sviluppo dello spirito umano e si rivela nella contesa svolgentesi fra la religione e la scienza. La teologia è l'organo del mito, come la filosofia è quello della scienza.

Partendo da questo punto di vista, Masaryk procede avanti ed ammette che la teologia come teoria del mondo e della vita non è lo stesso con la teologia come devozione; il che fu posto in rilievo anche da F. Žilka, quando egli in qualità di decano della facoltà evangelica di Hus promosse Masaryk al grado di *doctor religiositatis* e non a quello di *doctor theologiae*. Secondo Masaryk, la religione è uno stato d'animo sensitivo, un rapporto intimamente sentito dal singolo con ciò che si chiama Dio, e con tutto il mondo. Questo sentimento devoto non è pago di una dottrina religiosa, né può essere sostituito con la filosofia o la morale. La religione presa in questo senso, ha un ambito più vasto della morale. Già nella sua conferenza su Pascal (1883), Masaryk ebbe occasione di dar rilievo all'importanza che ha la religione nella vita umana. La parte che le spetta, viene qui caratterizzata in base alla funzione che essa deve eseguire: la fede, cioè, non rappresenta alcun sapere superiore e sovrarazionale che, partendo dalla fonte divina, ponga dei limiti al lavoro intellettuale e scientifico; essa non consiste neppure nel riconoscimento di un'autorità ultrapotente, né nell'esecuzione di riti, perchè la devozione esiste anche senza questo. La fede consiste piuttosto nella certezza emozionalmente comprovata che c'è qualcosa di più profondo e forte della realtà relativa,

che dà ad ogni essere e ad ogni ente un senso e gli indica uno scopo, cioè che c'è un Dio. Masaryk si difende perciò risolutamente contro l'accusa d'essere ateista, accusa mossagli perché, ad es., la devozione non è per lui un argomento di confessione, o perché egli esige la devozione libera dalla rivelazione ed estranea alla chiesa ed al potere politico. Ma egli si pone decisamente anche contro il liberalismo, per il quale la fede è qualcosa di sorpassato, né questa dev'essere, secondo lui, identificata con la religione filosofica che può di certo sostituire la teologia, ma non può prendere il posto di quella vita interiore che riunisce tutte le aspirazioni umane alla certezza dell'idea di Dio. La devozione, secondo Masaryk, non è punto una teoria, bensì una reale pratica di vita, una forza spirituale, centrale e direttrice. E' una faccenda del cuore o della coscienza, eppure sarebbe errato ridurla ad un mero sentimento. Ognuno deve pensare e lo deve anche il credente. La sua fede deve reggere al fuoco della critica, appagare l'intelletto ed avere la forza di un'ipotesi scientifica.

L'ipotesi religiosa di Masaryk consiste nella fede nell'esistenza di Dio e nell'immortalità dell'anima. Dio non è una finzione; al contrario di ciò che in rapporto asserisce Feuerbach, egli non è una semplice ipotesi di un desiderio umano, né soltanto un'idea, bensì una realtà vera e piena di vita. Con tutto ciò, però, non è la rivelazione, ma una certa e profonda sicurezza interiore che costituisce il fondamento su cui si basa l'idea di Dio. Esso non è neppure il Dio della teologia. Che cosa sia veramente, egli non lo può dire; il fatto della sua esistenza, secondo lui, non essendo appreso neppure per mezzo della conoscenza. Esso è piuttosto vissuto, e cioè non solo come una specie di penetrazione vitale in un altro mondo o d'immersione mistica in esso, ma come una forza viva in noi e come verità suprema. Il regno celeste non è qualcosa che debba ancora venire, perchè esso già è in noi ed esiste per nostro mezzo. Masaryk è un teista: Dio non è pari al mondo, come insegna il panteismo, ma si rivela come una potenza che dal di dentro vivifica e avvia tutto verso quel fine universale a cui ogni cosa si attiene e dove essa attinge la forza, lo slancio e l'impulso verso la perfezione e la consacrazione divina. In forza di questo suo atteggiamento verso la radice più profonda di tutto l'esistente, l'uomo si trasforma in un collaboratore che partecipa all'esecuzione del disegno divino.

Sono stati fatti vari tentativi (ad es. da Krejčí e da Hromádka)¹¹, d'interpretare il modo di vivere la divinità proprio a Masaryk, ma il fatto è che per lui Dio non si trova senz'altro fuori del mondo. Del pari, il suo punto di vista non deve essere preso nel senso di un misticismo panteista, per il quale l'uomo non è altro che una parte dell'essenza divina. Masaryk non vuole la devozione degli stanchi e degli sposati, né un dio di pietà e

di beata quiete. Egli vuole, al contrario, una devozione da uomini sani e pieni d'energia, che sappiano vedere chiaro ed agire risolutamente. A Dio possono servire soltanto i collaboratori sani e vigorosi che siano in grado di vincere il male e di realizzare a prezzo di una lotta pertinace il regno di Dio in questo mondo.

Conclusion

La concezione di Masaryk, come è già stato detto, è una specie di sinergismo, di «filosofia del lavoro»¹². Secondo la sua origine e la sua destinazione essa appare un «messaggio della vita rivolto alla vita stessa», sotto l'aspetto teoretico-conoscitivo si presenta come un'apprensione attiva del contenuto spirituale ed una graduale logizzazione mirante al «sapere assoluto», e, praticamente considerata, significa il superamento energico del materiale della vita, che si eleva sino a collaborare con la provvidenza divina. Un carattere particolare dà a questa concezione il rapporto fra il singolo e il generale, in cui tutt'e due gli elementi dell'essere risultano reciprocamente condizionati: il generale (il logos, l'idea) costituisce il presupposto del singolo, ma nel tempo stesso si rivela e si realizza nel singolo stesso. Tutta la realtà non è che una collaborazione fra il concreto e l'astratto, l'originale e il generale, la parte e la totalità. Il rapporto corrente fra la particolarità e la generalità ha un'importanza decisiva per la concezione intellettuale del mondo in generale e costituisce quel cardine intorno al quale sono disposte tutte le altre vedute e tutti gli altri atteggiamenti, e quello sfondo comune, sul quale le concezioni filosofiche si distinguono e si separano l'una dall'altra mostrando i loro caratteri più salienti e il loro particolare volto nazionale¹³. Lo spirito greco concepisce il rapporto fra l'universale e l'individuale, l'idea e la cosa, come formazione artistica, mentre lo spirito romano pone il generale accanto al particolare come forza sovrastante che si organizza con forza propria secondo la necessità della ragione, ossia razionalmente, e sottopone a sé il tutto. Il contrassegno dello spirito germanico è che esso sottopone il singolo al generale e ristabilisce il rapporto fra di essi con l'aiuto della coscienza del dovere, mentre lo spirito anglosassone non vede nel generale che la somma dei singoli. Ora, chi tentasse di definire da questo punto di vista lo spirito slavo, potrebbe dire che per esso la generalità risulta immanente allo spirito come qualcosa di interiormente vissuto: essa non gli si presenta come un'intuizione artistica, né come una legge o un comando, né come dovere e nemmeno come una semplice cornice, ma piuttosto come una primitiva forza interiormente appresa che mantiene e

mette in movimento ogni cosa. L'assoluto è presente nel relativo, come è delle monadi di Leibniz, dalle quali viene interiormente vissuto tutto il mondo. Il singolo è il portatore della determinazione e della vocazione universale; esso è pure il portatore della rivelazione divina, poiché il regno di Dio non è oltre di noi, ma in noi, e la sua realizzazione può avvenire oggi e sempre soltanto per nostro mezzo,

Anche Masaryk si vede dinanzi un mondo di enti indipendenti (e in ciò appunto consiste il suo individualismo), portatori del senso generale e che giungono poi nell'uomo a partecipare consapevolmente alla realizzazione del contenuto e dell'ordine delle idee e concentrandosi nel singolo si espandono, varcano così i propri confini, grazie all'estensione altruistica dell'egoismo entrano intimamente nei rapporti reciproci, aderiscono sinceramente alla cerchia nazionale ed umana e si attengono ad istituzioni oggettive come lo stato, ed alle conquiste dello spirito collettivo. Il mondo tende all'integrazione monadologica, la vita umana alla riunione democratica delle singole personalità indipendenti e consapevoli, e l'umanità verso la reciprocità spirituale dei popoli. Questo modo d'interpretare il generale come qualcosa di interiormente vissuto nel singolo, ha in sé una certa inclinazione al misticismo, allo spirito slavo così affine che nemmeno Masaryk ne è completamente libero, come ci testimoniano le sue simpatie per i pensatori russi.

Da personalità eccezionale qual è, Masaryk s'impossessò del mondo del pensiero scientifico, concentrò la vita nell'idea d'umanità e le indicò la via che conduce alla «terra promessa» senza però intendere d'offrire un sistema di «filosofia assoluta» (à la Hegel), ma un semplice abbozzo dello spirito devotamente e sinceramente anelante alla verità ed alla felicità umana. Ecco il perchè pare che non sia ingiustificato il ripetere qui le seguenti parole dette da Jan Kollár a proposito di Hus: «Il tuo nome, la tua dottrina, il tuo coraggio, la tua fedeltà e i tuoi successi saranno un testamento per il tuo paese.» Questo è infatti il merito imperituro di Masaryk.

NOTA

1) K. Vorovka domanda, ad es., nel suo scritto «Dvě studie o Masarykově filosofii» («Due studi sulla filosofia di Masaryk», Praha, 1928, p. 8), se si può ritenere Kant, al pari di Federigo il Grande e di Bismarck, come un rappresentante dello spirito prussiano. Per quanto concerne la scrupolosità teoretica, bisogna dire in generale che ci sia nella natura del pensiero una certa legalità che dà luogo allo sviluppo dialettico; se non che le esigenze teoretiche prese come tali, non permettono di stabilire fin dove arri-

vi il «bisogno del pensiero», poichè l'atteggiamento razionale non è condizionato unicamente dalla «volontà della conoscenza» abbandonata alla propria forza motrice, ma dipende anche dalle particolarità del sentimento vitale (v. M. d e U n a m u n o, *Das tragische Lebensgefühl*, Leipzig, 1925, cap. I); il che si manifesta quando valutiamo i dati oggettivi e perciò anche quando diamo rilievo a tratti ed a relazioni importanti, stabiliamo le somiglianze e le differenze, insomma quando siamo occupati ad organizzare il materiale posto a nostra disposizione. Tutto ciò dipende da una specie di reazione provocata in noi (secondo S i m m e l) dalla complessiva impressione fatta dall'essere, e dalla quale sono condizionate l'altezza della prospettiva, l'indirizzo dell'osservazione, la lontananza dell'orizzonte e la profondità della penetrazione. Aristotele si mostra razionalisticamente unilaterale nel denominare i frutti della mente («conceptus mentis») semplicemente delimitazioni (*bros*) derivanti dalla disposizione teoretica come tale. Più adeguatamente, in proposito pensa, come sembra, Platone che denomina questi frutti figurazioni (*eidōs*), nelle quali insieme col significato ottenuto si manifesta anche il colore dei valori e dei fini in esso contenuti. L'investigazione del mondo non si riduce al semplice affermare il materiale riordinato secondo i concetti, bensì contiene in sé anche la definizione delle direttive che all'aspirare umano indicano le diverse vie animate da diverse ambizioni, il che trova la sua espressione complessiva nei termini d'empirismo, di razionalismo, di positivismo, di criticismo, di realismo, d'idealismo ecc. Ciascuno di questi termini significa un certo stile di considerazione che è condizionato, come dice Dilthey, dalla «struttura della totalità psichica», e nel tempo stesso anche una tecnica di lavoro in carattere con quello stile ed un'ambizione che definisce sin dove sarà condotta l'analisi dei concetti, se essa cercherà di attenersi alla realtà concreta o piuttosto se passerà nella sfera d'astrazione, e quali mezzi saranno ritenuti opportuni per la razionalizzazione del vivere e del vissuto. Ciò vuol dire che l'atto d'orientamento viene condizionato da un fattore che non si può ridurre unicamente a motivi teoretici. L'indirizzo delle osservazioni, il modo e il grado d'astrazione, il paragonare e il distinguere, l'energia del movimento dialettico in generale - tutto ciò dipende dall'«atteggiamento personale di fronte al mondo», di fronte a ciò che si può desiderare da un certo punto di vista tanto innato quanto appropriato. Nel valutare i concetti ed i giudizi non si deve trascurare questo momento di reazione personale, poichè anche la migliore giustificazione logica che venga ad essi contrapposta spesso non è che un'altra possibilità di relazione, se non addirittura una semplice protezione del proprio punto di vista.

2) Secondo E. Rádl (v. T. G. Masaryk, in «Umelecké snahy», 156), se la filosofia di Masaryk non ebbe quella risonanza che essa merita, ciò dipende appunto dal fatto che il suo pensiero non è ampiamente elaborato. Ci troviamo dinanzi soltanto una forza viva che appunto sta creandosi una formula che le corrisponda e che - si direbbe - sembra farsi strada a traverso la stretta dello spirito e cercare di tenersi lontano dal punto in cui non vuole fermarsi.

3) Ciò si riferisce specialmente alla posizione tenuta da Masaryk di fronte a

Kant. Le sue prime simpatie furono per Hume, cui egli attribuì un'importanza ed un valore che lo ponevano spiritualmente al di sopra di tutti gli altri, e di fronte a Kant, al contrario, assunse un atteggiamento negativo, ritenendo che il suo sistema di scienze non sia elaborato, mentre la sua filosofia, a prescindere dal fatto che il suo rapporto con la metafisica resta impreciso, viene limitata alla teoria della conoscenza, e le sue dottrine dell'*a priori* e dello spazio non sono accettabili. E. Rádl ritiene giuste le critiche mosse da Masaryk a Kant. In uno scritto posteriore intitolato «L'uomo moderno e la religione» (v. la rivista «Naše Doba» IV, 1897; edizione separata, 1935) Masaryk mutò il proprio giudizio a proposito di Hume, il quale si accontenta dei «complessi di rappresentazioni» e riconobbe che Kant aveva con ragione accennato all'organica compiutezza ed alla logica indipendenza della conoscenza e, pure con ragione, dato rilievo all'attività dello spirito; ma criticò poi anche Kant, questi avendo asserito non la conoscenza lasciarsi guidare dagli oggetti, ma questi da quella, e ritenne che considerare Kant in proposito uguale a Copernico è un errore, facendo egli pensare piuttosto a Maometto che si dirige verso il monte, quando questo non vuole muovere verso di lui. Nello scritto intitolato «Russia ed Europa» (in due volumi; edizione tedesca, 1913, traduzione italiana, 1922-1925) Kant viene trattato come un filosofo d'importanza universale e considerato come un' assertore della superiorità della ragione e come un rappresentante della democrazia progressista, il cui criticismo vale quanto la coscienza di sé dell'uomo moderno. Sull'atteggiamento di Masaryk di fronte a Kant v. E. Rádl, nella rivista »Masarykuv Sborník «I, 1924-1925, pp. 97-105; J. Král, nel Ruch filosofický», 1924; K. Vorovka, Několik poznámek ke sporum o Kanta. Spory v české filosofii v letech 1919-1926 («Alcune note sulle discussioni intorno a Kant. Le discussioni nella filosofia ceca negli anni 1919-1926», 1928); J. Tvrđý. Vlivy pozitivistické a Brentanovy na Masarykovy myšlenky o dějinách filosofie («Le influenze esercitate dal positivismo e da Brentano sulle idee di Masaryk concernenti la storia della filosofia», nel «Masarykuv Sborník» I, 1924-1925, pp. 17-28).

4) V. Fr. Fajfr, Masaryk a positivism («Masaryk e il positivismo», nella «Služba» III, 1922, fasc. 5 e 6); Masaryk a positivism; (1925); v. anche V.K. Škrach, Masaryk a positivism (nella «Služba» III, 1922).

5) V. L. Fischer, T. G. Masaryk. Počátky a vlivy. Studie filosofické. («T. G. Masaryk. Inizii e influenze. Studi filosofici», nella «Česká Mysl» XXVI, p. 132; v. pure J. Tvrđý Vlivy pozitivistické a Brentanovy na Masarykovy myšlenky o dějinách filosofie («Le influenze esercitate dal positivismo e da Brentano sulle idee di Masaryk concernenti la storia della filosofia», nel «Masarykuv Sborník» I, 1924-1925).

6) V. J. L. Hromádka, Masaryk a Dostojevski (nel «Masarykuv Sborník» I, pp. 1-10); Fr. Krejčí, Filosofie posledních let před válkou («La filosofia degli ultimi anni precedenti la guerra.»)

7) Masaryk ritiene che la psicologia considerata dal punto di vista teoretico puro sia l'unica molla della conoscenza assoluta (v. Versuch einer konkreten Logik. Klassifikation und Organisation der Wissenschaften, Wien, 1887, § 64, S. 137).

8) Fu posta la domanda se si può e sino a che punto ritenere Masaryk per un positivista. Egli stesso si sarebbe opposto ad una tale denominazione. La sua posizione teoretico-conoscitiva, egli la definisce idealismo critico. E. Denis trova che in generale la concezione di Masaryk rappresenta una specie di sintesi fra il realismo e l'idealismo. Fr. Krejčí divide le concezioni filosofiche in due gruppi: positivistiche ed idealistiche, e ritiene il positivismo per una tendenza informata alla conoscenza relativa, mentre l'idealismo crede di poter penetrare scientificamente o in qualche altro modo sino alle fondamenta assolute. Masaryk è dunque un idealista, e cioè un idealista del tipo dei realisti russi, e dal punto di vista pratico l'assertore di un umanesimo reso più profondo dalla scienza e dalla filosofia. E' fuori di dubbio, però, ch'egli presenta pure certe affinità col positivismo. J. B. Kozák lo ritiene un positivista per quanto concerne il metodo; ma il positivismo, in generale, più che un sistema, è soltanto un metodo, né lo si può ritenere omogeneo. Del pari, anche Masaryk sta col positivismo idealistico (la cui origine risale a Hume) in un rapporto meno stretto che non con quello di Comte. A quest'ultimo lo lega l'ampia tendenza illuministica e il senso sociale; invece, sotto l'aspetto teoretico-conoscitivo essi non vanno d'accordo, benché prendano tutt'e due le mosse esigendo la conoscenza esatta. Del pari, essi dissentono nell'interpretazione della religione, benché entrambi anelino ad essa. Masaryk si stacca da Comte proprio dove questi si arresta contento com'è del fenomenalismo, oltre il quale, secondo lui, c'è il mondo inconoscibile della metafisica, mentre Masaryk aspira ad una metafisica positiva e si distacca da Comte sia nel definire gli stadi dello sviluppo spirituale, perché egli sostituisce ai tre stadi (teologico, metafisico e positivo) di Comte soltanto la legge, unica e principale dello sviluppo dello spirito umano (dal mito alla scienza), sia per quanto concerne il processo impersonale comtiano, stimolato dalla conseguenza logica, e cui Masaryk oppone la logica evolucionista basata sui motivi psicologici e che permette all'attività della coscienza individuale di manifestarsi. In seguito a ciò anche la sociologia acquista un altro significato, poiché neppure l'ente sociale viene pensato come un fenomeno che si sviluppa semplicemente secondo la necessità logica. Sebbene, come crede F. Fajfr, il pensiero di Comte sia prevalente nella concezione sociologica di Masaryk, questa rimane individualista, mentre l'altra è collettivista. Secondo Masaryk, infatti, il movimento logico-teologico viene completato integralmente dalla collaborazione degli individui. Il sinergismo, basato sulla conoscenza esatta e positiva, è quindi il tratto caratteristico fondamentale della sua concezione (v. soprattutto A. Bláha, T. G. Masaryk, philosophe de synergisme, Praha, 1923).

9) Secondo Masaryk le idee sono delle realtà. Egli vede il materialismo non solo nel dare risalto alla preponderanza dei fattori economici, ma in ogni tentativo di appoggiarsi preferibilmente ai mezzi fisici (politica di violenza), nell'apprezzamento esagerato della forza degli impulsi, nel dubbio che questi ultimi possano essere superati e nell'eroticità (che è il materialismo nei rapporti fra l'uomo e la donna). Del pari, egli vede una specie di materialismo nel pensiero che il corpo è la fonte del male. Al contrario, secondo Masaryk, l'impuro sta non nel corpo, ma nello spirito: colui che diventa

impuro, cade prima di tutto spiritualmente e solo poi corporalmente. Noi dobbiamo stimare il corpo, allora non vi sarà più né estremo ascetismo né libertinismo.

10) V. J. Fischer, Palacký a T. G. Masaryk (nel «Masarykuv Sbornik» I, 1924-1925, pp. 289-309).

11) V. F. Krejčí, O Masarykově filosofii («Della filosofia di Masaryk», nella «Česká Mysl» XI, 1910; J. L. Hromádka, Masaryk a Dostojevski, nel «Masarykuv Sbornik» I, 1924-25; p. 1-10; T. G. Masaryk a dnešní discuse o náboženství («Masaryk e le discussioni odierne intorno alla religione», ib. III, 1926-27, p. 109; F. Koliš Náboženské vyznání Masarykovo («La fede religiosa di Masaryk», ibid I, p. 119-20).

12) V. il mio articolo «Konkretna filosofija» («La filosofia concreta», nel «Nastavni Vjesnik» XIX, 1921, fase. 5-6).

13) V. il mio articolo «Ideja humaniteta u slovenskom vidu» («L'idea d'umanità dal punto di vista slavo»), ibid. XXXVIII, 1930, fase 5-10.

Il 18 settembre 2005 il nostro consulente musicale Bernardino Cerrato e la soprano Azucena Lopez si sono sposati. Auguri di felicità da parte della Redazione.

Francesco Paoella

NIKOLAJ BERDJAEV: LA FILOSOFIA COME GNOSI CRISTIANA

Nel suo celebre volume sullo gnosticismo, Hans Jonas ha dedicato l'ultimo capitolo a «Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo»¹. Franco Volpi, ne *Il nichilismo*, afferma: «Se la gnosi, considerata non come fenomeno storico ma come paradigma di pensiero, può essere interpretata come una sorta di nichilismo esistenzialistico *ante litteram*, che mediante l'*annihilatio mundi* opera un radicale isolamento dell'anima al fine di ottenerne la salvezza e il ricongiungimento con Dio, allora il nichilismo contemporaneo può essere letto come un moderno gnosticismo ateo»².

Non dobbiamo, però, vedere questa relazione come l'unica possibile. Ancora Volpi, discutendo in particolare dell'importanza della filosofia di Heidegger, dice: «Non v'è dubbio che l'opera di Heidegger fornisca un contributo fondamentale per l'analisi del nichilismo europeo. Essa mette però in luce, nei suoi esiti ultimi, un singolare paradosso, che è al tempo stesso il paradosso di una parte significativa del pensiero contemporaneo. Si tratta del fatto che in essa sembrano toccarsi e convivere due estremi incompatibili: un nichilismo radicale, da un lato, e l'abbandono alla visione ispirata, se non al misticismo, dall'altro»³. Filosofia dell'esistenza, nichilismo e misticismo, si sono mostrati tutt'altro che inconciliabili. Se, da una parte si è affermato l'esistenzialismo ateo di Camus e Sartre, dall'altra il Novecento ha conosciuto anche forme di esistenzialismo religioso, cristiano, come la riscoperta della teologia apofatica, ossia di quel discorso teologico che mette in discussione le definizioni positive di Dio.

E', altresì, evidente che questi due diversi discorsi, queste due strade, prese dal pensiero contemporaneo, spesso si incontrano e si avvicinano, talvolta fino a toccarsi. Prendiamo il caso di Emil M. Cioran (1911-1995), scrittore romeno trapiantato a Parigi. Il suo pensiero – un'esplosione di cinismo, di scetticismo e di pessimismo – può essere riportato ad un'atmosfera mistica, oltre che gnostica. Cioran non fa che descrivere la vanità del tutto, l'esperienza del nulla che è l'uomo. E', anzi, proprio pensando alla storia, ed alla presenza del male nella storia, che Cioran si riferisce alla visione gnostica. Così il saggista romeno risponde ad una

domanda di Silvie Jaudeau sullo gnosticismo: «Per gli gnostici tutto ciò che è legato al tempo procede dal male. Il biasimo si estende alla storia nel suo insieme, in quanto appartenente alla sfera delle false realtà, in quanto inutile e senza senso. Il passaggio attraverso la storia non dà frutti [...]. La storia, originata dal tempo e dal movimento, è condannata all'autodistruzione. Nulla di buono può derivare da ciò che fu, in origine, l'effetto di un'anomalia»⁴. La stessa Jaudeau descrive il pensiero di Cioran come una teologia negativa. «Sapersi in esilio comporta, inevitabilmente, una serie di interrogativi su una dimensione proibita: Dio, o il divino. Al di là delle apparenze, tale rovello si situa nel cuore stesso del pensiero di Cioran»⁵. Ovviamente, in Cioran è netta la distinzione fra divino e fede religiosa: quest'ultima è ferocemente accusata di essere un modo per schivare i problemi, una via facile per consolarsi. Cioran, pur toccato dalla tentazione della mistica, ha scelto la strada, ben più dolorosa, del fallimento, dell'odio, del rancore.

Questa sommaria introduzione a Cioran, che meriterebbe ben altri spazi, è ancora più utile, se la riferiamo all'argomento di queste pagine: le riflessioni del filosofo Nikolaj Berdjaev (1874-1948) sulla gnosi. Nell'opera di entrambi si «respira l'assurdo», il dominio del nonsenso sull'esistenza. Ancora, è centrale nel pensiero dei due l'idea di una *caduta*, un tema, quest'ultimo, di chiara matrice gnostica. Così Cioran: «La caduta corrisponde a una diminuzione dell'intensità interiore, a un ritorno alla normalità. La beatitudine dell'estasi è quasi insopportabile. Si ha l'impressione che tutto sia risolto, e che il divenire non abbia più senso. Sono attimi straordinari, che riscattano la vita: sempre, in seguito, si spera di vederli ritornare. Il disinganno è assai amaro per il credente: il mistico si sente abbandonato, respinto da Dio, minacciato di inaridimento spirituale»⁶.

Anche Berdjaev, esistenzialista religioso, gnostico cristiano, pone alla base della sua riflessione l'idea della caduta, volendo con ciò intendere che la realtà visibile, il mondo, altro non è che un decadimento, un depauperamento della vera realtà spirituale, una sua malattia. «Lo spirito umano è prigioniero. E la sua prigione è ciò che io chiamo "mondo", la datità del mondo, la necessità», scrive Berdjaev ne *Il senso della creazione* (1916)⁷. Il mondo è la prigione dello spirito, il mondo è il risultato di una perdita del paradiso, con la quale è infranta l'integrità spirituale con Dio di tutto il cosmo divino. Le «monadi spirituali», secondo la definizione dello stesso Berdjaev, in conseguenza del peccato originale, si sono ritrovate in una realtà estranea, che le ha rese schiave e, apparentemente, impotenti a resistere.

Berdjaev è un tipico filosofo di stampo platonico. In lui è fonda-

mentale l'opposizione fra l'ordine spirituale, libero e creatore, e l'ordine naturale, condannato al male e al determinismo. La caduta delle monadi spirituali ha relegato lo spirito umano in uno stato di dissociazione e di estraniamento. Il cosmo, ossia il mondo divino, è l'assolutamente altro rispetto alla cattiva infinità del mondo naturale. Solo nel cosmo è possibile l'incontro con lo spirito. Questo mondo, «ossificazione dello spirito», non è stato creato da Dio. Il filosofo vede nella materia, nel mondo delle cose, nello spazio e nel tempo della natura, i frutti di una menzogna, nel senso di un errore di valutazione da parte di chi identifica questo mondo con la realtà autentica. «Il nostro mondo naturale si trova apparentemente in potere di un'insensatezza trionfante; in esso regnano la corruzione e la morte, l'ambiguità e l'odio, l'egoismo e la discordia»⁸. Soprattutto da quest'ultimo passo si nota che anche il pensiero di Berdjaev è segnato dal male e dalla storia o, volendo usare una formula, sia dal male presente nella storia, sia dal male che è la storia.

Come abbiamo già accennato, Berdjaev ha preso una via radicalmente diversa rispetto a quella di Cioran. Berdjaev, pur accettando nella sua concretezza e tragicità lo scandalo del male, non si «rinchiude» nei confini della storia, nella finitudine. Oltre la storia, esiste una metastoria, una storia spirituale, che spinge il pensiero verso l'*eschaton*, verso l'«ottavo giorno della creazione», verso un ricupero creativo dell'integrità spirituale. Questo è possibile, soprattutto, grazie all'affermazione, in Berdjaev, dell'esistenza di una radicale libertà spirituale nell'uomo. In questo senso, l'asservimento alla necessità del «mondo», dipende da un atto libero, riconducibile allo spirito umano. E' in una colpa spirituale che va ricercata l'origine della natura. «Il mortale meccanismo della necessità è stato generato dalla libertà peccaminosa e decaduta degli esseri viventi»⁹. La caduta è coincisa con la separazione delle vive monadi spirituali da Dio e dal cosmo divino. Di qui nasce tutta la tragedia dello spirito. Se lo spirito è libertà, la natura appare necessitata e necessitante, passiva, sottoposta a leggi inesorabili. Lo stato di inerzia e di dominio del determinismo rimanda ad una precisa responsabilità, la quale pesa sugli stessi esseri viventi e sulla loro libertà.

L'essere umano si trova, gnosticamente, «gettato» in una realtà, che appare chiusa e impenetrabile, ma, paradossalmente, questa condizione dipende dalla sua natura spirituale, proprio da ciò che lo eleva al di sopra di quegli elementi inferiori, che ora lo soffocano. A questo proposito, è interessante notare che Berdjaev, nel definirsi esistenzialista, ha voluto distinguersi dall'esistenzialismo di Heidegger e di Sartre: «Il *Dasein* di Heidegger non sussiste se non rigettato in quest'universo in cui è preda dell'angoscia (Angst), della cura, della disperazione e della

morte, conseguenze ineluttabili del suo carattere finito. Anche se Sartre ammette che la libertà è estranea rispetto al mondo, ciò non gli è di aiuto. Si tratta qui di concezioni legate alla negazione della realtà prima dell'esperienza spirituale»¹⁰. Berdjaev vede, piuttosto, in Agostino, in Pascal e in Dostoevskij, gli autentici esponenti di una filosofia esistenziale. Esistenzialismo in Berdjaev significa una filosofia antropocentrica, tragica e concreta, che accetta la pluralità e la contraddittorietà del reale. D'altra parte, in Berdjaev è presente un anelito verso ciò che supera la finitudine, verso una realtà più autentica e libera dalla corruzione del tempo. La filosofia è una rivolta contro gli orrori e le ingiustizie del mondo, ma anche una ricerca di una liberazione definitiva. Per Berdjaev, però, l'uomo non è definitivamente perso, perché questi conserva in sé, anche se può non esserne consapevole, la propria realtà spirituale e, di conseguenza, la possibilità di lasciare questa condizione decaduta e recuperare il proprio *status* originario. A tal proposito, è necessaria una puntualizzazione: lo spirito deve oltrepassare la natura, senza, però, negarla¹¹. Berdjaev riprende la tripartizione, codificata dal pensiero gnostico (cristiano e biblico) fra fisico, psichico e spirituale, i tre elementi, nei quali è distinto l'essere, che formano l'uomo e ne determinano la complessità e la contraddittorietà.

In Berdjaev, quindi, la contrapposizione fondamentale è quella fra spirito e natura. E' in *Filosofia dello spirito libero* (1927) che questa contrapposizione trova la sua piena sistemazione. L'antitesi fra spirito e natura corrisponde a quelle «fra vita e cosa, libertà e necessità, moto creatore e passiva sopportazione di impulsi esterni»¹². Tale antitesi non dà, però, origine ad una metafisica dualistica dell'essere. Berdjaev non sostiene un dualismo ontologico, ma, al contrario, parla di una modificazione (in senso peggiorativo) in seno all'unico essere spirituale¹³. Spirito e natura appartengono a ordini diversi e, perciò, la contrapposizione fra di essi non va confinata nel terreno della sola natura. Ora, un dualismo che si fondi sull'opposizione fra psichico e fisico, porta a confondere l'anima con lo spirito. «Il primo ed elementare punto che occorre stabilire per conoscere lo spirito è una distinzione di principio fra lo "spirito" e l'"anima". Quest'ultima, infatti, appartiene alla natura»¹⁴. Ogni psicologismo è una forma, sia pure raffinata, di naturalismo. Sulla stessa linea di errore, Berdjaev colloca l'antitesi, di origine scolastica, tra Creatore e creatura, fra grazia e necessità, poiché, anche in questo caso, a scomparire sarebbe lo spirito. «Nel mondo naturale del creato non compare più spirito, il mondo è completamente naturalizzato e privo di profondità»¹⁵. All'uomo è assegnata l'anima, ma è negata la natura spirituale, che diviene per l'uomo stesso un principio trascendente ed estraneo.

Berdjaev ha, invece, come principale riferimento, pur con delle precise differenze, il dualismo di Kant, per la sua distinzione fra ordine della natura e ordine della libertà. Berdjaev recupera i termini noumeno e fenomeno. Il dualismo kantiano non trova, però, d'accordo Berdjaev sulla concezione del noumeno (lo spirito per il Nostro) come «cosa in sé», avulsa da ogni possibile conoscenza. «Mais Kant ne voulait pas reconnaître directement la possibilité d'une connaissance non conceptuelle, spirituelle, existentielle des noumènes»¹⁶. Kant ha, infatti, limitato ai soli postulati morali la conoscenza del noumeno. Berdjaev esamina anche i rapporti fra noumeno e fenomeno. Il primo non è causa del secondo. Il noumeno si manifesta, sì, nei fenomeni, ma non in modo continuo, né generalizzato. L'apparizione dello spirito tra i fenomeni ha un carattere eruttivo, intermittente. La relazione fra spirito e natura corrisponde a quella fra libertà ed essere. Per Berdjaev, un principio irrinunciabile è quello del primato della libertà sull'essere. Lo spirito non è l'essere, ma il senso dell'essere.

E' impossibile definire razionalmente lo spirito, né costruire su di esso una metafisica razionale. Lo spirito non è una cosa. L'esperienza spirituale si mostra per se stessa. Lo spirito può rivelarsi solo allo spirito. Siamo così posti dinanzi a un paradosso, per il quale proprio un dualismo come quello berdjaeviano, che potremmo definire «dialetticoesistenziale», può condurre a un monismo reale, mentre il monismo astratto (sia esso materialistico o spiritualistico), il quale non coglie lo spirito concreto ed attivo, porta ad un dualismo ontologico e definitivo. Lo spirito accomuna Dio e l'uomo. «La natura dello spirito è eraclitea, non parmenidea. Lo spirito è un moto infuocato»¹⁷. Lo spirito, però, non va limitato alla sua immagine biblica. Lo spirito non proviene solo da Dio, ma anche da una libertà originaria, che Berdjaev, rifacendosi alla lezione di Böhme, definisce *Ungrund*, l'Indeterminato, la volontà meontica senza fondamento. L'Indeterminato esiste nell'eternità, prima della nascita della Trinità divina, così come in Eckhart la *Gottheit* precede il *Gott*¹⁸. Berdjaev colloca il volontarismo böhmiano alla base dell'autentica filosofia della libertà, la quale è, poi, la vera filosofia cristiana.

La filosofia è, per eccellenza, una rivelazione dell'uomo, ma l'uomo non deve essere considerato astrattamente, come se potesse isolarsi in se stesso. Si tratta, invece, di un essere, che partecipa del *Logos*, della Verità, la quale, per Berdjaev, coincide con Cristo. La filosofia non è una religione, non va sottomessa ad una religione, né, soprattutto, ad una teologia. La teologia, come la filosofia, è un'opera umana, non il risultato della Rivelazione divina. Il vero conflitto non è tra la filosofia e la religione, ma tra filosofia e teologia, cioè, tra una forma di pensiero profonda-

mente personale e una collettiva. La causa delle persecuzioni inflitte ai filosofi, ai liberi pensatori, non va ricercata nella religione in quanto tale, nella sua essenza, ma nella sua struttura sociale, di cui la teologia è la «voce pensante». E' la contrapposizione fra il lato sacerdotale (collettivo) ed il lato profetico (individuale) della comunità ecclesiale.

Premesso ciò, Berdjaev non ammette che la filosofia, proprio in quanto opera dell'uomo, inteso come essere spirituale-concreto, possa distaccarsi dalla propria fonte vitale. La filosofia non può rinchiudersi in un suo mondo ideale, come se fosse una sfera autonoma dell'esistenza umana. Se è vero che la filosofia va salvaguardata da ogni tipo di autorità che attenti alla libera ricerca, è altrettanto vero che essa «non può essere alienata dalle fonti più profonde dell'essere, dalle linfe vitali e religiose che l'uomo che fa filosofia attinge dal proprio microcosmo»¹⁹. La filosofia ha bisogno di un contatto diretto con l'essere. Ora, l'esperienza religiosa contiene la vita integrale. Nella religione, tramite la religione, è Dio, è la realtà spirituale a rivelarsi. «Nella conoscenza filosofica, l'uomo conosce non la totalità del suo essere, e per tale motivo alla conoscenza si aggiunge necessariamente la fede»²⁰.

La filosofia religiosa non è, in Berdjaev, una filosofia schiacciata, limitata da un'autorità esterna, ma è l'unione attiva del religioso e del filosofico, cioè del divino e dell'umano, nella partecipazione integrale alla Verità. Berdjaev mostra di pensare che ogni filosofia sia, in sostanza, religiosa. L'esistenza del divino è un a priori di tutti i giudizi di valore dell'uomo. Nessuna forma di ateismo può essere del tutto coerente con i propri presupposti. «L'uomo è assai più idolatra che ateo: non smette di accettare una certa forma di "divino" anche quando nega integralmente Dio»²¹. Di più, per Berdjaev, l'ateismo può rivestire una funzione positiva, nel purificare le rappresentazioni che l'umanità si fa di Dio, contro gli antropomorfismi.

Per un'autentica gnosi cristiana è, anzitutto, necessaria la purificazione che proviene da una teologia negativa. La teologia negativa ha, per Berdjaev, un preciso modello: la dottrina della *docta ignorantia* di Nicola Cusano. Essa è la sapienza del non conoscere. La teologia apofatica procede tramite antinomie e paradossi, quali unica via per cogliere il divino. Quella della teologia apofatica è una ragione illuminata, non annichilita. Al contrario, la teologia catafatica, «è la teologia del finito, non quella dell'infinito, è una teologia essoterica, che spaccia il riflesso di Dio che si rifrange nel mondo naturale come natura divina in se stessa»²². Con la teologia catafatica si ha il trasferimento del razionalismo e del naturalismo nel campo della realtà divina, segnando un solco incolumabile fra immanente e trascendente.

La teologia negativa è, sicuramente, un passo in avanti, in profondità, nella direzione dell'autentica conoscenza di Dio. Ma la teologia negativa, da sé sola, non è sufficiente ad esprimere il divino nella sua integralità. Ad essa va affiancata un'esperienza spirituale, che renda conto del valore positivo dell'essere divino, il lato profondamente «umano», cioè cristico, di Dio. Questa esperienza spirituale è la mistica. A questo tipo di conoscenza, Berdjaev riferisce Böhme, la Cabala, Baader e Dostoevskij, considerando, quest'ultimo, un grande «rivoluzionario dello spirito». Se la mistica è una esperienza spirituale di rilevanza universale, tanto da esser posta a fondamento della religione stessa, non ogni forma di mistica può, però, soddisfare Berdjaev²³. La mistica puramente apofatica è del tutto astratta. Essa esprime solo distacco, pura rinuncia alla molteplicità universale. In questo tipo di concezione del divino, Berdjaev colloca la mistica indiana, la mistica neoplatonica e quella, per altri versi apprezzata, di Eckahrt. Se la mistica monisticopanteistica ha in sé una verità eterna, secondo cui tra Creatore e creatura esiste un'intima vicinanza, essa non sa cogliere, d'altra parte, il valore originale dell'individualità umana, la sua giustificazione spirituale. Il risultato di una tale mistica negativa è quello di portare alla negazione del dinamismo della vita divina e alla separazione definitiva fra il Creatore e la molteplicità cattiva del mondo. Il mondo e l'uomo andrebbero abbandonati *tout court*.

La mistica gnostica è, all'opposto, concreta, perché orientata verso la realtà primitiva, verso l'origine dell'esistenza. L'esperienza mistica autentica è profondamente personale. La mistica non è un raffinato psicologismo, un sogno romantico o una passione irrazionale dell'anima. La mistica non va, neppure, confusa con l'ascesi. Solo alla superficie, mistica e ascesi possono confondersi. La mistica si riferisce sempre a un contenuto e può utilizzare, al massimo, l'ascesi come strumento. La mistica, partendo dal molteplice, porta all'unità. Ciò non significa, però, che lo spirito neghi l'elemento psichico e quello corporeo. Lo spirito, al contrario, li accoglie in sé, li illumina, li trasfigura. La mistica, culmine della comunione spirituale fra uomo e Dio, riesce a sollevarsi al di sopra dell'antitesi fra trascendenza e immanenza. «L'esperienza mistica, che è la forma perfetta dell'esperienza spirituale, rappresenta la vittoria definitiva sulla trascendenza e la conquista dell'immanenza perfetta»²⁴. Il mistero è l'infinita pienezza e profondità della vita. E' necessaria una vera e propria «catastrofe della coscienza». L'esperienza mistica deve abbattere i muri eretti attorno alla coscienza, ostacoli che impediscono alla stessa di accedere liberamente alla vita cosmica e divina. L'esperienza mistica non è per tutti. Ma ciò non significa che i mistici possono involarsi verso le massime altezze spirituali, lasciandosi alle spalle tutto ciò che non appar-

tiene allo spirito. La vera mistica non ammette superbia. Per essere coerente con la Verità del Cristo, il mistico deve rivolgere indietro lo sguardo. «La vetta della via mistica non è soltanto l'unione con Dio, ma è anche, grazie a tal unione, l'orientamento verso ogni creatura, la realizzazione dell'amore e della forza creatrice»²⁵.

La gnosi è una filosofia libera e creatrice, opposta alla conoscenza razionale e scientifica. La gnosi è una filosofia cristiana, dato che è possibile solo alla luce della Rivelazione. La gnosi cristiana accoglie in sé il valore assoluto sia della teologia apofatica, per la quale il significato assoluto non può essere tradotto in concetti e categorie razionali, sia dell'esperienza spirituale della mistica, che vede l'intimità con il divino non come negazione, ma come affermazione del ruolo e del destino, libero e creatore, dell'uomo. «Se è possibile una gnosi cristiana, essa non può che essere una conoscenza spirituale, mistica e non naturale né razionale»²⁶. La gnosi non è un cammino fra le tenebre. Essa non si basa sull'illuminazione parziale di un passo dopo l'altro. La gnosi è possibile soltanto se essa già possiede il dono della Luce, del *Logos*, il quale, solo, può rischiarare, dall'alto, il cammino della conoscenza. Solo una previa donazione di senso permette alla gnosi di cogliere, a sua volta, il senso dell'esistenza. Il linguaggio berdjaeiano è imbevuto di simboli gnostici. L'immagine della luce o del sole, che illumina la strada della conoscenza, è assai frequente in Berdjaeov. La caduta originaria ha comportato l'uscita del Sole-*Logos* dall'uomo. L'uomo era destinato (e lo è ancora) ad essere il centro di tutto il creato. Dovrebbe essere l'uomo ad irradiare di luce tutto il cosmo. «Il fatto che il sole illumini l'uomo dall'esterno gli ricorda incessantemente che gli uomini, come tutte le cose del mondo, di per se stessi si trovano immersi nella tenebra eterna e sono privi di una fonte interiore di luce. Dato che l'uomo viene considerato il centro del cosmo, il sole dovrebbe trovarsi nell'uomo; l'uomo stesso dovrebbe essere il sole del mondo, e tutto dovrebbe gravitare intorno a lui»²⁷. Le conquiste della gnosi permettono il recupero di questo potere illuminante, che favorisce il ritorno allo status originario dell'uomo.

Alla base della gnosi non c'è una proposizione filosofica, ma una rappresentazione mitica. Il mito non è un racconto frutto di fantasia, ma estremamente concreto: esso rappresenta la vita in un linguaggio più efficace di quello razionale. Il mito è della stessa natura del simbolo. Il mito narra di eventi spirituali, che vengono, poi, simbolizzati nel mondo naturale. Se la gnosi pretendesse di liberarsi dei miti religiosi, diverrebbe astratta. La mistica di J. Böhme è gnostica in maniera assoluta. «In Jacob Böhme, che è il più grande mistico gnostico di tutti i tempi, troviamo delle intuizioni antropologiche geniali e assolutamente in anticipo sui

suoi tempi»²⁸. La sua concezione del mondo è mitologica. Egli ha descritto il mito della caduta dell'uomo totale, dell'uomo ad un tempo spirituale, psichico e corporeo. In Böhme, l'uomo totale, l'artefice e la vittima della caduta del mondo, è identificato con l'Adamo celeste, l'*Adam Kadmon* della Cabala. La caduta di Adamo corrisponde anche alla perdita dell'androginia. Il contributo, assolutamente geniale, della gnosi böhmiana e che Berdjaev fa proprio, è la relazione mistica tra l'uomo e Dio, tra Cristo e Adamo.

Cristo è il secondo Adamo, colui che, attraverso la grazia e la Redenzione, riconduce l'uomo totale alla vita cosmica e divina. Emerge chiaramente il nesso fra atropologia e cristologia; ci troviamo di fronte all'enunciazione di un'antropologia perfettamente coerente con la Rivelazione cristiana. «A cadere non è stato il singolo uomo, ma l'uomo totale, il Primo Adamo, e quindi non potrà essere il singolo uomo a risollevarsi, ma l'uomo totale, che è inscindibilmente legato al cosmo e al suo destino»²⁹. L'androgino, al momento della caduta, ha subito una disgregazione. L'uomo si è separato dal cosmo, il quale è portatore del principio femminile. La Sofia, fonte divina della gnosi autentica, ha abbandonato l'uomo, quale sua eterna verginità. «Cristo ha restaurato l'immagine androgina dell'uomo e gli ha restituito la Vergine Sofia»³⁰.

Berdjaev non rifà la propria gnosi alla tradizione gnostica dei primi secoli, quella detta «eretica», di Valentino e di Basilide. Egli si riferisce, invece, ad una libera teosofia, quale si può ritrovare in Clemente Alessandrino, Origene, Gregorio di Nissa, appunto in Böhme e fino in Solov'ëv. Il tipo gnostico è un vero aristocratico dello spirito. Berdjaev vede, nello gnostico di ogni tempo, un uomo, in cui lo spirito è l'elemento predominante e per il quale non è possibile accontentarsi di un cristianesimo essoterico, adattato sulla coscienza della collettività. «Bisogna dunque riconoscere come assoluta ed immutabile quella forma di rivelazione cristiana rivolta all'uomo della massa, in grado cioè di essere percepita da una spiritualità media? L'uomo più spirituale, più complesso e sottile, che ha ricevuto maggiori doni di gnosi, deve dunque adattarsi a tale livello medio e abbassare la sua spiritualità in nome della massa?»³¹. E' questo il motivo che porta Berdjaev ad affermare che la «questione gnostica» è eterna. La Chiesa, con il suo «democratismo», non ha, comunque, sbagliato nell'aver condannato gli antichi gnostici. Se il loro pensiero si fosse imposto, infatti, il cristianesimo sarebbe divenuto una setta chiusa e isolata. Gli gnostici dei primi secoli non sono stati eretici cristiani, ma saggi pagani. Essi non hanno compreso la portata universale della venuta di Cristo. La loro progenie di «pneumatici» rimaneva assolutamente separata da quella degli «psichici» e degli «ilici». Questi ultimi erano condanna-

ti a non essere redenti. Gli antichi gnostici non hanno anche compreso il mistero della libertà e dell'amore. Il loro aristocraticismo, il loro orgoglio spirituale, che fu causa della loro giusta condanna, fu un falso aristocraticismo. «Agli gnostici fuggì il vero principio gerarchico su cui si fonda l'universo cristiano: il grado supremo è organicamente collegato al grado più basso, servendo così la causa della trasfigurazione e della salvezza universale»³². Gli gnostici dei primi secoli vivevano la propria spiritualità nell'autocompiacimento, una spiritualità inquinata da una mitologia non cristiana. Essi percepivano lo spirito come se fosse dominato dagli elementi cosmici, dalle forze naturali, dai demoni, ai quali esso dovesse sfuggire. E' questo il discrimine fra la gnosi autentica e la pseudognosi. L'elemento spirituale non può semplicemente allontanarsi dalla prigione in cui si è trovato costretto a vivere, ma deve tendere a trasfigurare l'elemento psichico e l'elemento corporeo. E' la spiritualizzazione dell'anima e della carne.

La diffidenza della Chiesa si è rivolta non solo contro i gravi peccati degli antichi gnostici, ma anche contro ogni sorta di cammino verso una conoscenza spirituale, che fosse superiore. Il cristianesimo non può essere soltanto una religione dello spirito, ma questo non deve condurre all'ostilità, invece sempre manifestatasi, verso gli gnostici. Al contrario, il cristianesimo esoterico e mistico è necessario, in quanto suo nutrimento, al cristianesimo essoterico. Il primo non nega il secondo, bensì tende ad approfondirne, attraverso i simboli ed i miti, le conoscenze spirituali. E' possibile una conciliazione fra i dogmi della Chiesa ufficiale e la conoscenza introdotta dagli gnostici. «Nella storia della coscienza della chiesa le formule dogmatiche hanno innanzitutto una funzione negativa. Esse denunciano non le false dottrine, ma i falsi orientamenti dell'esperienza spirituale, le deviazioni della vita spirituale»³³. Un dogma non è una dottrina. Esso ha un valore pragmatico, non conoscitivo. I dogmi non devono colpire la gnosi in sé, ma il fatto che essa possa indirizzarsi verso l'esclusione e non verso la trasfigurazione del mondo inferiore e degli altri uomini non ancora elevatisi alle altezze dello spirito. Il principale effetto dell'antignosticismo della Chiesa è stato quello di trasformarsi in agnosticismo. «La coscienza della Chiesa associava intimamente l'idea della gnosi con una deformazione dell'esperienza religiosa, cioè con una pseudoconoscenza»³⁴. La Chiesa si è avvicinata, in questo modo, ad una concezione meccanicistica della natura e, in conseguenza di questo atteggiamento, ha contribuito al progressivo instaurarsi del positivismo scientifico e del dominio della tecnica.

«Lo gnosticismo cristiano trionfa perché il cristianesimo non ritrova la propria gnosi cristiana»³⁵. Ciò è, per Berdjaev, particolarmente evi-

dente nelle correnti teosofiche contemporanee. In Berdjaev, l'espressione «teosofia cristiana» coincide con quella di «gnosi cristiana». Ma, con la «moda teosofica», ispirata fra Ottocento e Novecento, ad esempio, da Rudolf Steiner e da Annie Besant, si è verificato un allontanamento dal senso originario del termine. La moderna teosofia è un ritorno all'antico gnosticismo, dato che essa si mostra intrisa di miti pagani. Nella teosofia steineriana non c'è spazio per l'uomo e la libertà. L'essere umano è nuovamente schiacciato dalle potenze cosmiche. La nuova teosofia non raggiunge mai Dio, perché essa non ammette alcuna «catastrofe della coscienza», ma lascia la coscienza nei limiti dell'evoluzione cosmica. «La teosofia potrebbe, a maggior ragione, denominarsi cosmosofia, cioè dottrina relativa alla composizione e allo sviluppo del cosmo, visto che non riconosce nient'altro, e in ciò è perfettamente monista»³⁶. Essa riconosce solo un cosmo divinizzato e non sa, a differenza della vera gnosi, penetrare nella vita divina, rimanendo, così, nel cattivo infinito del mondo.

NOTE

1) H. JONAS, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991, pp. 335-355. Sulla stessa tematica, di Jonas si veda anche *Tra il nulla e l'eternità* (Ferrara 1992).

2) F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 81. Poche righe più avanti, Volpi ricorda l'importanza del lavoro di Jonas sullo gnosticismo: «Dalla sua approfondita ricostruzione storica della gnosi antica Jonas ha ricavato un profilo tipologico per mostrare come il raffronto con il paradigma gnostico liberi le questioni poste dal nichilismo e dall'esistenzialismo dalla gabbia dell'assurdo e le illumini di un senso più ampio» (ibidem).

3) Ivi, p. 79.

4) S. JAUDEAU, *Conversazioni con Cioran seguite da Mistica e saggezza*, Guanda, Parma 1993, p. 23.

5) Ivi, p. 39.

6) Ivi, 19. A questo proposito, si pensi al titolo di una delle opere più note di Cioran, *La caduta nel tempo* (Milano 1995).

7) N. BERDJAEV, *Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1994, p. 35. Sulla caduta come tema gnostico, leggiamo, ad esempio, queste parole di Jonas: «L'anima o spirito, parte della Vita originaria o della Luce, cadde nel mondo o nel corpo: E' questo uno dei simboli fondamentali dello gnosticismo: una caduta precosmica di una parte del principio divino soggiace alla genesi del mondo e dell'esistenza umana nella maggioranza dei sistemi gnostici» (H. JONAS, *Lo gnosticismo*, cit. p. 81).

8) Ivi, p. 241.

9) N. BERDJAEV, *Il senso della creazione*, cit., p. 102.

10) N. BERDJAEV, *Verità e Rivelazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996, p. 43 (corsivo nel testo).

11) «La natura non è negata, ma illuminata dallo spirito» (N. BERDJAEV, *Filosofia dello spirito libero. Problematica e apologia del cristianesimo*, San Paolo, Torino 1997, p. 102).

12) Ibidem.

13) «Da un punto di vista ontologico esiste un solo mondo, un unico essere divino» (N. BERDJAEV, *Il senso della creazione*, cit., p. 185). Non per questo, d'altro lato, è possibile affermare il monismo della filosofia berdjaeviana: Berdjaev, infatti, riconosce l'esistenza di una monopluralità, l'esistenza, cioè, di diverse personalità spirituali indipendenti. «A differenza di ogni mistica monista (quella dell'India, di Plotino, di Eckhart), io professo un monopluralismo, ammetto cioè da un punto metafisico e mistico non solo l'Uno, ma anche una molteplicità sostanziale, la manifestazione dell'Unico Dio di una molteplicità cosmica non transeunte, di una molteplicità fatta di individualità eterne» (ivi, p. 41).

14) N. BERDJAEV, *Filosofia dello spirito libero*, cit., p. 102.

15) Ivi, p. 100.

16) N. BERDJAEV, *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, Aubier, Paris 1947, p. 22.

17) N. BERDJAEV, *Filosofia dello spirito*, cit., p. 109.

18) Su di un aspetto, però, Berdjaev dissente da Böhme. «Interpretai l'*Ungrund* di Böhme come originaria ricerca della libertà, ma secondo lui essa è in Dio, come Suo misterioso principio, per me, invece, la libertà è al di fuori di Dio. Ciò è da riferire al *Gott*, non alla *Gottheit*, poi che a proposito della *Gottheit* nulla si può pensare» (N. BERDJAEV, *Autobiografia spirituale*, Vallecchi, Firenze 1953, p. 109 (corsivi nel testo)).

19) N. BERDJAEV, *Il senso della creazione*, cit., p. 80.

20) N. BERDJAEV, *Cinque meditazioni sull'esistenza*, Elle Di CI, Torino 1982, p. 50.

21) N. BERDJAEV, *Verità e Rivelazione*, cit., p. 113.

22) N. BERDJAEV, *Filosofia dello spirito libero*, cit., pp. 155-156.

23) «La mistica di tipo gnostico mi ha sempre interessato di più di quella che ha ottenuto la sanzione ufficiale della Chiesa, della mistica riconosciuta come ortodossa, la quale, in sostanza, è più ascetica che mistica» (N. BERDJAEV, *Autobiografia spirituale*, cit., p. 94).

24) N. BERDJAEV, *Filosofia dello spirito libero*, cit., p. 180. Berdjaev si riferisce più volte ad un «empirismo mistico».

25) Ivi, p. 343.

26) Ivi, p. 369.

- 27) N. BERDJAEV, *Il senso della creazione*, cit., p. 108-109.
- 28) Ivi, p. 95.
- 29) Ivi, p. 103.
- 30) Ivi, p. 326.
- 31) N. BERDJAEV, *Filosofia dello spirito libero*, cit., p. 88.
- 32) Ivi, pp. 90-91.

DIDATTICA

Nicola Siciliani de Cumis

TESI DI LAUREA E DINTORNI PEDAGOGICI

1. Insalata russa a colazione (e all'Università)

Non saprei dire esattamente né come né quando, ma l'informazione risale probabilmente ad una quindicina d'anni fa (al tempo dei miei corsi di lingua russa, all'Italia-URSS di Piazza Esedra, a Roma; oppure a quando sono stato, sempre per il russo e per qualche ricerca in biblioteca, a San Pietroburgo e a Mosca, all'inizio degli anni Novanta)... In ogni modo, però, qualcuno deve avermi pur detto che in Russia, quella che noi in Italia chiamiamo "insalata russa", viene detta invece "insalata italiana".

Incredibile dictu. Sempre che (cosa non impossibile) non abbia sognato tutto. Non so.

Non ho trovato mai il tempo di approfondire la questione. Però mi capita, di tanto in tanto, di ricordarmene: che so io, vedendo un film come *Salades russes* di Jurij Mamin; o, per esempio, trovandomi ad Artek (Mar Nero, Ucraina), faccia a faccia, per l'appunto, di un'ottima insalata "russa" (o "italiana"?) a colazione; ovvero in presenza di un vecchio ritaglio di giornale, spuntato fuori da chissà dove, e che mi piace trascrivere qui appresso, a riprova della mia non soddisfatta curiosità. E, diciamo pure, di una certa idea di università.

E dunque:

«Caro Allan Bay, il suo pezzo su "L'insalata non russa. Un piatto che merita una tesi di laurea" ("Diario" del 6 dicembre), mi suggerisce una considerazione e una domanda.

La considerazione: potendo, mi laureerei volentieri con una tesi come quella da lei proposta. Disposizioni universitarie permettendolo, le chiederei di farmi da relatore; e, durante la preparazione del lavoro, mi piacerebbe giovarmi di più competenze disciplinari: non solo di quelle gastronomiche (e gastrologiche), ma anche di quelle storiche, economiche, folcloristiche, linguistico-letterarie, socio-psicologiche, antropologiche, igienico-alimentari, pubblicitarie, ecc. Insomma, procederei con la tecnica dell'inchiesta, in base a domande opportunamente documentate.

Coordinerei poi le risposte in un unico ed organico ragionamento per temi e problemi...

Ed ecco la domanda. Non si potrebbe fare un analogo discorso anche altrimenti? Per esempio, sulle castagne e sui loro usi gastronomici interculturali? Incrociando e comparando, come lei suggerisce, i ricettari di varie località e nazionalità in fatto di castagne, che cosa potrebbe venire fuori di nuovo? C'è, che lei sappia, una presenza mondiale delle castagne nella nutrizione e nei piaceri della tavola degli uomini di diverse razze e culture? Esistono, sul piano comparativo, specifiche bibliografie internazionali, particolari siti internet? Più in generale, una ricerca del genere, se la si producesse, non sarebbe un modo concreto per trattare di globalizzazione dal basso? Chissà se *mettere* castagne e castagne sul fuoco in più luoghi della terra contemporaneamente, per un generalizzato, consapevole mangiar bene, non potrebbe aiutare a *togliere* qualcuna delle castagne dal fuoco delle irresponsabili conflittualità mondiali in atto?

Cordialmente, Matteo Samà (Roma)».

2. L'“*elaborato scritto*” per la laurea triennale

Domande, domande, cui non è certo facile rispondere. Che passo volentieri agli eventuali esperti di intercultura; ma che, per il loro esplicito risvolto pedagogico, mi riportano per una via insolita alle mie quotidianità didattico-universitarie; e, nella specie, agli “elaborati scritti” (inesatto dire “tesi”, la legge vuole così), per la laurea di primo livello. Anche se, come pare, con la discussione della “tesina” (si potrà dire, spero), sia giuridicamente corretto definire “dottori” anche gli studenti che laureiamo nella “triennale”.

Adempimenti istituzionali, pertanto, per i quali in particolare, dai responsabili del mio Corso di laurea in Scienze dell'educazione e della formazione (Università di Roma “La Sapienza”), è stato chiesto ai docenti di esplicitare le *Norme per l'assegnazione del tema e per lo svolgimento dell'elaborato scritto, in vista della laurea triennale in Pedagogia generale*. Un paio di cartelle dattiloscritte, al massimo.

Detto fatto. Ciò che segue è, per l'appunto, una sintesi delle regole a cui, nel normale svolgimento del mio lavoro universitario, cerco puntualmente di attenermi.

Presupposti:

Lo studente, che intende laurearsi con un elaborato di Pedagogia generale (Prima Cattedra), deve avere seguito almeno 2 corsi semestrali

di lezioni; ovvero, in alternativa, un corso di Pedagogia generale o di Terminologia pedagogica e di scienze dell'educazione, e 3 corsi o laboratori coordinati, attinenti alla materia dell'elaborato.

Inoltre, è necessario che lo studente tenga aggiornato il proprio *curriculum* universitario e lavorativo, sì da disporre durante il triennio di un *dossier*, da cui si evincano elementi utili alla maturazione del percorso scientifico e didattico seguito all'università. E ciò, anche nella prospettiva, eventualmente, del biennio "specialistico", ovvero in vista di ulteriori esperienze culturali e professionali future.

Scelta dell'argomento:

La scelta converge su temi e problemi di ricerca e didattica che si giustificano contestualmente alla luce:

- 1) degli interessi culturali propri dello studente;
- 2) della tradizione scientifica e didattica della Cattedra;
- 3) degli attuali interessi di studio del docente;
- 4) dei corsi monografici di lezioni seguiti dallo studente nel triennio.

Lo studente dovrà pertanto pervenire autonomamente, anche se con l'assistenza del docente o/e di collaboratori della Cattedra ad una stesura logicamente e linguisticamente controllata del proprio elaborato scritto, secondo le norme in uso nella comunità scientifica (citazioni, note, appendici, bibliografia, apparati, ecc.). E secondo gli standard raggiunti negli ultimi tre anni dagli elaborati scritti per la laurea in Scienze dell'educazione e della formazione, a cura della Prima Cattedra di Pedagogia generale.

Ove ciò non si realizzasse, l'accettazione dell'elaborato e dunque la discussione di esso viene rimandata alla sessione di laurea successiva.

Tempi e modi di assegnazione:

Dell'elaborato, lo studente potrà parlare con il docente in ogni momento del percorso di laurea, a partire – ove lo si ritenesse opportuno – dal primo anno: e ciò soprattutto nel caso di studenti con un *background* universitario "altro" o variamente lavorativo. Anche se la formalizzazione dell'assegnazione dell'argomento dell'elaborato scritto non potrà avvenire prima che lo studente abbia acquisito almeno i 2/3 dei crediti necessari alla laurea.

In ogni caso, si tratterà di definire l'argomento e l'indice generale dell'elaborato non più tardi di quattro mesi prima della prevedibile laurea. Tenendo tra l'altro conto del fatto, che *una cosa* sono gli adempimenti formali con gli uffici (prenotazioni, definizione del titolo, accordi con il

correlatore, *abstract*, ecc.), *un'altra cosa* è la qualità e la continuità dell'impegno del laureando, ben oltre le scadenze ufficiali (precisazione del tema in un eventuale sottotitolo, cura linguistica ulteriore, integrazioni bibliografiche, apparati, illustrazioni, ultime correzioni e integrazioni, ecc.).

Ampiezza e qualità dell'elaborato:

- dalle 40 alle 50 pagine, carattere corpo 12 (Times New Roman o Arial), interlinea 1,5;
- essenziale è la completezza, la coerenza e la cura formale della trattazione, pur nei limiti di pagine dell'elaborato;
- lo studente che volesse variare il limite di pagine suddetto può farlo, purché ne motivi l'intrinseca necessità.

Sono previsti come costitutivi del testo apparati tecnici funzionali alla ricerca (immagini di vario tipo; appendici statistiche e documentarie; bibliografie, emeroografie e sitografie; indici dei nomi e delle tematiche ricorrenti).

“Rosa” delle tematiche proposte, salvo possibili, diversi accordi individualizzati:

- 1) Qualsiasi tema di ricerca, purché soggettivamente motivata dallo studente è riconosciuta valida dal docente, e di cui siano resi evidenti lo “stato dell'arte”, le procedure della trattazione e la relativa “novità” del risultato.
- 2) Temi e problemi di ricerca riconducibili agli argomenti dei corsi tenuti dal docente, ovvero a esperienze personali di indagini scientifiche e didattiche precedenti riconducibili alla disciplina e condivise dal docente.

A titolo d'esempio:

- a) Anton S. Makarenko, il “Poema Pedagogico”, altri testi di e su Makarenko;
- b) Antonio Labriola, i suoi scritti pedagogici, la filosofia, l'università;
- c) Antonio Gramsci, gli intellettuali e l'organizzazione della cultura;
- d) Altri classici della pedagogia;
- e) Il cinema e l'educazione;
- f) Il teatro e l'educazione;

- g) I mass-media e l'educazione;
- h) Il giornale e le ricerche in classe;
- i) L'insegnamento della storia;
- j) Letterature per l'infanzia;
- k) Editoria;
- l) Musica ed educazione;
- m) Muhamed Yunus e l'esperienza del "microcredito";
- n) La recensione di un libro (da concordare con il docente);
- o) Resoconto di esperienze di tirocinio;
- p) Lo handicap, nelle sue forme;
- q) Istituzioni culturali ed educative;
- r) Gli sport nelle loro valenze pedagogiche;
- s) Intercultura;
- t) Istituzioni scolastiche, universitarie, formative;
- u) La famiglia;
- v) Le arti e i mestieri;
- w) Biografia e autobiografia;
- x) Forme di diario;
- y) Didattica delle lingue straniere, la traduzione;
- z) Filosofia e pedagogia, nei loro possibili nessi.

N.B. Nel corso della stesura dell'elaborato, è consigliabile prevedere come costitutivi all'indagine, previo accordo con il docente, apporti di competenti della materia specifica oggetto di studio.

Per concordare tesi di laurea del vecchio ordinamento, c'è da sostenere preliminarmente un colloquio individualizzato con il docente, in tema di interessi di studio, curriculum universitario e lavorativo, prospettive di ricerca e professionali, ecc.

3. Diritto di stampa

Tutto ciò allo scopo, da un lato, di contribuire mediante l'elaborato scritto, in quanto atto tecnico-istituzionale caratterizzante la laurea, alla formazione e al consolidamento di competenze universitarie soggettivamente documentabili ed esplicitabili; da un altro lato, di sintetizzare *per scripta* i risultati individualmente e collegialmente più maturi dell'insieme dei percorsi scientifici e didattici di studenti e professori, nell'esercizio delle loro rispettive funzioni di apprendimento e di insegnamento. E ciò fino al punto di render pubblici gli esiti personali e gli "stili di pensiero", che essi collaborano via via ad ipotizzare e a realizzare nei distinti

Corsi di laurea (di “vecchio” e “nuovo” ordinamento).

D’onde l’opportunità di raggiungere, in ogni caso, livelli di comunicazione condivisibili sotto il profilo di una razionalità universitaria per così dire di “senso comune”; e di conseguire, ben oltre l’università e nel maggiore numero possibile dei casi, una correttezza formale e relative novità di contenuto, di norma pubblicizzabili. Come prove *standard*, per l’appunto non elitarie ma generalmente condivisibili, del lavoro scientifico e didattico individuale e collegiale della vita dei Dipartimenti, dei Corsi di laurea, delle Facoltà..

Di qui l’idea di proporre canali di acquisizione, comunicazione e diffusione, i più idonei alla produzione e allo scambio delle esperienze universitarie estensibili al maggior numero possibile di utenti. E probabilmente congeniali all’idea di una riforma in atto dell’università; e alla progressione delle esperienze che ne caratterizzano strategicamente l’attuazione.

Questa esperienza, per esempio, che si deduce dal proposito editoriale di mettere in piedi una collana di tesi di laurea, da me progettata per i tipi di Aracne Editrice di Roma, e diretta assieme ad altri due colleghi del Corso di laurea in scienze dell’educazione e della formazione (Giuseppe Boncori, Maria Serena Veggetti), con lo scopo di rendere operative anche e soprattutto in vista della “laurea specialistica”, le stesse procedure di costruzione e di formalizzazione della “tesi” di cui dicevo più sopra, tra definizione preliminare del testo e cura redazionale ulteriore, tra giudizi retrospettivi e indicazioni di prospettiva, ecc.

E difatti, stando al risvolto di copertina della collana in questione, il ragionamento di riferimento è il seguente:

«Il *diritto di stampa* era quello che, nell’università di un tempo, veniva a meritare l’elaborato scritto di uno studente, anzitutto la tesi di laurea, di cui fosse stata dichiarata la *dignità di stampa*. Le spese di edizione erano, *budget* permettendo, a carico dell’istituzione accademica coinvolta. Conseguenze immediate: a parte la soddisfazione personale dello studente, del relatore e del correlatore, un vantaggio per il curriculum professionale dell’autore, eventuali opportunità di carriera accademica e possibili ricadute positive d’immagine per tutti gli interessati. Università compresa.

La *dignità di stampa* e, se possibile, il *diritto di stampa* erano quindi determinati dalla cura formale della trattazione, dalla relativa novità del tema di studio, dall’originalità del punto di vista e magari dai risultati “scientifici” della tesi: e cioè dal “vuoto” che, in via di ipotesi, si veniva a riempire in un determinato “stato dell’arte”, e dunque dal valore metodologico, anche in termini applicativi, della materia di studio e dei suoi

risultati tra didattica e ricerca. Caratteristica del *diritto di stampa*, in tale logica, la discrezionalità e l'eccezionalità. La prospettiva di contribuire, così facendo, alla formazione di *élites* intellettuali.

Sulla scia di questa tradizione, e sul presupposto che anche l'università di oggi, per quanto variamente riformata ed aperta ad un'utenza di massa, sia pur sempre un luogo di ricerca, nasce questa collana *Diritto di stampa*. Sul presupposto, cioè, che la pubblicità dei risultati migliori della didattica universitaria sia essa stessa parte organica e momento procedurale dello studio: e che pertanto, ferme restando la responsabilità della scelta e la garanzia della qualità del prodotto editoriale, il *diritto di stampa* debba essere esteso piuttosto che ridotto. Esteso, nel segno di un elevamento del potenziale euristico e della capacità critica del maggior numero possibile di studenti.

Un *diritto di stampa*, che però comporta precisi *doveri per la stampa*: il dovere di una selezione "mirata" del materiale didattico e scientifico a disposizione; il dovere di una cura redazionale e di un aggiornamento bibliografico ulteriori; il dovere della collegialità ed insieme dell'individuazione dei limiti e delle possibilità dell'indagine: limiti e possibilità di contenuto, di ipotesi, di strumenti, di obiettivi scientifici e didattici, di interdisciplinarietà. Un *diritto di stampa*, che cioè collabori francamente, in qualche modo, ad una riflessione sulle peculiarità istituzionali odierne del lavoro universitario e dei suoi esiti».

4. Il primo titolo della Collana

Non resta allora che mettersi alla prova, con i primi titoli della collana *Diritto di stampa* e con ciò che essi stimolano ad approfondire di ulteriore, nel senso della loro materia editoriale specifica. E quindi, per incominciare, prendere le mosse dal volume di Alessandro Sanzo, *L'officina comunista. Enrico Berlinguer e la formazione dell'uomo (1945-1956)*. Presentazioni di Nicola Siciliani de Cumis e Chiara Valentini. Postfazione di Mario Alighiero Manacorda, Roma. Aracne, 2003.

Una tesi di laurea (di vecchio ordinamento) ed un libro (recensito a suo tempo su "Slavia"), in cui per il giovane Berlinguer si discorre di elementi formativi di vario tipo. E dunque, tra l'altro, di stimoli culturali provenienti dall'URSS e dagli altri paesi dell'Europa dell'Est (Polonia, Ungheria, Cecoslovacchia, Romania, Albania, ecc.); oppure, a più livelli, dalla cultura russa e sovietica del tempo, con riferimento (diretto-indiretto), da un lato, a Lenin, Bucharin, Trockij, Stalin, Dimitrov, Chruščëv, ecc., da un altro lato, a Dostoevskij, Tolstoj, Čechov, Gor'kij, Makarenko,

ecc.

Ecco perché vale forse la pena di restituire in sintesi la sequenza dei termini dell'operazione culturale tentata dalla Prima Cattedra di Pedagogia generale della "Sapienza", mediante il succedersi, a breve scadere di tempo, della presentazione universitaria della tesi di laurea e di quella editoriale del libro:

Relazione per la laurea, 20 luglio 2001

La tesi di Alessandro Sanzo ha avuto una preparazione lunga e complessa, faticosa: ma ciò che ora ne risulta è uno strumento di lavoro utile ad almeno tre livelli di pertinenza:

- 1) In primo luogo consiste in una ricostruzione storica accurata, con l'esplicitazione di una data *a quo* (1945) e di una data *ad quem* (1956); e sulla base di tutta la documentazione bibliografica esistente, nonché di una larga messe di carte d'archivio, talvolta inesplorate.
- 2) In secondo luogo, si tratta di una sorta di manualetto di pedagogia politica (se così si può dire), sulla base di un'indagine monografica, ma con una valenza immediatamente educativa ed autoeducativa. Mi sembrano evidenti infatti i rapporti formativi in prima persona, che Sanzo stabilisce con l'oggetto altrettanto formativo della sua ricerca. Rapporti non subalterni ai luoghi comuni su Berlinguer: mentalmente non passivi, tesi invece a costruire, nonostante le difficoltà, un'autonomia di giudizio.
- 3) In terzo luogo, la tesi vuol essere anche, in presenza del "messaggio" berlingueriano, una specie di sermoncino sui "valori", sull'"etica", sul "buono" e sul "cattivo" della politica; e, dunque, una specie di abbozzo di questionario sul "che fare", in prospettiva, oggi.

La materia all'esame risulta pertanto distribuita in cinque capitoli: il primo, sulla *formazione dell'uomo Berlinguer* (famiglia, scuola, libri, libri di filosofia, la filosofia come politica, la biografia come educazione).

Segue un secondo capitolo sulla *specificità dell'educazione comunista* di Berlinguer e secondo Berlinguer (il Partito pedagogo, la formazione dei giovani, l'insegnamento, la funzione pedagogica della stampa comunista).

Il terzo capitolo è dedicato all'*educazione ideologizzata* (il sole dell'avvenire e il mito dell'URSS e di Stalin, militanti e soldati, ecc.).

L'educazione democratica e la democrazia difficile, "nel fuoco della lotta" ed "al tempo della guerra fredda", è il tema del quarto capitolo.

Il quinto, dal titolo “L’oppio della gioventù” riprende e rilancia temi e problemi pedagogici berlingueriani, ricorrenti e significativi (tra cui: i fumetti e i mass media).

Perspicua, l’introduzione generale, che alla luce di un’opportuna tematizzazione dell’intero lavoro, ne restituisce l’insieme.

Preziose le tre appendici: 1. Per una bibliografia degli scritti editi di Enrico Berlinguer (1945-1957); 2. I giovani comunisti durante il ventennio fascista; 3. L’attività formativa in carcere e al confino.

Essenziali, la Bibliografia, gli indici dei nomi e dei luoghi, l’indice delle tematiche ricorrenti e - all’inizio - un elenco delle principali sigle e abbreviazioni.

Utile, pertanto, sarebbe adesso, che Sanzo riassumesse rapidamente i principali problemi di ricerca affrontati nel corso del suo lavoro, le difficoltà eventualmente incontrate; e dicesse ciò che, a suo avviso, ancora rimane da fare per situare il Berlinguer pedagogico nel suo tempo, per delinearne la peculiare fisionomia e per caratterizzarne formativamente i limiti e le possibilità all’interno della dimensione etico-educativa, storica e politica, che gli fu propria.

Presentazione editoriale del libro, luglio 2003

Il pigliar partito per un indirizzo politico o sociale è cosa intrinseca all’insegnamento stesso, ed entra nel vivo dell’orientazione scientifica. [...]. Le dottrine sociali, in quanto sono dottrine, non formano se non un caso particolare della libertà scientifica.

Antonio Labriola

Vorrebbe assumere un preciso significato scientifico-didattico e di politica culturale la circostanza universitaria, che il primo dei titoli della nuova collana editoriale di Aracne corrisponda proprio ad una tesi di laurea come questa di Alessandro Sanzo, *L’officina comunista*, su Enrico Berlinguer e le problematiche educative a lui riferibili, nel periodo dal 1945 al 1956. Problematiche pedagogiche per esplicito riconducibili, a monte, ai motivi prossimi e meno prossimi della loro genesi: allo stesso marxismo, nel solco dell’insegnamento romano di Filosofia morale e pedagogia, che fu già di Antonio Labriola; e, a valle, agli esiti formativi della concezione materialistica della storia, nell’esperienza berlingueriana successiva al ’56, fino al 1983, ed oltre. Praticamente fino a noi.

A parte i motivi di tipo immediatamente congiunturale, che possono avere favorito la presente scelta editoriale (la coincidenza, nel 2003,

dei venti anni dalla morte di Berlinguer; la lungimiranza del suo punto di vista sulla “questione morale” e, diresti, sul “conflitto di interessi”; le proiezioni educative attuali di un’azione politica, tuttavia legata al suo tempo), il lavoro di Sanzo si segnala in particolare per alcune peculiarità metodologiche e di merito che vanno sottolineate. Così, anzitutto, si distingue per la relativa novità dell’apporto storiografico su un Berlinguer pressoché inesplorato (lo aveva già rilevato Chiara Valentini, correlatrice della tesi, in occasione della laurea di Sanzo). Un “Berlinguer” della storia, cui l’argomento deontologico e pedagogico sembra assegnare un diverso significato oggi più di ieri, nell’era delle “privatizzazioni” e della “globalizzazione”. E che si fa studiare a maggior ragione adesso, per le piste d’indagine che suggerisce, nel quadro delle attuali attività scientifiche e didattiche della Cattedra pedagogica dell’Università “La Sapienza” di Roma.

Si vuol dire cioè che, rileggendo la tesi di Sanzo, è possibile attingervi alcuni degli elementi caratterizzanti di una impegnativa idea di studio universitario *in itinere*, come *work in progress* tra didattica e ricerca, all’incrocio tra ciò che si viene trasmettendo e producendo all’interno dell’università, e ciò che di “pratico” la realtà sociale odierna propone all’università riformata di assumere autonomamente dall’esterno. *L’officina comunista* è, in tale ottica, un pretesto per illustrare una condotta d’indagine, che trova nel laboratorio, nel cantiere di ricerca e nella bottega pedagogica, il suo criterio quotidiano di scelta. E, nel caso specifico (per l’appunto parafrasando Labriola), la riprova che tra i *fattori della formazione* di un autore e la *cosa formata che ne deriva*, si possono individuare dei nessi *morfologicamente costitutivi*. Nessi che Sanzo prova a cogliere monograficamente, addentrandosi nelle dimensioni educative del *risultato Berlinguer*, nelle *ulteriorità formative* che ad esso attengono e nelle *avances pedagogiche* che variamente ne conseguono.

E’ lo stesso Sanzo, del resto, a voler spiegare *geneticamente* (come dice) le ragioni della propria scelta: sia quando ricorda la storia universitaria della sua ricerca; sia quando, a più livelli, introduce ulteriori argomenti utili ad ampliare e ad approfondire l’ambito dell’indagine “da Labriola a Berlinguer, da Berlinguer a Labriola”. Cominciando col ribadire l’importanza formativa per il giovanissimo Enrico del *Manifesto del partito comunista* di Karl Marx e Friedrich Engels, «accompagnato dal saggio di Antonio Labriola»; e con l’individuare la funzione pedagogica degli scritti di Labriola, in altri momenti della vita di Berlinguer: ora come “pubblicazioni proibite”, nel carcere di Fossano; ora come letture mai obliate in diversi altri momenti del decennio 1945-1956, ed in quelli successivi. Quindi come *topos* ideologico caratterizzante.

Vengono allora in mente i temi e i problemi ricorrenti nell'opera di Labriola, che - fatte salve per l'uno e per l'altro le differenze di mestiere e, quanto a Labriola, lo spessore peculiare della dimensione ermeneutica - si ritrovano poi nel Berlinguer più maturo, benché mediati politicamente da altri riferimenti d'obbligo (anzitutto Marx e Engels, Lenin, Gramsci, Togliatti). Riferimenti tuttavia mai tali da comportare in Berlinguer, come invece era accaduto a Labriola, la conseguenza di un approfondimento critico dei testi e l'impegno di una riflessione personale *ex novo*. L'impianto teorico delle sue citazioni ed elaborazioni sembra rimanere invece quello, pur significativo, veicolato dalle tradizioni di partito e consacrato da Togliatti (che da parte sua, sul Labriola, non era tuttavia riuscito a fornire quella lettura critica d'insieme, che pur si era prescritta).

E' piuttosto l'integrità morale dell'uomo Berlinguer e la sua personale probità, nell'ambiente dei teorici e dei pratici delle Tangentopoli del tempo, a suggerirne l'esemplarità e a coglierne quindi il portato anche educativo. Di qui, allora, l'esigenza della storicizzazione; e, dunque, la sottolineatura, in lui, di *quel* nesso stringente e determinante di moralità e politica, di morale e religione, di politica e pedagogia; *quel* rigorismo etico ("austerità", "questione morale", ecc.), di ascendenza quasi kantiana e neokantiana. Che spiega determinate opzioni di contenuto: il valore delle idee, le idee sui valori, l'eticità dello stato, il rapporto governanti-governati, le vertenze per il lavoro, la lotta alla corruzione, la moralizzazione del pubblico, i conti con le forze cattoliche, la questione femminile, quella meridionale, i rapporti internazionali, alcune battaglie di civiltà (per es. per il divorzio), l'educazione delle masse, la formazione del cittadino, ecc. Tutte problematiche, che fanno variamente ripensare a Labriola.

Anche se, com'è ovvio, lo scivolamento delle suddette tematiche etico-politico-pedagogiche, da Labriola a Berlinguer, avviene nel quadro delle diverse condizioni di contesto; e tenuto conto delle qualità individuali specifiche, che nelle due personalità non possono non farsi valere come essenziali. Rammentando però che Berlinguer - come egli stesso diceva di sé -, se non avesse fatto il politico di professione, avrebbe voluto fare "il filosofo" (un "filosofo della morale", probabilmente). Mentre Labriola, senza dubbio filosofo di spicco, non lo si intende punto, fuori delle proprie dimensioni pedagogico-politico-etiche: e, dunque, nell'esercizio critico del commentatore e dell'educatore del "principe"; nella parte di "ninfa Egeria" di illustri esponenti di partito e di amministratori della cosa pubblica; e addirittura, ad un certo punto, come aspirante deputato parlamentare.

Ecco perché acquista un certo significato ciò che, anche in prospet-

tiva, si deduce dall'istruttoria "pedagogica" fin qui egregiamente condotta dall'autore di questa prova accademica: quando con garbo evocativo mette in relazione il proprio incontro con Labriola, l'impulso a studiare Berlinguer ed i motivi autobiografico-formativi del "novello studente universitario cresciuto a latte e politica, convinto che debba esistere un legame inscindibile tra l'etica e la politica e che la dimensione educativa sia implicita in ogni rapporto sociale". Da dove discende la filigrana dei ragionamenti di Berlinguer, su cui sembrano ipotizzabili ulteriori consonanze con Labriola. Da approfondire: così a proposito delle idee sulla cultura e sull'educazione morale della classe operaia; sul nesso "tempi lunghi"/"tempi brevi" della politica; su strategia e tattica, nell'intreccio di "utopia", "rivoluzione", "riforme"; sull'incidenza filosofica dei "valori etici", degli "a priori", degli "oggettivismi" e dei "soggettivismi" della storia, della "forza delle cose", della "necessità" e "libertà" della "trasformazione storica e politica". E per l'appunto dell'*austerità*, come nucleo concettuale fondamentale dell'azione pratica e delle curvature pedagogiche berlingueriane.

Tutti aspetti che indurrebbero ulteriormente alla ricerca di un possibile Labriola di Berlinguer, come sua fonte culturale (ma quanto generica? quanto specifica?), tanto per il periodo che qui interessa quanto per quello successivo. Cominciando magari da una ricognizione sistematica sulle testate periodiche di sicuro impatto formativo per lui: quali "Gioventù Nuova", "Pattuglia", "Incontri Oggi", "Avanguardia", "Il Costruttore", "Società", "Critica economica", "Cronache meridionali", "Rassegna sovietica", "Il Calendario del popolo", "Critica marxista", "Vie Nuove", "l'Unità", "Quaderno dell'attivista", "Rinascita", ecc. Proseguendo quindi con il ricordare il rinnovamento degli studi su Labriola che, proprio negli anni dal 1945 al 1956 e seguenti, cominciava ad esserci in Italia... Ma se e quanto recepito nella chiave politica, rimane da accertare.

Tutto un insieme di temi e problemi di ricerca pertanto, di sicuro impegno, che andrà ulteriormente indagato anche sotto il profilo educativo: sia per l'oggettiva incidenza formativa di Labriola, nella cultura dei quadri del Partito Comunista Italiano del tempo; sia per il ruolo di dirigente svolto da Berlinguer nelle scuole di partito, nell'Istituto Gramsci, nell'organizzazione culturale, ecc. E, dovrebbe essere alla luce di siffatte esperienze pedagogiche di punta, nella contestuale "battaglia delle idee" (come si diceva allora), che si tratterà di decidere dell'effettivo significato storico e politico del Berlinguer "marx-engelsiano", "labrioliano" o "gramsciano", "leninista" o, piuttosto, "togliattiano". E' a questo livello che dovrebbe imporsi la domanda, circa le anticipazioni e i ritardi, le

effrazioni volontaristiche e le accondiscendenze fatalistiche, gli obiettivi raggiunti e le occasioni mancate.

Ciononostante, anche al di là di quel consueto, rituale (ma quanto penetrante?), richiamarsi indifferenziato ai «nostri Labriola, Gramsci, Togliatti», ovvero a «quella visione marxista, che fu di Labriola e che, attraverso Lenin, passò a Gramsci», è la pratica berlingueriana ricorrente della citazione del *Manifesto del partito comunista* ad evocare, oltre che Marx ed Engels, Labriola:

«Ma se proprio si vogliono delle definizioni generali nessuna mi pare resti più giusta ed attuale di quella che diedero Marx ed Engels nel *Manifesto del partito comunista* quando affermavano che i comunisti sono quella *parte* del movimento operaio e democratico che cerca di rappresentare gli interessi ed i fini generali e complessivi, o quando, nell'indirizzo di fondazione della Prima Internazionale, Marx diceva che i comunisti devono cercare di essere il “*sapere*” del proletariato. Naturalmente, ciò non significa ritenersi “depositari della verità”».

E su Labriola: «In quanto a noi [...] Noi ci auguriamo infatti che non diventi mai nostro quel mal vezzo di cui parlava Antonio Labriola e che si è insinuato e si espande [...]: il mal vezzo per cui il ‘culto e l'impero delle parole riescono a corrodervi e spegnervi il senso vivo e reale delle cose’».

Il senso vivo e reale delle cose... Un inquieto archetipo di Labriola, questo, che sembra transitare tranquillamente in Berlinguer. E che, nel corso del suo lavoro, Alessandro Sanzo fa bene a circoscrivere *formativamente*. Sul presupposto, che non vi sia al mondo un'idea soltanto di pedagogia; che l'*extra-scuola*, nelle sue forme possibili, sia anch'essa una *scuola*, un'*università*: e che il binomio dell'insegnare e dell'apprendere, mettendosi in gioco criticamente, come complesso di variabili individuali e sociali “in situazione” e “in prospettiva”, da un lato sia *anche* relazionabile alla politica, da un altro lato sia *esso stesso* un'attività politica. Una scepse, un'antipedagogia.

Per la Festa nazionale dell'“Unità”, 11 settembre 2003

Caro Alessandro,

mi spiace, ma un contrattempo non mi consente di essere domani a Bologna, alla Festa dell'“Unità”, per la presentazione del suo libro. La prego quindi di scusarmi, con gli altri amici che vi interverranno.

Tengo però a farle i miei auguri; e a dirle che, se ci fossi stato, a Bologna, avrei voluto sottolineare questi punti:

1. *L'officina comunista. Enrico Berlinguer e l'educazione dell'uomo 1945-1956* è innanzitutto una *tesi di laurea*, anche se è ora un

bel libro: il primo titolo di una collana intitolata *Diritto di stampa*, nei tipi dell'editrice Aracne. Rientra infatti in un disegno pedagogico e di politica culturale universitaria, che ha una sua storia e una sua "filosofia". Ha a che fare *in medias res* con una quotidianità universitaria, sostanziata di attività didattiche e di ricerca (lei ne fa parte, quindi sa bene di che parlo). Ed ha il programma di replicare presto, con altri titoli, l'esperienza editoriale qui condotta a buon fine. Il maggior numero possibile di volte: se siamo persuasi del fatto, che pubblicare un risultato oggettivamente apprezzabile dei propri studi universitari, nell'università di massa, non può essere un privilegio di qualcuno, ma un diritto di tutti quelli che si mettono nelle condizioni di goderne. In questo senso, sono lieto che tocchi proprio al suo "Berlinguer" di fare da battistrada agli altri titoli in preparazione... Una circostanza, questa, che come risulta dal libro non sarebbe certamente spiaciuta ad Enrico Berlinguer: sia per il motivo "pedagogico" al centro del suo lavoro, sia per le ragioni *politiche* che lei ha saputo cogliere con garbo documentativo e intelligenza critica.

2. Non è un caso, del resto, che proprio di ciò si stia parlando in questi giorni a Bologna, alla Festa nazionale dell'"Unità", nella settimana dedicata a "L'Unità della Scienza". Nel cui ambito è previsto tra l'altro, per sabato 13, un dibattito sul tema "Quale futuro per l'Università"... Orbene, in uno dei momenti più bassi della storia dell'università italiana, cioè nel momento in cui il rapporto didattica-ricerca sembra pericolosamente arenarsi nelle vischiosità di una riforma universitaria abbandonata a spinte privatistiche d'ogni tipo, l'aver dato voce criticamente all'Enrico Berlinguer "educativo" acquista a mio parere un significato politico-culturale preciso. Che consiste in questo: nel sottolineare anzitutto che la ricerca scientifica è politica; e che lo è soprattutto la *ricerca di base*, che non può essere considerata un lusso ma l'indispensabile per vivere. E ciò per più ragioni: perché è oggi sempre più difficile distinguere ricerca di base e ricerca applicata; perché, anzi, la prima è il "volano" della seconda; e perché produrre ricerca di prima mano all'università, nelle normali attività didattiche, vuol dire intervenire massicciamente nell'indotto: e dunque favorire indirettamente ma solidamente il processo di acquisizione di competenze professionali qualificanti, mediante l'elevamento della cultura generale e la serietà di un impegno in un'attività disinteressata, libera, creativa. Il suo lavoro a me pare in questo senso esemplare, sia per i suoi contenuti, sia per le modalità di ricerca di cui è prova.

3. Infine, sottolineerei questo. Pur lasciando ovviamente agli specialisti dell'opera di Berlinguer il compito di una valutazione di merito di *L'officina comunista* e sollecitando loro critiche e suggerimenti, vorrei proporre la seguente ipotesi: che il suo libro sia, oltretutto, un libro sul

concetto di *responsabilità*. Che è un concetto-ponte, direi, tra politica, ricerca scientifica ed educazione. E a maggior ragione in quanto sollecita il corollario etico della *trasparenza*, della *pubblicità*, della *comunicazione rigorosa* dei risultati d'indagine fin qui ottenuti. Direi di più: che tra la *comunicazione politica* (secondo Enrico Berlinguer) e la *comunicazione didattica e scientifica* (nell'esperienza universitaria di Alessandro Sanzo) si è stabilita una sorta di continuità, che potrà certo giovare così alla prosecuzione delle sue ricerche, come al futuro della collana *Diritto di stampa*.

Spero di trovarla d'accordo, assieme agli amici che presenteranno il volume. E che vorrei mi salutasse e ringraziasse tutti: e in particolare Mario Alighiero Manacorda, se potrà venire a Bologna; Chiara Valentini; l'Editore; Ettore De Conciliis, gli altri...

In bocca al lupo, vive cordialità

dal suo Nicola Siciliani de Cumis

5. John Dewey, dall'autobiografia alla biografia

Il secondo volume della collana *Diritto di stampa* di Aracne corrisponde, con alcuni aggiustamenti (conseguenti anche ad un Dottorato di ricerca in "Modelli di formazione. Analisi teorica e formazione" nell'Università della Calabria, coordinatore Giuseppe Spadafora), alla tesi di laurea di Giordana Szpunar, dal titolo *Teoria e pratica della biografia e dell'autobiografia nell'opera di John Dewey. Ipotesi di lavoro e prime procedure d'indagine* (relatore, Nicola Siciliani de Cumis; correlatore, Giuseppe Spadafora; in Commissione, Aldo Visalberghi).

Una tesi, quindi, diventata libro con il titolo *Ricostruire la filosofia. Il rapporto individuo ambiente nel pensiero di John Dewey*. Presentazioni di Pietro Lucisano e Furio Pesci. Postfazione di Aldo Visalberghi. E che, dal punto di vista di questa rubrica su "Slavia", rinvia da un lato agli studi della stessa Szpunar su Dewey in URSS, usciti in questa rivista ed altrove; da un altro lato, alle mie ricerche su Dewey e Makarenko, apparsi in rivista ("Slavia", "Studi sulla formazione") e in volume (cfr., per es., N. Siciliani de Cumis, *Italia-Urss/Russia-Italia. Tra culturologia ed educazione 1984-2001*. Con la collaborazione di V. Cannas, E. Medolla, V. Orsomarso, D. Scalzo, T. Tomassetti, Roma, Quaderni di "Slavia"/1, 2001, pp. 259-267). Ma non sono da trascurare, in questo stesso ordine di idee, i corsi universitari, le esercitazioni, i "laboratori autogestiti", su Dewey e Makarenko, che possono essere variamente ricondotti alla tradizionale incidenza deweyana e makarenkiana-

na nell'attività della Cattedra pedagogica della "Sapienza" romana.

Di qui il senso della "referenza accademica", dettata a margine del lavoro di Szpunar in occasione della laurea in Filosofia (5 luglio 1999); e quindi riproposta, con qualche modifica, a margine del citato volume nella collana *Diritto di stampa*. Nei seguenti termini:

Come Giordana Szpunar spiega in premessa, la sua tesi di laurea ha l'ambizione di impostare un'indagine sui temi della "biografia" e dell'"autobiografia" di John Dewey a partire, da un lato, dalle biografie esistenti sull'autore e, da un altro lato, dal più complesso e complessivo problema del rapporto individuo-ambiente nell'opera deweyana, così come si configura nei testi di Dewey in senso stretto ed in senso lato autobiografico. Personalmente, ritengo che Szpunar sia riuscita positivamente nel duplice intento: per le sue doti di brava studentessa, certamente, ma anche perché, nel corso dello studio, ha potuto servirsi con profitto dei suggerimenti di Aldo Visalberghi. Così come viene anche a giovare, adesso, della correlazione e dei consigli di Giuseppe Spadafora, dell'Università della Calabria, noto studioso di Dewey, tra l'altro in rapporti di collaborazione con i maggiori centri di ricerca deweyani statunitensi.

In altri termini, sul presupposto delle caratteristiche idee di Dewey su "matrice biologica" e "matrice culturale" dell'esperienza, Szpunar ha inteso coniugare organicamente alcuni dei maggiori testi filosofici e pedagogici deweyani con la dimensione storiografica dei biografi di Dewey e con quella autobiografica di quest'ultimo. E ciò allo scopo, da una parte, di introdurre alla complessiva trattazione di uno dei nodi concettuali deweyani più caratteristici ed ardui, quello relativo al rapporto individuo-ambiente; e, da un'altra parte, con l'intento di prefigurare deweyanamente un'ulteriore serie di indagini in via relativamente nuove sulle dimensioni del "biografico", dell'"autobiografico" e del "formativo", in quanto si connettono con i concetti di "transazione", di "educazione", di "esistenziale", di "individuale" e "sociale", di "indagini scientifiche" e "senso comune", ecc. Tutti aspetti fin qui opportunamente descritti o almeno accennati dalla laureanda.

Nell'*Introduzione*, pertanto, Szpunar viene a rendere conto della genesi, dei contenuti, degli obiettivi, della struttura, dei risultati e degli sviluppi della ricerca. Nei sei capitoli di cui consta, dei seguenti temi e problemi d'indagine: I. *John Dewey tra autobiografia e biografie* (in testi per esplicito o indirettamente autobiografici, nei componimenti poetici, nelle opere filosofiche e pedagogiche, nella singolarità o pluralità delle approssimazioni biografiche all'autore). II. *Il darwinismo di John Dewey* (sulla natura e sui limiti dell'influenza del darwinismo). III. *Il rapporto*

individuo ambiente in Come pensiamo (in tema di definizione, condizioni di possibilità, funzioni e le fasi del pensiero riflessivo). IV. *Il rapporto individuo-ambiente in* Intelligenza creativa (sui concetti di esperienza e di conoscenza). V. *Il rapporto individuo-ambiente in* Logica, teoria dell'indagine (sull'indagine, i suoi principi-guida, le sue matrici, il linguaggio, il senso comune). VI. *Il rapporto individuo-ambiente in* Conoscenza e transazione (per l'appunto sul concetto di transazione).

Di particolare utilità risultano essere quindi: 1. le *Appendici*, con documenti significativi sui temi deweyani dell'"influenza del darwinismo sulla filosofia", del passaggio dall'"assolutismo allo sperimentalismo", del "biografico" e dell'"autobiografico", tra questioni di merito e prospettive metodologiche; 2. la *Bibliografia* (con sezioni *di* e *su* Dewey, sulla biografia e sull'autobiografia, e con titoli variamente significativi ai fini dell'indagine); l'*Indice analitico*.

Ciò detto, nell'invitare il professore Spadafora a prendere subito la parola, chiederei a Szpunar di unificare le sue risposte al relatore e al correlatore, trovando però il modo di illustrare l'aspetto a suo parere più caratteristico della sua ricerca: per dirci quali siano a suo parere, almeno in via di ipotesi, i risultati meno scontati e risaputi di essa...

Postilla 2004

E' soprattutto il tema dell'*autobiografia* di Dewey quello che a mio parere, nel lavoro di Szpunar, risulta essere di maggiore interesse e quindi suscettibile di sviluppi d'indagine. Intanto, perché è la prima volta, che io sappia, che l'argomento in questione viene preso in considerazione ed esaminato sistematicamente da qualcuno, sia in se stesso sia nelle sue connessioni metodologiche e di merito, tra teoria e pratica dell'indagine, storiografia e educazione. Il che vuol dire che, al di là del già realizzato fin qui, rimane molto altro da fare in varie direzioni: sul piano, per esempio, delle idee di Dewey in tema di formazione e storicizzazione della "soggettività", dell'"individualità", della "personalità"; sul piano dei testi e dei contesti relativi alle distinte situazioni "autobiografiche" (in senso stretto e in senso lato); sul terreno ancora dei nessi individuo-società, valori personali-collettivi, stili di pensiero; e dunque nell'ambito della critica e dell'autocritica delle idee e delle ideologie (proprie ed altrui).

D'altra parte, è la stessa Szpunar, altrove (tesi di Dottorato di ricerca, traduzioni di testi autobiografici deweyani, interventi monografici di diverso tipo), a porre significativamente il problema, assai complesso, dell'*autobiografia* deweyana (esplicita o implicita che essa sia). Quando osserva Dewey anche da altri punti di vista: da quello, anzitutto, del concetto di *transazione*, in relazione all'*io* (individuo-ambiente); oppure

nell'atto del suo *storicizzarsi*, da una fase all'altra della vita (così per esempio tra il "prima" e il "dopo" del suo viaggio in URSS, nel 1925); ovvero nel confronto, per analogia e per differenza, con altre e distinte "soggettività" (A. S. Makarenko, M. Yunus, ecc.).

E' da qui infatti, cioè dal prisma delle dimensioni autobiografiche deweyane, anche di quelle più recondite, che si potranno probabilmente reinterpretare, o per lo meno chiarire, altre questioni: così, per esempio, il problema della stessa molteplicità dei profili del nesso individuo-ambiente (nei numerosi e diversi significati del binomio); il problema delle fonti della formazione di Dewey, tra neokantismo, darwinismo, hegelismo, dimensioni estetiche, poetiche, religiose, ecc.; il problema dei suoi mutamenti di prospettiva, tra salti e continuità, natura e cultura, filosofia e pedagogia, scuola e società, democrazia e educazione, interazione e transazione, ecc. E dunque, per differenza e per analogia, i temi della terminologia, del rapporto didattica-ricerca, della pedagogia diretta e/o pedagogia indiretta, della libertà e della disciplina, della dottrina e dell'indotto, dell'apprendere e dell'insegnare, al limite di un'"antipedagogia" e delle sue forme possibili.

6. Il "gioco" del Fascismo

Altra tesi di laurea di vecchio ordinamento, prossima a diventare un volume di Aracne nella collana su citata, è questa di Maria Pia Musso, *Il "gioco" e il Fascismo. Il ruolo dell'ideologia nelle esperienze del ludico durante il Ventennio*: me relatore; Furio Pesci correlatore. Giacomo Cives e Aldo Visalberghi, rispettivamente prefatore e postfatore.

La nuova presentazione, per mia cura ed ora riproposta nell'ambito del presente scritto in aggiunta alla prima referenza accademica, non solo aggiorna in qualche modo la problematica che è al centro della ricerca di Musso, restituendo per altro l'atmosfera della seduta di laurea in Filosofia; ma tiene anche conto del tempo trascorso e dell'attuale contesto di riferimento. E ciò a maggior ragione in quanto non sono stati poche né irrilevanti le occasioni per riflettere sul "gioco" negli stessi anni Venti e Trenta, oggetto di studio.

Ricordo quindi, ancora degli ultimi anni, una serie di miei interventi (articoli, corsi universitari, una trasmissione televisiva, ecc.) sul ludico e sul ludiforme; e, più di recente, alcuni approfondimenti tra didattica e ricerca su Makarenko (cfr. N. Siciliani de Cumis, *I bambini di Makarenko. Il Poema pedagogico come "romanzo d'infanzia"*, Pisa, ETS, 2002, pp. 28 sgg. e *passim*). E l'attenzione, costante, da me rivolta ai

lavori di numerosi studenti del vecchio e del nuovo ordinamento universitario, su tematiche concernenti variamente il gioco (Labriola, Gramsci, Yunus, Calvino, Rodari, i mass media, fiabe e favole, Dewey, Vygotskij, Visalberghi, l'infanzia, la scuola primaria, ecc. ecc.).

Ecco pertanto tre testi a margine del lavoro di Musso:

In seduta di laurea

La novità della ricerca di Maria Pia Musso su *Il "gioco" e il Fascismo. Il ruolo dell'ideologia nelle esperienze del ludico durante il Ventennio*, consiste a mio parere anzitutto in questo: nell'essere riuscita, la laureanda, a far coesistere e ad interagire proficuamente, nell'ambito monografico prescelto, più livelli di indagini (storico-educative, critico-ideologiche, etico-estetiche, linguistico-testuali, massmediologiche, ecc.). Il tutto, però, senza perdere di vista la specificità della dimensione ludica, in relazione al periodo storico considerato, il Ventennio fascista.

Dopo una introduzione che rende sinteticamente conto del lavoro, Musso incomincia infatti con il ricostruire il contesto in cui viene a situarsi l'oggetto dello studio, fin dalle origini, agli albori del periodo storico considerato. Un contesto di uomini, fatti, idee; e, nella specie, di autori di prima grandezza ovvero di figure di secondo piano, ma non per questo meno significative. Di rilievo pertanto, i medaglioni critici su Giovanni Gentile, Giuseppe Lombardo Radice, Nazzareno Padellaro; e, specialmente riuscito, quello su Angelo Fortunato Formaggini e sulla sua *Enciclopedia delle Enciclopedie*: della quale Musso documenta opportunamente, da un lato, le attinenze esplicite ed implicite al gioco; e, da un altro lato, per analogia e per differenza, le possibili relazioni con l'*Enciclopedia Italiana*. Seguono quindi alcune pregevoli analisi in tema di editoria per ragazzi e testi scolastici ("la *bibliotechina-tipo*"), di biografie mussoliniane in funzione educativa, di libri di testo ed altre letture pedagogiche, di giochi di parole ed enigmistica. E tutto un capitolo sui giocattoli per bambini e bambine. Un altro, infine, sulle "immagini" in quanto "oggetto di propaganda".

Di particolare rilievo sono però anche le tre appendici: la prima, sull'*Enciclopedia dei ragazzi* della Mondadori; la seconda, su filmati e immagini della vita quotidiana dell'infanzia durante il fascismo; la terza, in chiave autobiografica, che tiene conto dei ricordi del "Balilla" Franco Piccinelli. Una bibliografia ragionata e due indici delle idee ricorrenti e dei nomi aiutano da una parte a collocare la ricerca in un ambito più largo, dall'altra parte a circoscrivere puntualmente occorrenze terminologiche e tassonomie concettuali; e dunque a collocare la materia indagata nell'ambito di nuovi approfondimenti e ancor più stimolanti ipotesi di

lavoro.

L'indagine tuttavia, al punto dov'è arrivata nella sua relativa compiutezza e apertura propositiva, risulta già di per sé stimolante e ricca di spunti di riflessione. A partire, proprio, dallo stesso punto di vista della laureanda che, ora, vedrei volentieri illustrato alla Commissione mediante qualche significativa argomentazione...

Voglio dire, cioè, della contraddittorietà del *gioco*, quando lo si voglia definire come *fascista*: giacché, per un verso, il gioco, tende sì a farsi anch'esso veicolo di ideologia, di propaganda politica, di finalità pedagogiche preconfezionate, totalitarie in senso mussoliniano; per un altro verso, però, data la sua propria natura (libera, esplorativa, creativa), il gioco sembra costruire da sé i propri anticorpi critici ed autocritici... Ecco perché, forse, vale la pena di sottolinearne la complessità e discuterne le ambivalenze... Musso che ne dice?

Intermezzo

Con Maria Pia Musso, se ne è già parlato in seduta di laurea: ma dire "gioco" ed appioppargli l'aggettivo "fascista", non può far stare tranquilli. Perché se è vero che il "gioco" è il *gioco* e il fascismo è il *fascismo*, sono le diverse combinazioni di significato a farti essere inquieto e a volere che si ragioni per analogia e per differenza: di quale gioco o giocattolo si tratta? Di quale fascismo intendiamo parlare?

In conclusione

Nel rileggerle oggi, a distanza di alcuni anni dalla loro prima redazione per la laurea in filosofia, queste pagine di Maria Pia Musso suggeriscono tra l'altro pensieri ulteriori e diversi, rispetto a quelli puntualmente aderenti alla circostanza della discussione della tesi. Pensieri, intanto, niente affatto condizionati dalle abituali strettoie di una seduta di laurea, nei modi tradizionalmente condivisi nella Facoltà di Lettere e Filosofia della "Sapienza" di Roma ("Vecchio Ordinamento"): non più di cinque minuti per il relatore, che descriveva alla Commissione il lavoro del candidato, ne valutava i risultati di contenuto e di forma; e concludeva il proprio intervento con una domanda al laureando, riservandosi per dopo, se gli fosse riuscito, qualche altra battuta in vista della definizione del voto (di norma determinato dalla media, dalla qualità della tesi, dalla resa dialogica durante l'esame di laurea).

Seguivano pertanto: cinque minuti per lo studente, che rispondeva alle questioni poste dal relatore, illustrando a sua volta la propria ricerca; altri cinque minuti per il correlatore, che interveniva nel merito della tesi, esprimendo giudizi e rivolgendosi anche lui interrogativamente al candi-

dato; e, dunque, ancora cinque minuti per quest'ultimo, che cercava di dare il meglio di sé, per ottenere un buon voto e, se la media ed il tono generale della discussione lo avessero consentito, magari la lode. La cui richiesta, secondo le consuetudini di Facoltà, era prerogativa del correlatore, mai del relatore; e per la quale doveva esserci l'unanimità della Commissione.

Conclusione: la votazione collegiale a porte chiuse. Di modo che, fatto rientrare in aula il laureando (con o senza corte di parenti e amici, a sua scelta), si arrivava alla nomina del neo-dottore, al voto, alla stretta di mano del Presidente e del relatore e del correlatore. Ancora a discrezione, infine, possibili ulteriori strette di mano agli altri componenti della Commissione; ed applausi, foto, film, fiori.

Insomma, una ventina di minuti in tutto, almeno nelle regole... Ricordo però che contrariamente al solito, forando i tempi previsti, nella discussione di laurea di Musso, più di un Collega della Commissione chiese di intervenire in coda ai rituali venti minuti: il "gioco", il "fascismo", l'"ideologia", risultavano infatti, lì per lì, un'intrigante miscela di mozione degli affetti, di curiosità intellettuale, di provocazione culturale, capace di suscitare un subitaneo, più largo coinvolgimento degli astanti professori, di sciogliere loro la lingua, stimolarne gli interrogativi: ora per l'affiorare di un ricordo di giovinezza o di famiglia; ora per saperne qualcosa di più, viste le particolarità della tesi discussa, la rarità delle sue illustrazioni, la molteplicità delle direzioni d'indagine prefigurate.

Fino a che punto, cioè, i giochi e i giocattoli dell'epoca potevano dirsi generalmente "rispecchiare" la temperie ideologica del fascismo (nella sua genesi, nel suo farsi, nei suoi sviluppi ed esiti)? Se c'è, come sembra, una datazione interna al Ventennio, nella successione e diversificazione delle sue "fasi", in che misura le consuete proposte di datazione risultavano confermate o contraddette nelle espressioni ludiche collettive del tempo (tra fascismo delle "origini" e fascismo "movimento", fascismo "regime" e fascismo "dissoluzione")? In che misura il gioco, come dimensione spontanea e tendenzialmente libera dell'intelligenza, nonostante le inerzie e i condizionamenti della cultura dominante, per l'appunto per la sua costitutiva carica di creatività, e dunque per i suoi possibili esiti "divergenti" ed "antipedagogici", poteva finire, anziché con il confermare una propensione al conformismo, con il rompere gli schemi dell'ideologia prevalente?

Interrogativi, questi, che la stessa Musso, non solo nella tesi, ma anche dopo la laurea, continuando a riflettere sull'argomento della propria ricerca, ha trovato il modo di riproporre, da diversi punti di vista: così, per esempio, approfondendo il tema "film-Luce, fascismo e gioco";

oppure, ragionando di Antonio Gramsci e delle sue “favole di libertà”, nelle carceri del Regime; ovvero intervenendo su talune tematiche culturali di contesto, a proposito di alcuni “nodi problematici” nella ricezione di Antonio Labriola durante il Ventennio fascista... Del Labriola cioè che, com’è noto, era stato grande maestro d’ironia e d’autoironia; del professor Labriola, anzi, dallo *humour* incline alla satira e al sarcasmo; e che, non caso, s’era trovato ad avere tra i propri allievi quell’Angelo Fortunato Formigini, della cui attività di editore Musso opportunamente discorre nella tesi, per l’appunto nella chiave “enciclopedica” del “riso” e del “gioco”.

Ma c’è da chiedersi: come si combinano il “fato tragico” dell’uomo Formigini ed il suo *background* labrioliano? C’è una qualche relazione tra la sua personale opposizione al razzismo del Regime, estrema, fino al limite dell’autodistruzione (lo spettacolare suicidio), ed il suo dinamismo umoristico-pedagogico? Si può dire, nel caso di Formigini, di un ipotetico nesso tra estensione del ludico, disperazione esistenziale e rivolta morale?

Non è una risposta, ma per associazione di idee viene subito in mente Labriola e il suo professato antirazzismo; si ripensa al persistente suo socratismo (per Socrate, sfuggire alla morte, sarebbe stato «come violare la legge, la cui santità dee rimanere inalterata, anche quando gl’interpreti di essa siano ingiusti e parziali»); e dunque alla ferma persuasione labrioliana, che tra *serietà della vita* e *giuochi dell’infanzia* non solo non vi fosse soluzione di continuità, ma vi fosse piuttosto un’intima congruenza e produttività formativa:

«I giuochi dell’infanzia, non paia detto per celia, sono il primo principio ed il primo fondamento di tutta la serietà della vita; come quelli, che, servendo d’immediata scarica e di sfogo naturale alle movenze interiori, danno via via luogo ad atti di accorgimento, e ad un lento trapasso da una in altra forma della consapevolezza. Al colmo di questa nasce poi l’illusione che il *dominio acquisito* (di noi sopra di noi stessi) sia originaria potenza e causa costante di quei visibili effetti, di cui s’ha e noi e gli altri l’evidenza obiettiva delle operazioni».

In questo senso, la ricerca di Musso, per quanto già proficuamente svolta su una molteplicità di piani, non s’acquieta nemmeno provvisoriamente in se stessa. Riesce se mai a proporsi, in prospettiva, più come una “rosa” di propositi metodici aperti all’ulteriorità delle analisi, che come un risultato storiografico in sé compiuto. Più che un particolare studio “sul campo”, sembra così essere un “campo di studi”, che viene assumendo e ampliando via via nel “da farsi” le sue peculiarità disciplinari e interdisciplinari; e, dunque, l’ampia gamma delle proprie possibilità euri-

stiche.

Basti riflettere, in tale ottica, sulla specie di *questionario*, che sembra in qualche modo deducibile della filigrana della tesi. Sulle domande, che lo stesso “gioco” delle parole-chiave in abbinamento reciproco (*gioco, fascismo, ideologia*) porta con sé. Sui quesiti, che vengono quindi ad affiorare a mano a mano che ciascun termine dell’indagine, nelle diverse combinazioni possibili, viene a “giocare” con gli altri due il proprio ruolo di “termine di confronto”. E dunque: se c’è un “fascismo” che si condensa, per così dire, anche nei giochi e nei giocattoli di tutto un tempo, in che consiste il “gioco” proprio e nuovo del fascismo nel suo tempo? Se il “gioco” è in qualche modo un prodotto delle idee dell’epoca, fino a che punto può accadere che, nella stessa “ideologia dominante”, non si determini lo “strappo” di un qualche nuovo, non prevedibile gioco “altro”? Se l’“ideologia” del fascismo (meglio, al plurale, le ideologie dei fascismi) sta/stanno a monte di quei giochi, di quei giocattoli, che ne veicolano le note ludiche caratteristiche, che cosa ne risulta a valle? Davvero il “gioco”, se è tale sul serio per i soggetti che lo praticano e ne recepiscono gli effetti, resta identico a se stesso, non fa che veicolare materialmente (meccanicamente, passivamente) l’unilateralità, la compattezza e la pienezza (presunte) del “messaggio”?

Domande su domande. Domande-gioco, che retrodatando e radicalizzando i termini delle questioni ideologiche, si lasciano paradossalmente alle spalle il fascismo e i suoi “valori” caratterizzanti. Domande sul cosiddetto “uomo nuovo” del fascismo, sulle tipologie di giochi e giocattoli che concorrono alla formazione e alla crescita di tutto il suo mondo. E domande, tuttavia, sulla pur coesistente, sopravvanzante “premodernità” del regime. Sull’indifferenza o sull’impotenza del ludico ad intervenire controcorrente, nella gravità degli indirizzi e nella tragicità delle scelte del Regime.

Domande, altrimenti, del tipo: ma a che giochi, con quali giocattoli, aveva giocato Benito Mussolini, da bambino? Quale (eventualmente) il rapporto, tra i giochi e i giocattoli di quel figlio di fabbro e di maestra elementare, ed il risultato storico e politico, tragicamente (pudicamente) disastroso, della sua complessiva esperienza culturale ed umana? Che c’entra in fin dei conti l’eventuale piacevolezza del gioco, con la dolorosità dei suoi esiti?

E ancora (ma su un altro piano): come è possibile che il *meneur* Mussolini, dal Balcone della Grande Piazza ricolma di Popolo, sia stato davvero preso sul serio come “comunicatore” dagli uomini del suo tempo, mentre oggi quella stessa “serietà” può risultare addirittura comica, risibile? E dunque: se è vero che la Storia, nel gioco delle sue repli-

che, si presenta la prima volta come tragedia, la seconda come farsa, qual potrà mai essere il tipo di “drammaturgia” prevalente nell’ipotesi di una terza, di una quarta volta? E se noi, *mutatis mutandis*, senza accorgercene punto (o, pur accorgendocene, senza trovare la forza di reagire), ci troviamo precisamente immersi qui ed ora nel contesto di una replica tragicomica ulteriore? Si collocano in qualche modo, in tale ordine di problemi, i giochi e giochini quotidiani d’ogni tipo che ci propina la nostra televisione (tutti i canali, pubblici e privati) e le riflessioni dell’“ultimo momento” (scrivo il giorno di Pasqua 2005), sul «regime di Populismo Mediatico» che ci sommerge (Umberto Eco), ovvero su «Chi gioca a rubamazzo col popolo sovrano» (Eugenio Scalfari)?

In altri termini: c’è o non c’è speranza che ci si accorga, non solo come singoli individui, ma come massa di cittadini votanti, che *questo* “gioco”, che sembra *relativamente diverso*, può essere *assolutamente lo stesso*? Di che *pasta ideologica* è fatta la nostra propria capacità di comprendere, che c’è “gioco” e “gioco”, “fascismo” e “fascismo”, “ideologia” ed “ideologia”, l’una all’altra accostabile, ed entrambe riconoscibili, confrontabili, distinguibili, tra analogie e differenze?

E in ultima analisi: quanto aiuta l’attuale nostro ragionamento “ludico-ideologico” sul gioco, sull’ideologia, sul fascismo durante il Ventennio, a non lasciarsi incantare, oggi, dalle sirene del “nuovo che avanza”, mentre il “vecchio che permane”, confidando nel *lifting* che buca lo schermo e nella pedagogia della rimozione del passato prossimo e remoto, che rende ludicamente accettabile la regressione (culturale, morale, politica), continua ad avere la meglio? Fino a che punto, cioè, la stessa “neutralità” del gioco, che negli anni Venti e Trenta indicava la possibilità di aperture in senso critico ed autocritico, nei nostri giorni, non finisce invece con il veicolare ottundimenti, chiusure, steccati di inconsapevolezza, di lassismo, di compromissione? Non è per questa strada, che giocando giocando nei mari del conformismo, si finisce col perdere di vista le alture della distinzione, della differenza, dell’opposizione?

7. Altre due tesi di laurea di vecchio ordinamento, tra URSS e Italia

La prima di tali tesi è quella di Franca Chiara Floris, *La pedagogia familiare di Anton S. Makarenko*, che ha referenze accademiche, oltre che mia (come relatore), di Furio Pesci (correlatore), Luigi Pati (prefatore), Bruno A. Bellerate (postfatore). La seconda, è quella di Daniela Tarabusi, *Bambini e cartoni animati. Studio di caso sulla comparazione di un car-*

tone animato nella scuola elementare, con referenze accademiche di Pietro Lucisano (relatore), Nicola Siciliani de Cumis (correlatore), Franco Ferrarotti (prefatore), Aldo Visalberghi (postfatore).

E dunque, nell'ordine:

1. Sull'idea di famiglia secondo Makarenko

Non è un caso che sia proprio un testo di Michail M. Bachtin, a mo' di esergo in epigrafe alla Tesi di Franca Chiara Floris, ad illustrare in sintesi il senso complessivo del suo lavoro in tema di pedagogia familiare nell'opera di Anton S. Makarenko. Floris prova infatti - e ben vi riesce - ad applicare all'argomento che è al centro della ricerca il criterio bachtiniano dell'infinità dei sensi dell'indagine storica tra dimenticanza e rimozione, il parametro della mutevolezza per così dire interattiva del contesto, e le categorie di virtualità e novità *in progress* del dialogo e dei suoi effetti rigenerativi:

«In ogni momento dello sviluppo del dialogo esistono enormi, illimitate moltitudini di sensi dimenticati, ma, in determinati momenti dell'ulteriore sviluppo del dialogo, nel suo corso, essi di nuovo saranno ricordati e rinasciranno in forma rinnovata (in un nuovo contesto). Non v'è nulla di assolutamente morto: ogni senso festeggerà la sua resurrezione».

In altri termini (traducendo nel merito dell'indagine di Floris la questione di metodo fatta valere da Bachtin), sarà proprio dialogando di Makarenko con Makarenko e con quanti altri, della makarenkiana idea di una pedagogia familiare, che continueranno a presentarsi come relativamente "nuove" altre possibilità e modalità di dialogo, altre forme di contestualizzazione e di interpretazione, altri trionfi della prospettiva... Della *prospettiva* che, com'è noto, è veduta caratteristica della filosofia di Makarenko.

Ecco perché non è casuale, che a fare da mentore sia proprio Bachtin: lo stesso Bachtin, che ha lasciato pagine memorabili sul romanzo di formazione (abbia egli presente o meno, nel redigere le sue tipologie, il caso letterario più unico che raro del *Poema pedagogico*). Il Bachtin, da cui è possibile ricavare indicazioni metodologiche assai suggestive e significative: ed anzitutto il criterio del nesso dell'"autore" con l'"eroe", in rapporto all'uomo nella sua *unità di responsabilità*; e dunque il criterio per cui l'"eroe" *dipende* dall'«autore», di modo che il Makarenko-personaggio del *Poema* risulta essere anche *un'altra cosa* rispetto al Makarenko-scrittore e al Makarenko-educatore.

È un tema molto importante, questo dei *tre Makarenko*, che Floris affronta con intelligenza nei suoi giusti termini, guardando al *Poema*

pedagogico come ad un'opera di immaginazione ancor prima che di pura e semplice rendicontazione. Makarenko *autore*, Makarenko *eroe*: un problema, che Floris potrà certo approfondire in seguito con più approfondite ricerche e che intanto, prendendo la parola, potrà brevemente riassumere...

La Tesi si apre quindi con una Premessa, nella quale la laureanda spiega la genesi del suo interesse per l'opera di Makarenko in generale e per il tema della pedagogia familiare in particolare; ma fornisce anche un'interessante rassegna storico-critica introduttiva e notevoli spunti per entrare non ideologicamente nel "pensiero nascosto" dell'educatore ucraino, stalinista non staliniano (se così si può dire). Segue un'Introduzione che, in sintonia con le Conclusioni e tenendo conto della ricerca nel suo insieme e degli apparati tecnici che vi si connettono (Appendici, Bibliografia, Indice dei nomi e Indice delle tematiche ricorrenti), fornisce una descrizione dell'indagine nelle sue fasi ed una spiegazione dello specifico punto di vista da cui Makarenko viene ora osservato, nel quadro di taluni precedenti di scuola e di alcune interpretazioni italiane recenti.

La Parte prima, dal titolo "Anton Semënovič Makarenko" si articola quindi in due capitoli: l'uno su Makarenko e il suo tempo (notizie biografiche sull'educatore-scrittore, le *Memorie* del fratello Vitalij, la formazione di Anton, il contesto in cui si colloca la sua attività, l'ufficialità pedagogica, il terrore staliniano); l'altro, su Makarenko e il tema della famiglia (controversie e tormenti, autenticità dell'interesse, storicità e politicità del problema prima e dopo la Rivoluzione d'Ottobre).

La Parte seconda, anch'essa in due capitoli, è intitolata "Makarenko e la famiglia nei romanzi sulle colonie" e tratta problematicamente di etica e pedagogia, di individui e collettivi, di responsabilità e corresponsabilità, di ragione e sentimento, del "prima" e del "dopo" il *Poema pedagogico*.

La Parte terza, che ha per titolo "La pedagogia familiare makarenkiana", offre poi uno sguardo critico d'insieme su l'altro Makarenko: e dunque, in particolare ed in generale, sul nesso collettivo-famiglia, collettivo-singolo, educatore-educando, collettivi primari e collettivi ulteriori, genitori-figli, marito-moglie, insegnanti-genitori, famiglia-società, ecc.

Di notevole pregio ed utilità risultano infine le tre Appendici, comprendenti: 1. una piccola ma significativa antologia di brani da scritti su Makarenko, pubblicati in Italia negli anni Cinquanta; 2. un prezioso campione di articoli dalla rivista "Famiglia fascista" (1934-1943), per l'appunto sul tema della famiglia sovietica; 3. una suggestiva quanto perspicua documentazione sull'icona della *Trinità* di Andrej Rublëv, in relazione al «sentimento originario della comunità» del popolo russo: e, quin-

di, bachtinianamente in rapporto con l'enorme quantità di sensi dimenticati che, sul più bello, sono ricordati e risorgono come "nuovi"...

Nell'esprimere il mio apprezzamento per l'originalità dello studio, l'apertura critica e la cura formale di cui il lavoro di Floris è prova, inviterei la candidata ad intervenire nella discussione per precisare brevemente alla Commissione il suo punto di vista, magari tenendo conto delle questioni affiorate nella presente relazione.

2. Un "cartato animone", tra Disney e Ejzenštejn

D'accordo con le valutazioni espresse dal relatore e con l'esposizione della tesi da parte della laureanda, non posso che esprimere anch'io un parere positivo su ciò che ho letto e ascoltato. Perché il lavoro svolto da Daniela Tarabusi mi sembra nascere da un'idea precisa; ed essere stato condotto con intelligenza e coerenza, curato nei particolari, arricchito di utili apparati, ben scritto.

Per quanto io non sia un esperto di film d'animazione, di tecnologie educative e didattica dell'audiovisivo, mi è sembrato tuttavia di cogliere nella ricerca di Tarabusi qualcosa di molto interessante e, direi, di innovativo. Qualcosa che mi sembra andare anche al di là dell'impianto complessivo della tesi, al di là delle singole analisi e, come dicevo, delle pur notevoli qualità dell'esposizione e dell'approccio alla materia didattica specifica.

In particolare, cioè, trovo stimolante il tentativo di Tarabusi di aver saputo unificare nella propria ricerca pedagogica più livelli di esperienza universitaria; di essersi proficuamente cimentata in ambiti disciplinari e interdisciplinari, nonché multiculturali; e di aver voluto saggiare direzioni d'indagine, per quel che io ne so, relativamente nuove. Alludo anzitutto a quelle pagine della tesi, in cui la laureanda cerca di combinare l'originalità comunicativa ed espressiva del *cartato animone* (lapsus intenzionale!), cioè del cartone animato *Gurugù*, che è un film variamente pedagogico e ricco, tra l'altro, di virtualità logico-filosofiche, che – come suggerisce Tarabusi - fanno pensare, per esempio, al John Dewey di *How we think*.

Voglio dire, in altre parole, che trovo di notevole impatto formativo, il "piano di studio" della candidata, che si può evincere dalla tesi. E questo, da un lato, alla luce di certe suggestioni etico-politico-pedagogiche, dal Karl Popper di *Cattiva maestra la televisione*; da un altro lato, in presenza di precise esigenze conoscitive e operative, concernenti l'infanzia, e, quindi, la psicologia dello sviluppo, l'insegnamento e l'apprendimento della lingua e della storia, la divulgazione scientifica, la formazione dei valori e del senso estetico, ecc.

Il questo ordine di idee, proprio in un momento come l'attuale in cui si ha notizia di notevoli investimenti RAI nella produzione di cartoni animati a fini esplicitamente educativi, mi sembra opportuno ascoltare Tarabusi sui risultati "applicativi" della sua ricerca...

Può dirci allora qualcosa della peculiarità del rapporto che, a suo parere, sarebbe possibile costruire a scuola, mediante l'uso di film di animazione, magari con riferimento alla programmazione scolastica, ai programmi di singole materie, alle dimensioni extracurricolari ed insomma agli elementi che rendono non solo compatibile ma anche didatticamente "normale" l'esperienza del cartone animato in classe?

Postilla 2005

Ciò che annoto qui di seguito, mi viene suggerito dal fatto che Daniela Tarabusi scrive nella sua tesi alcune pagine molto significative su Disney. Pagine che accosterei variamente alla recente lettura dell'importante libro *Sergej M. Ejzenštejn Walt Disney*. A cura di Sergio Pomati. Traduzione di Monica Martignoni, Milano, Se, 2004. E ciò, nell'ipotesi che Tarabusi voglia continuare i suoi studi sulle tematiche dell'indagine intrapresa; di modo che le seguenti annotazioni su Ejzenštejn e Disney possano tornarle in qualche modo utili.

Il volume ejzenštejniano, infatti, non è solo la documentazione dell'incontro, di grande impatto e momento, tra due giganti della storia mondiale del cinema, Disney e Ejsenštejn. Il libro è anche la prova dell'attenzione di entrambi per il tema dell'infanzia. Il che, se può sembrare scontato per Disney, risulta meno ovvio per Ejzenštejn; ed è tanto più significativo nell'artista statunitense, in quanto per l'appunto s'imbatte nella sensibilità psico-pedagogica del regista e teorico russo (tra l'altro molto amico di Lev Semënovič Vygotskij, estimatore di alcuni classici della pedagogia e grande didatta egli stesso).

Ecco perché il volume sembra fornire le linee generali dell'oggettività dello scambio culturale tra Ejzenštejn e Disney; e non pochi elementi di riflessione sulla reciprocità dell'interferenza formativa tra i due, nella loro qualità di inventori (ciascuno alla propria maniera) dell'arte cinematografica. Ed è un testo fondamentale per comprendere meglio, da un lato la partitura delle singole opere disneyane, da un altro lato, proprio alla luce dell'appassionata disamina critica del regista russo, non pochi dei meccanismi interni al film di animazione (non solo disneyano).

Di qui, tutte una serie di indicazioni critiche essenziali, circa i *criteri di discriminazione* della ipotetica *qualità pedagogica* di un cartone animato. Che è dimensione non trascurabile, direi irrinunciabile, se l'obiettivo vuol essere quello dell'*uso educativo* di un film di animazione

a scuola. Qualsiasi sperimentazione in tal senso, non potrà non tenere conto di ciò.

Per quanto possano risultare unilaterali e datate (più utili, certo, a rivelare la poetica di Ejzenštejn, che non a decidere dell'enciclopedia di Disney), le osservazioni e le interpretazioni ejzenštejniane sono comunque illuminanti e, imprescindibili. E, tanto più, perché la maestria del russo si esercita su vari piani disciplinari; a cominciare, non a caso, da quello filosofico: «L'America e la *logica formale di standardizzazione* dovevano generare Disney come reazione naturale del pre-logico» (p. 56). Ma il libro, in generale, è zeppo di riferimenti ai classici della filosofia e della pedagogia; e non è probabilmente un caso che, tra le parole di Ejzenštejn, s'insinuino proprio qualche termine o concetto da John Dewey: «La metafora è "verbale" – *attante* – in processo – e non oggettuale» (segue, in nota: «Ejzenštejn inventa qui un termine che si potrebbe rendere con "processuale" o "processorio"» (p.78). E se invece usassimo «procedurale», alla Dewey?). Come sembra, tutta una ricerca da fare.

Altrettanto significative, in tal senso, le propensioni culturologiche e pedagogiche dello studio ejzenštejniano: per l'infinità di rapporti, connessioni, intrecci, legami, che Ejzenštejn propone tra l'arte del film, alcune delle scienze dell'educazione (in particolare la psicologia) e una quantità di altre dimensioni (storiche, pittoriche, plastiche, letterarie, musicali, ecc.). Gli stessi riferimenti al disegno, come strumento elementare di espressività e di comunicazione e formazione di idee, rientra in questo quadro.

Di notevole importanza formativa, in tale ottica, talune interpretazioni delle metafore disneyane (e non solo di esse soltanto, ma anche della *metafora*, in quanto tale); ed al rilievo trasformativo (sia comunicativo, espressivo e poetico, sia psicologico e pedagogico) che, secondo Ejzenštejn, assume in Disney, «il rifiuto della forma rigidamente prefissata - la libertà dalla routine, la facoltà dinamica di assumere qualsiasi forma» (p. 29). E cioè (*ibidem*):

«Una facoltà che definirei "plasmaticità", poiché qui l'essere riprodotto nel disegno, l'essere di forma determinata, l'essere che ha raggiunto una certa apparenza si comporta come il protoplasma originario che non aveva ancora una forma 'stabilizzata' ma era in grado di assumerne una qualsiasi e di evolversi, stadio dopo stadio, sino a fissarsi in una forma qualsiasi, in tutte le forme di esistenza animale».

Penso, d'altra parte, a ciò che subito appresso segue nel ragionamento. E cioè alle pagine assai suggestive sul *fuoco* (pp. 33 sgg., 59 sgg.), che ben si rapportano al contesto pedagogico che qui interessa (vedi quindi, a più livelli, gli illuminanti elementi di riflessione al riguardo, a propo-

sito di Gurugù e della sua ricezione a scuola, che sono nella tesi di Tarabusi); e le interessantissime analisi, come dicevo, sul tema dell'infanzia, che qui citerei quasi antologicamente, per un'ipotetica rivisitazione dell'intera opera di Ejzenštejn, nell'ottica di ciò che egli intende per "infanzia". E nella prospettiva di una migliore comprensione dell'opera di Disney, anche come ipotetica "chiave di lettura" di quella di Ejzenštejn.

E dunque:

«Una delle cose più sorprendenti di Disney è *Il circo sottomarino*. Che anima pura e limpida bisogna avere per realizzare qualcosa di simile! A quali profondità della natura immacolata bisogna immergersi inseguendo bolle e bambini simili a bolle, per acquisire questa assoluta libertà da ogni categoria, da ogni convenzione! Per essere... come bambini!

L'ultima riga vergata dalla mano di Gogol' fu: 'Se non diventerete come bambini, non entrerete nel Regno dei Cieli'.

Anche Chaplin è infantile. Ma il suo è un grido perpetuo, doloroso e in qualche punto fondamentalmente tragico, un pianto sull'età dell'oro perduta dell'infanzia. La poetica epica della Chaplineide è il "Paradiso perduto"; la poetica di Disney il "Paradiso ritrovato". Proprio il Paradiso. Che non si realizza sulla terra. Concretizzato soltanto dal disegno. Non è l'assurdità del contrasto tra le concezioni infantili di un tipo stravagante e la realtà degli adulti, ma l'effetto comico generato dalla loro incompatibilità. E la tristezza di sapere che l'infanzia per l'uomo, l'età dell'oro per l'umanità, sono perdute per sempre; irrimediabilmente trascorse per coloro che vogliono farle risorgere dal passato invece di crearle nel migliore avvenire socialista. Disney - e non a caso lo disegna - rappresenta il ritorno completo al mondo della libertà totale - una libertà che non a caso è fittizia -, un mondo liberato dalla necessità, l'altra sua estremità primaria [pp. 15-16]».

E verso la fine del saggio:

«Scegliamo questa volta un esempio desunto dalla psicologia infantile, poiché, in virtù di una legge biogenetica, il bambino attraversa, non solo sul piano fisico, ma anche sul piano psichico e psicologico, delle fasi che corrispondono agli stadi più antichi dell'evoluzione umana. E la psicologia del bambino piccolo, in fasi precise del suo sviluppo, corrisponde a peculiarità della psicologia dei popoli che si trovano su un "gradino infantile" del loro sviluppo e della loro evoluzione sociale.

Sfogliando i lodevoli studi di disegni infantili del dottore Georg Kerschensteiner, *Lo sviluppo artistico della creazione nel bambino* (ed. russa, 1914), troviamo questo caso tra le altre particolarità molto curiose del disegno del bambino.

È contenuto nella sezione dedicata alla rappresentazione dei vege-

tali. La tavola n. 61 riproduce il disegno di una bambina di otto anni, figlia di un muratore: si tratta di un albero disegnato a memoria.

Ciò che interessa notare, in questo disegno, è il fatto che vi coesistono in modo autonomo la linea di delineamento generale dell'albero e il complesso dei rami, i cui contorni nella realtà della natura si fondono in un'immagine complessiva. In questo caso, i due elementi esistono separatamente, <vivono> di vita propria.

La coscienza del bambino non è ancora in grado di cogliere l'unità del generale e del particolare, e il particolare separato dal generale.

Dovrà passare un po' di tempo perché l'unità plastica di entrambi venga colta dall'occhio del bambino, e contemporaneamente egli prenderà coscienza dell'unità e del particolare.

La stessa particolarità si ritrova nel modo ben noto che i bambini hanno di disegnare una testa: di profilo, ma con entrambi gli occhi posti frontalmente. Anche qui, il delineamento generale della testa e i dettagli del viso hanno vita autonoma, senza combinarsi nell'unità di una facies».

E la conclusione autobiografica (o, piuttosto, autopoetica), ma con il pensiero rivolto ancora a Disney, come all'"infanzia" dell'uomo:

«Perché i miei disegni, malgrado un'assenza totale di verità anatomica, provocano in coloro che li guardano un turbamento umano-fisiologico? Bisogna quindi credere che ciò che non è anatomico non è riproducibile?

Questi disegni sono *innanzitutto protoplasmatici*. E la loro forza elementare, naturale, sta nel fatto che coprono tutto l'arco del processo dal proto<plasma> originario all'uomo già for<mato>.

Nei miei disegni, il vero *appelling* del tema si rivela essere la *trasformazione* del plasma in umano "in formazione" [...]. *Topolino* - primo disegno dinamico reale - possiede questa plasmaticità *per eccellenza* [...]. I piedi e le mani nei miei disegni sono sempre... un simulacro delle membra del plasma-amebico originario [...]. È la prima ellissi *in Kritzlen* (nello scarabocchio) nella prima, prefigurativa, maniera di "dirigere" la matita nei bambini, cosa che, successivamente, si estende all'oggetto della rappresentazione [pp. 94 sgg.]».

Rappresentazione che, trattandosi di Ejzenštejn, è rappresentazione dell'"uomo nuovo", colto nel preciso momento della sua nascita, nella prima fase del suo sviluppo. Processualmente (proceduralmente), così in URSS, come in America; e, dunque, nel "mondo nuovo", "sensibile e oggettuale" di Walt Disney.

8. Ancora su “*besprizorniki*” ed altro, 15 marzo 2005

Ma c'è anche dell'altro, che non ha a che vedere, immediatamente, con la collana *Diritto di stampa*; ma che, più in generale, ritorna comunque utile ai fini didattici. E che, nel contesto di questa rubrica, sta quindi molto bene come elemento formativo “indotto” e “ulteriore”. Ovvero, metaforicamente, come ingrediente di quella stessa “insalata russa” d'incerta nazionalità, di cui venivo dicendo all'inizio.

E dunque, a proposito del bel volume di Dorena Caroli, *La voce dei Pionieri* (titolo, sottotitolo ed editore da definire):

Sono almeno due le ragioni per cui le ricerche di Dorena Caroli (questo libro, ma anche altri contributi a stampa, in ambito italiano ed europeo), si segnalano per novità ed importanza. Ricerche in larghissima parte di prima mano, effettuate lungo l'arco di un quindicennio, nelle biblioteche e negli archivi di pertinenza, soprattutto in Russia, Francia, Germania, Italia. Quindi elaborate alla luce di una messe assai ampia di letture, documentazioni, interpretazioni, riscontri testuali, approfondimenti critici. Ed infine pedagogicamente inverte, se così si può dire, nel corso di precise esperienze seminariali e didattiche, in più occasioni accademiche o altrimenti.

La prima ragione, pertanto, è di merito: e corrisponde subito, positivamente, ad un'esigenza di tipo interculturale *sui generis*, che si realizza attraverso la concretezza di un'attività storiografica “alta” sull'Unione Sovietica degli anni Venti e Trenta. Un lavoro di recupero e di reinterpretazione, dalle molte facce (quella per esempio, specialmente significativa, delle scritture d'infanzia), condotto con generosità di intenti e perizia effettiva. Anche se è nell'insieme delle sue analisi, che Caroli arriva a costruire un percorso tecnico-conoscitivo ricco di nuovi punti di partenza e punti di arrivo, molto vitale per i risultati fin qui raggiunti, imprevedibilmente fecondo per le prospettive d'indagine cui di fatto introduce. Basti pensare, in tale ottica, alla ricostruzione minuta, ma organica, della genesi del movimento dei pionieri dopo il 1917; all'attenzione per il diffondersi dell'organizzazione pionieristica, prima e dopo la morte di Lenin; all'esame accurato delle “riforme del movimento”, nelle varie fasi dal 1924 al 1928 e dal 1928 al 1939; e, dunque, alla cura con cui vengono rese puntualmente le modalità di espressione e di richiesta di intervento, dalla “viva voce” dell'infanzia, dei pionieri ma non solo: a cominciare (e non è un caso che il libro trovi qui la sua conclusione) dalla petulanza epistolare di un folto gruppo di bambini abbandonati, di ragazzini che vogliono frequentare la scuola o trovare un lavoro, di quegli altri che

stanno con problemi in famiglia, di giovani delinquenti “mai stati pionieri”. Di quei ragazzi, cioè, che, dall’interno di una struttura sociale in rivoluzione, ed in forza delle conseguenti, contraddittorie trasformazioni, vivono sulla propria pelle la duplice crisi di crescita del mondo che sta attorno e di ciò che si portano dentro. La crisi di crescita e d’identità degli “uomini nuovi” (“comunisti”) in formazione, tra gli imprescindibili retaggi del “vecchio”, che sta alle spalle e, spesso e volentieri, di fronte; e gli azzardi pedagogici degli “ingegneri di anime”: divinità burocratiche - insegna Anton Semënovič Makarenko nel *Poema pedagogico* -, di un irraggiungibile “Olimpo”; non educatori degni del nome, ma mestieranti; ottusi funzionari di partito, non uomini alla prova della loro umanità, volti a condividere nelle difficoltà del presente i rischi e le possibilità di una non irraggiungibile “gioia del domani” (ancora Makarenko *double face*, il *pedagog* e lo scrittore), fatta di valori individuali non meno che di valori collettivi, di creatività non meno che di responsabilità personali e sociali, e, soprattutto, del “senso della prospettiva” che s’opponesse alla “stasi”, attingendo al di là di ogni sottovalutazione o mitizzazione, a superiori livelli di umanità non fittizia ma effettivamente vissuta.

Di qui, nelle ricerche di Caroli, tutta una serie di problemi connessi alla stessa nozione di *pioniere*, in quanto entra variamente in relazione con quella di *besprizornik*, tuttavia assumendo e svolgendo un ruolo pedagogico distintivo, inconfondibile, nell’ambito di un po’ tutto il territorio dell’ex URSS; ed in quanto anche sul piano internazionale, *mutatis mutandis*, trova i suoi corrispettivi, per esempio in Germania o in Italia, in Austria o in Inghilterra. Sennonché, ben al di là delle rassomiglianze, sono soprattutto le peculiarità differenziali, le dissomiglianze delle rassomiglianze, che danno modo di riflettere; e fa bene Caroli a fornire al lettore una tale messe di testimonianze da non consentirgli, anche se ne fosse tentato, di fermarsi alle apparenze e di appiattare l’educazione dei pionieri sul modello di altre consimili organizzazioni statali di segno politico avverso. Ed è ciò che opportunamente impedisce allo storico di mescolare motivazioni ideologiche dell’oggi e assetti pedagogici del ieri, che si collocano in contesti comunque diversi, non strutturalmente ma solo contestualmente assimilabili.

Da cui deriva la seconda ragione dell’importanza del libro, che è di ordine metodologico. Nel senso che (e basta scorrere le numerosissime note e l’ampia bibliografia per rendersene conto), la monografia di Caroli, più che riassumere e riproporre il già noto, costruisce praticamente *ex novo* i termini del problema. Inventa, a suo modo, uno “stato dell’arte”, sul presupposto di alcuni interrogativi d’abbrivio: quanti e quali studi, in Italia e fuori d’Italia, era dato ed è dato di raggiungere sull’argomento,

che è oggetto d'indagine? Che cosa si sapeva per l'innanzi e che cosa si sa ora di cronologicamente sistematico e di storicamente controllato, dei Pionieri, come *movimento* che nasce, cresce, si sviluppa e lascia un segno, nelle sue dimensioni quantitative e qualitative, cioè sociali, politiche, culturali, ideologiche pedagogiche? Come far crescere, dunque, dal suo stesso interno, il "campo" della ricerca, sia in termini storiografici sia in termini variamente educativi?

Ed è ciò da cui consegue, per l'appunto, la scelta di metodo di Caroli di coniugare unitariamente indagine filologica e testimonianza, documentazione esistenziale e contestualizzazione pedagogica e didattica. Significativi a questo riguardo, per esempio, i riferimenti alla funzione educativa del movimento dei pionieri (anche al di là delle teorie di Nadežda Konstantinovna Krupskaja e A. B. Zalkind); e, quindi, tutti quei luoghi che, mettendo in luce un tessuto fittissimo di fatti, antefatti, circostanze, emozioni, passioni, idee, propositi, valgono a spiegare la molteplicità dei piani di "formazione di base" della mentalità del pioniere, tra organizzazione e avventura, scuola e lavoro, società e famiglia, accentramento e decentramento istituzionale, insegnamento ed apprendimento, libertà e disciplina, "spirito eroico" e devianza.

Antonio Santoni Rugiu

L'ARRIVO DI MAKARENKO IN ITALIA

Quando oltre cinquanta anni fa gli Editori Riuniti pubblicarono in Italia il *Poema pedagogico* di A. Makarenko si poté assistere a un caso letterario, assai raro in verità, a causa di un libro per così dire pedagogico. Bisognerà attendere diciassette anni dopo, infatti, *Lettera a una professoressa* di don Milani, anch'esso per così dire pedagogico, per assistere a un'altra risonanza del genere, anche maggiore grazie alla coincidenza con la contestazione studentesca del '68. Una comprova dell'inaspettata risonanza da noi del volume di Makarenko è dato anche dal grande *Dizionario letterario Bompiani. Opere*, vol. V, che nella prima edizione del 1948 ignorò l'opera dell'educatore ucraino non ancora pubblicata in italiano, andando infatti dalla voce sul *Poema paradisiaco* di Gabriele D'Annunzio alla seguente sul *Poema tartaro* del settecentesco G. B. Casti. Nella successiva edizione del 1951, invece, il *Poema pedagogico* dette luogo a una voce, curata da Anna Prospero Marchesini, piuttosto estesa, riportata da Nicola Siciliani de Cumis nel suo *I bambini di Makarenko. Il Poema pedagogico come "romanzo d'infanzia"* (Pisa, ETS, 2002, p.132). Se il dizionario Bompiani in nove volumi, non particolarmente attento alla produzione pedagogica, salvo quella di pochi classici come Rousseau o Pestalozzi, ha creduto tre anni dopo di riprendere in mano i piombi (allora usavano ancora per conservare la matrice di stampa) della prima edizione per inserire *Poema pedagogico*, ciò con tutta probabilità era avvenuto in seguito all'insolita fortuna che il libro aveva avuto alla sua prima uscita.

Di soggetto in parte coincidente, ma di natura diversa, quasi contemporaneamente usciva *Storia della scuola sovietica* di Luigi Volpicelli, edito da Armando, ricco di informazioni e considerazioni sullo sviluppo dell'istruzione nell'URSS, fino ad allora del tutto ignorato da noi, ma che non fece rumore fuori dell'ambito pedagogico. Il libro di Makarenko, invece, anche dal dizionario di Bompiani era stato presentato quasi come un romanzo, influenzato nello stile da scrittori russi precedenti, soprattutto da Maksim Gor'kij. A proposito, ho sentito dire ma non ho verificato la notizia, che gli ucraini non solo ora rivendicano l'orgoglio di aver dato

i natali a Makarenko, ma fanno circolare nelle scuole normali di quello stato, ora indipendente, una versione in ucraino del *Poema*, sostenendo che lo stesso Makarenko dalla legge sovietica era costretto a esprimersi e a scrivere in russo, un tempo imposta come lingua ufficiale dell'URSS, ma oggi, analogamente ad altre repubbliche sovietiche, vissuta come la lingua dei passati dominatori. Oltre alla lingua, gli ucraini sostengono anche che lo spirito di Makarenko era tipicamente ucraino. Ma qui mi limito a riferire tali voci, inibito dalla mia ignoranza a dire di più. Chiudo la parentesi.

In altre parole, chi ha in parte appagato una curiosità - e in parte ne ha acceso dell'altra - sull'educazione sovietica negli anni successivi all'ultimo dopoguerra, è stato Makarenko. Quel poco che si sapeva era limitato all'era pre-staliniana, se mai a qualcosa della Krupskaja moglie di Lenin, non di più. Tutto al più si poteva dedurre - e giustamente - che con Stalin e con la retroazione ideologica della rigida pianificazione dell'economia sovietica, l'elasticità e le aperture che aveva nei primi tempi sovietici acceso l'interesse per la *New Education* o *Ecole nouvelle* europea, nonché al progressivismo statunitense, fossero state subitamente represses, tornando senza grandi variazioni ai valori fondanti delle istituzioni educative dei tempi dello zar, anche se di segno opposto. Da noi gli intellettuali di sinistra nel primo dopoguerra (anche perché non pochi erano di formazione crociana se non proprio gentiliana, i comunisti in specie) inizialmente avevano storto un po' il naso di fronte alla ventata di deweyismo. Questa diffidenza si poteva spiegare con il fatto che la sua importazione avvenisse con i favori di un allievo di Dewey, Carleton W. Washburne, che si era fatto una certa fama dirigendo a Winnetka nei pressi di Chicago dal 1919 un campus scolastico sperimentale ispirato allo stesso Dewey e nel 1943 era stato nominato commissario del Governo militare alleato per la pubblica istruzione in Italia e poi, cessato il controllo degli alleati, era rimasto da noi come direttore dell'*United States Information Service* (USIS), agenzia ufficiale statunitense naturalmente ispirata allo spirito anticomunista conseguente alla già scoppiata guerra fredda.

Quell'orientamento, si capisce, trovava oppositori da noi comunisti e socialisti, i quali però non avevano da contrapporre un proprio orientamento né sul piano teorico né su quello pratico, se non le (giuste) critiche all'immobilismo ufficiale. Il ministro democristiano Guido Gonella, che dopo lo scioglimento del governo alleato, assunse i pieni poteri, diciamo, come ministro a viale Trastevere e li trattenne per ben cinque anni, con il compiaciuto assenso anche del magistero ecclesiastico, si guardò bene dal mediare fra il marxismo (con venature crociane) e il deweyismo, combat-

tendo il primo e diffidando del secondo. Gli insegnanti democratici di allora che militavano nel primo o seguivano il secondo, non si può dire fossero perseguitati, ma certo qualche discriminazione la subirono. Dopo il 18 aprile 1948, con il trionfo elettorale della Democrazia cristiana, esclusi a priori ormai dalla maggioranza PCI e PSI (questo ancora non orientato a prendere le distanze dal primo, come invece aveva fatto la frazione saragattiana dando vita al PSDI), la politica educativa parve subito destinata a una lunga dominazione da parte della DC, che in effetti si verificò. La sinistra continuava a dire no a ogni mossa governativa, quasi sempre diretta al *quaeta non movere*, a toccare il meno possibile del quadro legislativo e consuetudinario lasciato in campo pedagogico dal fascismo, e quindi rifiutando seri e organici interventi riformatori per timore che le sinistre potessero profittare del rimescolamento prodotto dalla stessa riforma per riguadagnare un ascolto e un'influenza che al momento in materia certo non avevano. Un vasto disegno riformatore era stato lasciato intravedere - per colmo di paradosso - dallo stesso ultra-conservatore Gonella con l'istituzione della grandiosa commissione di inchiesta che avrebbe dovuto proporre un riassetto del nostro ordinamento d'istruzione dalla a alla zeta, ivi compresi i beni culturali e le istituzioni di alta cultura.

La mastodontica commissione proliferò dal 1947 al 1951 in una marea di sottocommissioni centrali e locali, infinite cataste alte come grattacieli furono stampate di moduli, questionari su carta multicolore, ecc., migliaia di riunioni furono indette, tredici volumi di relazioni finali con fieri propositi furono pubblicati, ma poi, dopo quattro anni caotici e dispendiosissimi, quel grandioso disegno si concluse nel 1951 con un paio di bolle di sapone, confermando così il facile sospetto che esso fosse servito più che altro a illudere e a tener buona la sinistra, mentre l'immobilismo democristiano andava pacificamente consolidandosi. Questo in brevissimi (e assai incompleti) tratti il clima del sensorio comune pedagogico in cui giunse la traduzione del *Poema* che risuonò come un colpo a sorpresa. Edito da una casa che passava per l'editrice ufficiosa del PCI, rianimò molto la sinistra pedagogica di allora, soprattutto quella più incavolata con Gonella e con ciò che egli rappresentava, e questo si può capire. Ma, fatto anche più sorprendente, attirò anche l'attenzione non indifferente in campo opposto. Per un po' la sinistra riuscì a far dimenticare che in fin dei conti l'esperienza di Makarenko e dei suoi disgraziati *besprizorniki* risaliva a una ventina di anni prima e oltre, e non era perciò gran che significativa delle attuali tendenze dell'educazione e della rieducazione nell'URSS di uno Stalin che si era seduto a Jalta fra gli altri due trionfatori della seconda guerra mondiale, ma che subito dopo era divenuto il nemico n. 1 degli alleati di un paio d'anni prima..

Anche la stampa vicina alla maggioranza, perfino qualche foglio cattolico, dedicò al *Poema* un'attenzione quasi benevola, non lo snobbò né lo derise, come aveva fatto con altri testi solo perché odoravano di sovietico, mettendone invece in luce il lirismo, il patriottismo, la disciplina, l'obbedienza all'autorità, il valore educante di una fede, presentando piuttosto il libro come un romanzo di formazione (il titolo lo giustificava), il tutto quasi a dire che anche quei cattivoni dei sovietici, quando volevano educare sul serio dovevano far ricorso ai valori pedagogici tradizionali: sano autoritarismo, amor di patria, senso civico, fede in valori superiori (peccato solo non fossero trascendenti), amore populistico per i derelitti, ecc. In certo senso Makarenko fu usato come arma polemica contro il permissivismo, contro l'educazione naturalistica *child centered* e contro altre novità pedagogiche per dire: "Altro che attivismo, qui bisogna rientrare nei ranghi e restare sottomessi al quia!". Naturalmente era un'interpretazione di comodo, così come era una forzatura attribuire il lassismo e anche il lavativismo alla recente versione italiana del cosiddetto attivismo pedagogico.

Bisogna dire che Makarenko è anche uno scrittore con i fiocchi e davvero *Poema* si fa leggere come un romanzo, anche se non lo è. Nemmeno questo però spiega del tutto il successo ottenuto dal *Poema* anche nel campo che avrebbe dovuto essergli contro o comunque snobbarlo. E' spiegabile invece l'accoglienza fattagli dalle sinistre e dai laici in genere, tutti felici di avere in mano finalmente qualcosa dalla loro parte. Makarenko (presto gli stessi Editori Riuniti pubblicarono le altre sue opere) con Gramsci (che, sulla scia del successo delle *Lettere dal carcere*, in quegli si stava studiando, grazie alla sua idea di "educazione come egemonia", come più tardi dirà Angelo Broccoli), da punti di vista e da vicende personali tanto diverse, costituiranno le due icone del pensiero pedagogico di sinistra del secondo lustro degli anni Cinquanta. Tuttavia, ripeto, le ragioni di quel meritato successo sono ancora inspiegate. Ma siccome c'è sempre tanto di inspiegato, ma non c'è mai niente di inspiegabile, sarebbe interessante capirne meglio il perché, come sarebbe interessante analizzare quegli anni che traghettarono attraverso intricate e non indolori vicende l'Italia pedagogica dalla temperie fascista a quella più indolore ma non meno intricata della cosiddetta democrazia.

Se posso inserire un motivazione personale, vorrei aggiungere che fu il *Poema* ad avvicinarci allo studio dei fatti educativi. Io allora insegnavo e mi occupavo di teatro e di radio. La suggestiva capacità di raccontare di Makarenko, la naturalezza e la pregnanza dei dialoghi, la densità dei personaggi, mi spinsero subito a metter su con gli alunni di una mia III liceo del liceo "Tasso" a Roma (mi pare ci fosse anche Luca

Ronconi ma non lo ricordo fra quelli interessati all'iniziativa) una sorta di riduzione teatrale di alcuni episodi del libro. La cosa partì bene ma presto rallentò e poi sopravvenne la psicosi dell'esame di maturità e allora addio. Ma dentro di me quella breve esperienza aveva già elaborato certe indicazioni di plausibili connessioni fra processo formativo e processo drammatico, fra insegnamento e attività di recitazione, di messinscena e di regia, e via dicendo, che mi hanno fatto scivolare sulla plaga delle questioni educative. Questa può essere una notizia di nessuna importanza per il prossimo. Può dire però nel suo piccolo che, come le vie del Signore, quelle che hanno a che fare con l'interesse per l'uomo in formazione sono infinite, così attraverso la suggestione di testimonianze come quella di Makarenko, è facile cascarci dentro, ma poi è difficile districarsene.

Primož Kuret

LA SLOVENIA E LA SUA CULTURA MUSICALE

Desidero illustrare brevemente alcuni caratteri della cultura slovena ed il suo apporto alla vita musicale europea. Nel 2004 la Slovenia è divenuta membro dell'Unione Europea e con ciò è tornata, dopo una storia lunga e tormentata, a far parte di una comunità alla quale ha sempre sentito di appartenere.

La musica slovena è stata sempre poco conosciuta, a parte alcune figure di compositori di fama europea, come **Jacobus Gallus** (1550-1591) nel Rinascimento e **Vinko Globokar** (1934) nel Novecento. Le ragioni di questo isolamento sono diverse e sarebbe necessario uno studio approfondito delle vicende storiche e politiche della Slovenia per delineare un panorama esauriente della sua vita musicale: i suoi legami con l'Europa e specialmente con l'Europa centrale, l'insieme della sua struttura religiosa, il feudalesimo, la struttura economica e statale, la lotta contro la penetrazione turca, i movimenti rinnovatori della Riforma protestante e della Controriforma, gli usi e costumi popolari, il complesso nuovo ordinamento dello stato e della società sotto Maria Teresa e Giuseppe II.

Gli sloveni, come molti altri piccoli popoli europei, hanno ottenuto solo di recente la loro completa autonomia culturale e politica. In tutti questi secoli essi hanno subito la dominazione bavara e franca, il passaggio delle crociate medioevali, le invasioni e i saccheggi turchi e, nella storia più recente, l'aggressione nazifascista e il successivo avvento di un regime ispirato al modello sovietico dopo la seconda guerra mondiale. E' quasi un miracolo che gli sloveni, una delle più piccole nazioni europee, siano potuti rimanere e sopravvivere in un punto nevralgico di incrocio della cultura e dei commerci.

I primi documenti in lingua slovena, i cosiddetti "Brizinski spomeniki", risalgono agli anni dal 972 al 1039; si tratta di tre Preghiere che sono conservate nella Staatsbibliothek di Monaco. Nel tardo Medioevo, dopo la rovina della potente famiglia dei Celje (i principi di Cilli, l'antica città romana Celeia) nel XV secolo, il territorio sloveno divenne parte dell'impero degli Asburgo. Gli studenti sloveni, che fino ad allora avevano studiato prevalentemente nelle università italiane, dal 1365, quando fu

fondata l'Università di Vienna, si volsero verso di essa. Specialmente nel XV e XVI secolo gli studenti e i professori sloveni diedero un importante contributo al passaggio della cultura mitteleuropea dal Medioevo al Rinascimento. Molti tra questi erano anche musicisti come il maestro di coro e vescovo di Vienna **Georg Slatkonja** (1456-1521), nato a Lubiana.

A metà del XVI secolo, sotto l'influsso dell'umanesimo e della Riforma protestante, si giunse al primo movimento culturale, etnico e linguistico con Lubiana come centro. Gli sloveni ottennero allora una certa autonomia culturale con il protestante **Primož Trubar** (1508-1586) che scrisse il primo libro in sloveno (1550), a cui fece seguito **Jurij Dalmatin** (1547-1589) che tradusse la Bibbia. Era anche il tempo del grande compositore **Jacobus Gallus**, detto **Carniolus**, che operò quasi sempre fuori della Slovenia: i suoi mottetti, madrigali e messe furono eseguiti a Praga.

La diffusione del protestantesimo durò solo mezzo secolo, successivamente arrivò la grande Controriforma cattolica che rallentò molte spinte al rinnovamento in campo nazionale e culturale: molti nobili e intellettuali dovettero lasciare il Paese e andare in esilio. Nel XVIII secolo fu rapidamente annientata la borghesia slovena che avrebbe dovuto trasformare in movimento nazionale le spinte europee al rinnovamento. Solo nel 1848, con "la Primavera della Nazione", comparve il primo programma politico "Slovenia unita". Da allora ebbe inizio una aspra battaglia per rafforzare l'identità politica e culturale slovena nell'ambito della monarchia asburgica.

La letteratura slovena raggiunse il suo culmine nel periodo romantico con il poeta **France Prešeren** (1800-1849) e successivamente con lo scrittore **Ivan Cankar** (1876-1918) e i poeti **Oton Župančič** (1878-1949), **Dragotin Kette** (1876-1899) e **Josip Murn Alexandrov** (1879-1901); a questi artisti è anche legata in generale la rinascita nazionale, sociale e civile. La cultura slovena, caso quasi unico, aiutandosi solo con i propri mezzi, è riuscita in pochi decenni a raggiungere ciò che altri popoli più forti possedevano già da anni. Ciò vale anche per la musica.

A Lubiana il melodramma ha una lunga tradizione. Già un "Inventarium Librorum Musicalium Ecclesiae Cathedralis Labacensis" dell'anno 1620 menziona per due volte, accanto a messe ed altre composizioni, l'opera "Euridice" di Giulio Caccini. Precedente (del 1660) è l'opera "Il Tamerlano" del "sempre celebre Signor abate **D. Giuseppe Clemente de Bonomi**, attuale Maestro di Cappella di Sua Eccellenza il Sig. Francesco Antonio Sigfrido Conte della Totte e Valsassina & C", composta a Lubiana ma che non ci è pervenuta. Purtroppo, di Bonomi noi conosciamo solo ciò che è scritto nella prefazione alla dedica:

"Con il presente però Drama non altro intendo, che cominciare ad

onorare i deboli sparti del mio ingegno in questo inclito Ducato (ove i miei Antavi non solo ebbero in sorte di averne la Cuna, ma per più secoli goderono un felice soggiorno) col pregiatissimo nome dell'“Eccellenza Vostra”. Di Bonomi non si trova alcuna citazione neanche nei dizionari enciclopedici.

Dal 1733 giunsero a Lubiana molte compagnie d'opera italiane. Le più importanti furono le compagnie dei due fratelli Mingotti, Angelo e Pietro, che soggiornarono a Lubiana nel 1740 e nel 1742. Il Teatro dell'Opera di Lubiana fu costruito nel 1765 come Teatro comunale per 800-1000 spettatori, che per una città di circa 20.000 abitanti era più che sufficiente. Dopo i primi successi, la prima opera in lingua slovena fu “Belin” (1780) del librettista **Janez Damascen Dev** e del compositore **Jakob Zupan** (1734-1810).

Secondo il modello italiano fu creata nell'anno 1701 l'Academia Philarmonicorum Labaci, la prima associazione musicale nell'impero di allora e nel Centroeuropa. Ancora prima, nell'anno 1693, era stata fondata l'“Academia Operosorum” (l'odierna Accademia Slovena della Scienza e dell'Arte).

Nel 1794 fu fondata la Società Filarmonica, più antica della Società Viennese degli Amici della Musica, fondata nel 1812. Del primo decennio della Società sono conosciuti gli Statuti, le Istruzioni per l'orchestra e un Catalogo musicale che ci fa comprendere come la Società fosse ben orientata verso la musica contemporanea e possedesse quasi tutte le opere di Haydn, Mozart e del giovane Beethoven. La Società Filarmonica aveva dei soci onorari tra i quali si segnalano in particolare Haydn (1800), Beethoven (1819), (1824) e Brahms (1885), oltre a molti altri. A Lubiana fecero sosta molti artisti stranieri nel corso dei loro viaggi.

Particolarmente significativi gli anni in cui la Filarmonica fu diretta dal ceco **Anton Nedved** (1865-1883) e dal viennese **Joseph Zöhrer** (1883-1921). Lubiana aveva allora innumerevoli stagioni di concerti e il pubblico poteva ascoltare i più recenti lavori musicali e i melodrammi per gli amanti di questo genere. Lubiana ospitò in questo periodo molti complessi strumentali italiani e tedeschi e i cantanti più famosi. Particolarmente interessante fu la stagione 1882-1883, quando il giovane Gustav Mahler lavorò presso l'Opera di Lubiana come maestro di cappella.

L'Associazione Glasbenamata, fondata nel 1872, ebbe la sede principale a Lubiana e molte sedi secondarie in altre città. Con la Glasbenamata iniziò lo sviluppo indipendente della musica slovena, che fino ad allora si era intrecciata soprattutto con la cultura tedesca.

La seconda metà del XIX secolo vide accrescersi una sempre maggiore contrapposizione fra nazionalismi, e sempre maggiori tensioni si ebbero anche in altri territori dell'impero asburgico (Ungheria, Boemia, Italia). La Slovenia si appoggiò molto al popolo ceco, perché i problemi erano simili e una idea slava si diffondeva presso i due popoli fratelli. I cechi diedero il loro aiuto per la fondazione (1892) dell'Opera professionale slovena, e più tardi il grande direttore d'orchestra ceco **Vaclav Talich** (1883-1961) fu il primo direttore d'orchestra della Filarmonica slovena (fondata nel 1908), dove lavorò anche per un certo tempo **Fritz Reiner** (1888-1963).

Con la rivista *Novi akordi* (1902-1913) la musica slovena ebbe uno slancio di cui molti musicisti poterono giovare. Alla generazione più anziana appartenevano **Benjamin Ipavec**, medico e compositore, autore della prima opera slovena, romantica e storica, "*I Nobili di Teharje*" (Teharski plemici, 1892); il ceco **Anton Foerster**, autore di un'opera molto celebre, "*L'usignolo dell'Alta Carinzia*" (*Gorenjski slavcek*, 1872); e il poliedrico musicista **Fran Gerbič** (1840-1917), tenore d'opera e insegnante di musica originario di L'vov, che per motivi anche patriottici si era trasferito a Lubiana. Alle opere e alle operette si dedicò **Viktor Parma** (1858-1924) di origine triestina. Seguirono invece una nuova strada i compositori della fine dell'Ottocento: **Risto Savin** (il cui vero nome era **Friderik Širca** 1859-1938), **Anton Lajovic** (1878-1960), **Emil Adamič** (1877-1936), **Emil Hochreiter** (1871-1938), e **Josip Ipavec** (1873-1921), che arricchirono la musica slovena con molti lieder, opere e altri lavori. È interessante notare che molti di loro non erano musicisti di professione: per esempio Risto Savin era un generale, Anton Lajovic ed Emil Hochreiter erano giuristi e Josip Ipavec un medico, che studiò un anno a Vienna presso Alexander Zemlinsky.

Il 1918 segnò la fine della prima guerra mondiale, che con grande durezza si era combattuta anche nel territorio sloveno (fronte dell'Isonzo), ma anche la fine della secolare dipendenza della Slovenia dall'Austria. Il nuovo Stato, la Jugoslavia, permise all'inizio un più grande e più indipendente sviluppo. In questo periodo la speranza di libertà, democrazia e benessere per una nuova cultura infiammò i giovani spiriti sloveni. Ma per il popolo sloveno questa libertà ebbe un sapore amaro; una serie di gravi disavventure e di inattese vicende distrussero presto, dopo la fine della guerra, ogni speranza di unione e lasciarono il campo ad una grande delusione. Il territorio sloveno venne suddiviso ancora più di prima.

Tutta la fascia costiera fu annessa all'Italia, gran parte della Carinzia restò austriaca e una piccola parte passò all'Ungheria. Tutto ciò

ebbe una dolorosa risonanza, più di un terzo di quello che gli sloveni consideravano territorio sloveno andò perduto. (*Sarebbe interessante conoscere i confini di "quello che gli sloveni consideravano territorio sloveno". N.d.R.*). Inoltre lo spirito unitario serbo cercò presto di imporsi, lo Stato doveva essere una cosa sola, una Nazione. Così gli sloveni dovettero di nuovo spendere molte energie per ottenere il diritto alla loro originalità nazionale.

I giovani artisti, specialmente scrittori e pittori, trassero ispirazione da questa irrequieta, persino tormentata atmosfera: ci fu uno sviluppo dell'espressionismo e del futurismo. Il nuovo *Club dei giovani* espresse le più recenti tendenze dell'arte.

Nella vita musicale, una spiccata personalità di questo periodo fu **Anton Lajovic**, giurista compositore che aveva un atteggiamento critico nei confronti della cultura germanica e i suoi interessi si rivolsero sempre più verso la politica.

Il compositore sloveno di Trieste **Marij Kogoj** (1892- 1956) con il melodramma *Le maschere nere* creò una opera decisiva per le condizioni slovene. Il destino avvicinò Kogoj allo scrittore russo Leonid Andreev e ai suoi drammi, di un estremo atteggiamento espressionistico. Kogoj era anche un duro critico delle condizioni della musica slovena di allora e un grande sostenitore delle idee di Schönberg in Slovenia. Purtroppo una grave malattia dopo il 1932 prostrò le sue forze.

Da Praga giunse successivamente il compositore **Slavko Osterc** (1895-1941), che provocò uno sconvolgimento nella vita musicale slovena. Come compositore era estremamente attivo e scrisse opere, balletti e musica sia sinfonica che da camera. Come insegnante di conservatorio egli ebbe un ampio circolo di studenti intorno a sé; allargò poi la sua attività nella *Société internationale de la musique contemporaine* come membro della Commissione per il Programma dei concerti. Osterc constatò che era necessario fare conoscere la musica slovena all'estero.

Purtroppo egli visse in un tempo pieno di avvenimenti politici, pesanti conflitti sociali, con i prodromi di una nuova guerra mondiale. Ma anche il suo tempo fu breve: egli morì nel 1941 dopo una grave malattia.

Negli anni Trenta si affermò una nuova generazione di compositori nati attorno al 1900, che avevano studiato in diverse città come Praga, Vienna, Bologna, Parigi e Francoforte sul Meno. Essi avevano personalità molto diverse, alcuni tradizionalisti, altri più inclini al rinnovamento musicale. I padri di queste nuove tendenze furono Habás Schüler e il già citato Slavko Osterc. Ai loro antipodi, più lirico che avanguardista, ma con il senso del colore impressionista e della perfezione della forma, fu **Lucijan Marija Škerjanc** (1900-1973), la più significativa personalità

del suo tempo e una grandissima autorità, specialmente dopo il 1945. Egli era un musicista versatile e si affermò come direttore d'orchestra e pianista, ma soprattutto come compositore e insegnante. Studiò a Vienna (con Josef Marx), a Basilea e a Parigi. Škerjanc destò ammirazione per i suoi Lieder che aveva composto appena diciottenne; la sua produzione spaziò in tutti i campi della musica tranne nel melodramma. La sua musica fu molto eseguita ed il livello della cultura musicale slovena si accrebbe notevolmente rispetto al passato.

Nella stessa direzione di Škerjanc operò un allievo di Joseph Marx e Josef Suks, **Marjan Kozina** (1907-1966). Prima della Seconda guerra mondiale egli lavorò come docente nell'Accademia di musica di Belgrado, partecipò quindi come partigiano alla lotta di liberazione in Slovenia e scrisse come ricordo degli anni di guerra una monumentale Sinfonia con caratteristici titoli: *Ilova gora* (un luogo della Slovenia dove si verificarono aspri combattimenti contro i tedeschi), *Ai Caduti*, *Bela Krajina* (la regione più meridionale della Slovenia, che fu la prima ad essere liberata già durante la guerra) e *Gegen Meer* (1946-1949).

Un interessante compositore fu il triestino **Carol Pahor** (1896-1974), che dopo la prima guerra mondiale e prima del fascismo lasciò la sua città natale e si trasferì in Jugoslavia. Egli studiò a Vienna, a Bologna e successivamente a Lubiana con Slavko Osterc. Inizialmente i suoi lavori erano scritti in modo oltremodo radicale ("I cannoni sull'Isonzo erano una musica totalmente diversa"), poi, già prima della seconda guerra mondiale, si indirizzò verso temi più sociali. Dell'anno 1938 è il suo popolarissimo coro *Padre nostro del servo Jernej* (derivato dal testo del grande scrittore sloveno Ivan Cankar).

La seconda guerra mondiale fu di nuovo un periodo difficile per il popolo sloveno. Il territorio fu occupato da tedeschi, italiani e ungheresi che minacciarono non solo la sovranità e l'indipendenza politica, ma persino la sopravvivenza fisica del popolo sloveno. Per opporsi a queste minacce si creò un fortissimo movimento di resistenza al quale parteciparono in grande massa gli intellettuali. Anche molti musicisti e compositori (Karol Pahor, Marjan Kozina, Pavel Šivic, Radovan Gobec, Bojan Adamič, Rado Simoniti, Franc Šturm, Ciril e Dragotin Cvetko e molti altri) si unirono al movimento di resistenza e grandi furono i sacrifici. Ne nacquero opere che ancor oggi conservano il loro valore.

Dopo la guerra la Slovenia tornò a far parte della Jugoslavia (grazie alla lotta di liberazione e le indicibili perdite), ma come repubblica a sé stante nell'ambito di uno Stato federale con stretti legami con l'Unione Sovietica. Tuttavia l'appoggio all'arte socialista non fu mai particolarmente forte e dopo il 1948 con la rottura dei rapporti con Stalin questi

legami nel campo dell'arte si allentarono.

Nel frattempo si affermò l'interesse per il folclore musicale. Alcuni compositori, prima della guerra, i cosiddetti modernisti – come Danilo Švara e Karol Pahor – avevano iniziato a esplorare la musica popolare istriana, caratterizzata da un particolare modo non temperato, detto appunto istriano. Furono composti alcuni lavori molto interessanti come *Istrijanka* di Karol Pahor e la *Sinfonia in modo istriano* di Danilo Švara, il quale è anche conosciuto per molte altre opere. Un compositore di successo di musiche per film fu il direttore d'orchestra **Bojan Adamič** (1912-1995), che si dedicò anche al jazz.

La politica sempre più liberale del regime negli anni '60 e '70 incentivò notevolmente la produzione musicale, al fiorire della quale contribuirono, oltre a molti compositori anziani, anche i più giovani, che erano molto diversi nel loro modo di concepire la musica. Ciò ha portato ad una ricca fioritura nella vita musicale, che in seguito non si è più ripetuta con la stessa intensità. Basti qui citare alcuni nomi come **Uroš Krek** (1922), **Zvonimir Ciglič** (1921), il triestino **Pavel Merkù** (1927) e **Janez Maticič** (1926).

Era anche il tempo in cui andava affermandosi una nuova generazione di compositori. Essi si unirono nel Gruppo *Pro Musica Nova*, al quale appartennero, nel periodo più florido, **Jacob Jež**, **Milan Stibilj** (entrambi del 1929), **Ivo Petrič**, **Alojz Srebotnjak** **Darijan Božič** (tutti del 1931), **Igor Štuhec** (1932) e **Lojze Lebič** (1934). Il rinnovamento avvenne non solo a seguito del superamento dell'estetica del dopoguerra, ma soprattutto per l'affermarsi di nuovissime tendenze artistiche con la pubblicazione di numerosi lavori originali. Il punto di partenza del Gruppo era veramente avanguardistico: il rifiuto del linguaggio tradizionale valse come base di tutti i successivi movimenti d'avanguardia.

Nell'anno 1966 uscì il primo disco *Pro musica nova* con composizioni di Darijan Božič, Milan Stibilj, Ivo Petrič, e Alojz Srebotnjak, un fatto per quel tempo significativo per l'affermazione della musica contemporanea slovena. I singoli componenti iniziarono ben presto il proprio personale sviluppo. Mentore del gruppo era il collega più anziano **Primož Ramovš** (1921-1999), l'ultimo allievo di Osterc, ritenuto "il Nestore nella nuova musica slovena del dopoguerra".

Nell'anno 1961 fu fondato a Lubiana il complesso *Slavko Osterc*, che da allora e per molti anni assunse in tutta la Jugoslavia un ruolo predominante. Il complesso fu diretto da Ivo Petrič sino all'ultimo concerto nell'anno 1978.

Il caso **Vinko Globokar** (1934) è particolarmente interessante perché egli, dopo il suo rientro dalla Francia ove era nato, studiò a Lubiana

sino al 1955. Più tardi Globokar è tornato in Francia, da dove ha iniziato la sua grande carriera di strumentista e compositore. Globokar detiene nella vita musicale slovena un posto particolare: come cosmopolita dell'avanguardia musicale contemporanea è stato attivo specialmente all'estero anche se la sua musica è eseguita spesso in patria.

Dopo la generazione di compositori degli anni '50 e '60 si è avuto un certo vuoto musicale. Un cambiamento è avvenuto solo alla fine degli anni '70. Alla ricerca di un proprio modo espressivo si segnalano compositori quali **Samo Vremšak** (1930), **Ljubo Rancigaj** (1936), **Pavel Mihelcic** (1937), **Alojz Ajdič** (1939), **Marjan Gabrijelčič** (1940-1998), **Maks Strmčnik** (1948), **Jani Golob** (1948), **Ivan Florjanc** (1950), **Igor Majcen** (1952), **Bor Turel** (1954), **Uroš Rojko** (1954), **Aldo Kumar** (1954), **Tomaž Svete** (1956), **Brina Jez Brezavčček** (1957), **Marko Mihevc** (1957), **Andrej Misson** (1960), **Larisa Vrhunc** (1967), **Urška Pompe** (1969) e altri.

Oggi si sta imponendo una nuova, più giovane generazione. La situazione sociale ha evidentemente un influsso sullo sviluppo dei diversi aspetti della cultura. Le nuove strutture democratiche hanno portato anche a nuovi rapporti entro la sfera culturale. Tipici nella vita contemporanea sono l'apertura e il flusso delle informazioni: si segnala quindi lo studio dei musicisti sloveni nei centri esteri e l'attività nei festivals (il mezzosoprano Marjana Lipovšek, il tenore Janez Lotrič, la pianista Dubravka Tomsič Stebotnjak, la flautista Irena Grafenauer, e altri), le manifestazioni speciali - come per esempio le Giornate musicali slovene nell'aprile di ogni anno - tutto questo porta a una varietà che conferma il quadro in evoluzione della musica contemporanea slovena.

(Traduzione italiana dal tedesco di Giorgio Verdi)

Roberto Toro

PROKOF'EV: TRE SONATE PER PIANOFORTE NELL'ESECUZIONE DI ANDREJ GAVRILOV

Le interpretazioni delle *Sonate* per pianoforte di Sergej Prokof'ev, autentici capolavori musicali di ogni tempo, rivelano all'ascoltatore l'esistenza di un mondo per così dire *parallelo* a quello delle più note opere orchestrali del compositore russo: dalla *Sinfonia classica* (1914-15) al balletto *Romeo e Giulietta* (1935-36), fino al primo frutto della collaborazione con Ejzenštejn (*Aleksandr Nevskij*, 1938) e oltre, si ha un susseguirsi di proposte musicali che esprimono assai bene la natura estroversa e "diretta" dell'autore. Molto è stato detto – e scritto – sulle caratteristiche di questo linguaggio, che Armando Gentilucci considera (*Guida all'ascolto della musica contemporanea*) «attestato sempre su basi tonali o politonal», pur riconoscendo all'ispirazione di Prokof'ev una profonda originalità: «i binari della sua esperienza si snodano paralleli a quelli dei musicisti mitteleuropei e pur risentendo di tutti gli stimoli modernistici, pur aprendosi ai quattro venti delle avanguardie internazionali, non si incrociano mai con essi».

Al Prokof'ev delle *Sonate* pianistiche, come ricorda ancora Gentilucci, è stato rivolto l'appellativo di *cubeista in musica*: definizione invero suggestiva, ma che forse non lascia intendere appieno la complessità dell'universo sonatistico del musicista (che fu anche, come è noto, un pianista di alto livello). Le nove *Sonate*, in effetti, costituiscono un vero e proprio *microcosmo* – pur assai differenziato per quanto attiene al periodo di elaborazione (dal 1907-09 al 1946-47) e al carattere di ogni singolo componimento – nell'insieme dei lavori strumentali dell'autore; esse assumono, per così dire, un valore paradigmatico in riferimento all'intera opera di Prokof'ev, quasi richiamando – per certi versi – il ruolo svolto dalle trentadue sonate per pianoforte di Beethoven nel *corpus* compositivo di quest'ultimo.

La sorprendente varietà espressiva che contraddistingue le nove *Sonate* (soprattutto evidente qualora si consideri *per intero* il percorso da esse delineato) può essere in parte apprezzata anche nel caso di un approccio parziale a tali composizioni, effettuato mediante il ricorso – sui

possibili piani dell'ascolto e dell'analisi – a una scelta antologica. Tra le proposte discografiche che meglio pongono in evidenza il *divenire* del sonatismo di Prokof'ev si annovera la registrazione della *terza*, della *settima* e dell'*ottava* sonata (rispettivamente contrassegnate dai numeri d'opera 28, 83 e 84), interpretate dal pianista Andrej Gavrilov e attualmente disponibili su compact disc (Deutsche Grammophon 459 312-2, serie "Galleria").

Si tratta di un'interpretazione assai interessante, sulla quale sembra utile soffermarsi anche in vista di un confronto con l'*altra* interpretazione di riferimento (quella di Svjatoslav Richter, dedicatario della *Sonata n. 9 op. 103*). Il punto di vista espresso dal musicista Gavrilov sulle anzidette *Sonate* trova riscontro (fatto, questo, non eccessivamente ricorrente nell'odierno panorama discografico) nel punto di vista formulato, *verbalmente*, dallo stesso interprete nelle note di copertina del compact disc. Gavrilov si sofferma ampiamente sulla *Settima* e sull'*Ottava Sonata* (assai meno sulla *Terza*): egli precisa che gli anni di composizione delle due sonate maggiori «coincidono in pieno con il periodo della guerra» (il riferimento è alla seconda guerra mondiale) e afferma che secondo il suo parere «le due opere sono strettamente legate fra loro, l'una si fonde in modo naturale con l'altra [...] in queste due sonate la realtà sovietica pesò gravemente su Prokof'ev e lo costrinse – soprattutto nell'*Ottava* – a vedere la vita sotto una luce più tragica e ad assumere una parte attiva e personale nel dramma che si stava svolgendo».

Il riferimento, qui presente, all'«onnicomprensivo sistema stalinista» rappresenta un motivo ricorrente nell'analisi gavriloviana della *Settima* e dell'*Ottava Sonata*. L'altro motivo dominante è, appunto, l'idea della profonda unitarietà dei brani, pur nella costante diversificazione tra i singoli movimenti introdotti nelle due opere (tale aspetto non assume, ovviamente, rilievo per la giovanile *Sonata n. 3*, realizzata nelle due versioni del 1907 e del 1917, piuttosto breve e contraddistinta dal frequente avvicinarsi di andature diverse in un solo movimento): Gavrilov cita, fra l'altro, il carattere di "divagazione dalla realtà" della seconda parte della *Sonata n. 7 (Andante caloroso)*, con varie modifiche successive dell'indicazione), destinato a creare un contrasto molto netto con la parte finale (*Precipitato*) del lavoro.

La scrittura delle *Sonate* di Prokof'ev risulta, in ogni caso, denotata da un acceso virtuosismo; tale caratteristica giunge, nell'ambito di ogni singola opera, a connotarsi in modo diverso. Si pensi alle continue alternanze ritmiche della *Sonata n. 3*, che finiscono inevitabilmente con il creare «un senso di vertigine, di scardinamento dei punti di riferimento tradizionalmente informati alla simmetria, già messi in discussione nella

Toccata del 1912» (Gentilucci). Altro aspetto importante nella concezione pianistica delle *Sonate* è la nettezza del suono (Richter *docet*), la costante presenza di un timbro percussivo che richiama il linguaggio musicale di Bartók ma, al tempo stesso, giunge a discostarsene.

Se Gavrilov e Richter possono ritenersi accomunati – nell’interpretazione delle *Sonate* di Prokof’ev – per il carattere estremamente *lucido* del virtuosismo pianistico di cui danno prova, occorre avvertire che questa “matrice”, pur significativamente condivisa, lascia tuttavia spazio al sussistere di concezioni interpretative piuttosto differenti: nel caso di Richter si percepisce una lucidità quasi *visionaria* dell’interpretazione, nel caso di Gavrilov le “coordinate” generali di quest’ultima sembrano assumere un carattere diversamente realistico, meglio inteso (almeno apparentemente) a evidenziare la dimensione tecnico-espRESSIVA rispetto a quella per così dire trascendente di Richter. In effetti la “lettura” gavriloviana di Prokof’ev risulta essere molto complessa, sviluppandosi *contestualmente* su piani diversi: la reminiscenza storica, il manifestarsi di un virtuosismo profondamente alieno (come è proprio dei grandi interpreti) dalla ricerca di facili effetti, la nettezza del suono che fa tutt’uno con il ricorso a una tecnica impressionante sotto vari aspetti, la precisione nella resa dei dettagli.

Il Prokof’ev di Gavrilov riesce, in sostanza, a costituire in una *sintesi* unitaria i due piani – di per sé contrapposti – del vicino e del lontano, del risalto immediato e della prospettiva storica; se le interpretazioni di Richter si configurano come itinerari musicali *senza tempo*, le realizzazioni di Gavrilov sembrano quasi *sovrapporsi* al tempo, manifestarsi compiutamente in relazione allo scorrere degli eventi: di qui l’evidenza, nel “sentire” musicale gavriloviano, della matrice per così dire “storica” del pianismo di Prokof’ev (riconducibile, nell’insieme, a un itinerario che procede da Liszt a Skrjabin).

La prospettiva di un interprete giunge necessariamente, procedendo dalla creazione originaria, a orientarsi verso forme di *mediazione* consapevole tra l’opera e il fruitore di essa: tanto più affermata (e suggestiva) è la capacità mediatrice di Gavrilov, capace di rendere alla nostra immaginazione – e soprattutto alla nostra sensibilità – un Prokof’ev assai convincente, realistico, in una parola *aperto* ai presupposti di un rapporto significativo con l’autore.

LETTURE

M. G. Talalay, N. G. Pavlovskij, *Demidovy Knjaz'ja San-Donato. Inostrannaja bibliografija*, Demidovskij Institut, Ekaterinburg 2005, pp. 126, ill.

Con la promozione dell'Istituto Demidov di Ekaterinburg (Fondo scientifico della Sezione Uraliana dell'Accademia Russa delle Scienze), esce questo volumetto nel quale gli AA. Hanno voluto fornire ai lettori un utile strumento per la conoscenza della storia e della vita della famiglia Demidov in Russia e all'estero. Sono state così rinnovate le tradizioni di mecenatismo dei "Premi Demidov", fondati da Pavel Nikolaevič nel 1830 e che ebbero vita sino al 1865, conferiti a illustri scienziati (Mendeleev, Jakobi, Pirogov, Vostokov, Vrangel', Kruzenštern). E' infatti dal 1993 che ben 45 Premi sono stati attribuiti a eminenti studiosi russi per i risultati ottenuti in vari campi di ricerche scientifiche.

Preceduto da un puntuale *abregé* della famiglia Demidov, dello storico A. S. Čerkasov, il volumetto si presenta in due parti; la prima è un'accurata bibliografia delle pubblicazioni (in francese, italiano, olandese, polacco, tedesco, inglese, svedese, spagnolo) di membri della famiglia Demidov. Così troviamo, di Anatolij Nikolaevič, numerose edizioni del suo *Voyage dans la Russie Méridionale et la Crimée* (dal 1837 in poi), riccamente illustrate; poi delle *Lettres sur l'Empire de Russie* (1838-39); ancora delle *Etapes maritimes sur les côtes d'Espagne, de la Catalogne et de l'Andalousie* (1847); delle edizioni francesi di Album illustrati sull'*Isola d'Elba* (1862), sulla *Toscana* (1863) e ancora sui *Prisonniers de guerre des puissances belligérantes pendant la campagne de Crimée* (1870). Invece della principessa Matilde Bonaparte Demidov è data la bibliografia dei suoi testi in francese (*Histoire d'un chien, Armande Dieudé-Defly, Eugène Giraud*), che rivelano un certo talento di scrittrice; di Pavel Demidov, nipote di Anatolij, sono per contro citati testi in francese a carattere scientifico-sociale (*Observations météorologiques etc. à Nijni-Taguïlsk*, 1879, *La question juive en Russie*, Bruxelles 1884, e *La question israélite en Russie*, Paris 1891). Del figlio di Pavel Demidov, Elim, sono citate edizioni inglesi attinenti alla caccia (*Hunting trips in the Caucasus*, 1898; *After Wild Sheep in the Altai and Mongolia*, 1900; *The*

Russian Empire. Sport in Europe, 1901; *A shooting Trip to Kamchatka*, 1904) e anche dei versi giovanili (*Les égarements*, 1909, e *Points de repère*, 1919). Infine di un discendente, A. Tissot-Demidov, sono citati due articoli su riviste, relativi agli antenati: *Bonaparte and Demidoff. A tale of two Family Dynasties* (2003) e *Demidoff, Russia's greatest industrialists* (2003).

La seconda parte del volumetto comprende invece tutte le pubblicazioni sui Demidov uscite all'estero (nn. 38-322). Vi sono trattati i più vari argomenti, in ordine cronologico e gli autori sono italiani (geografi, storici dell'arte, botanici, lessicografi, collezionisti, pedagogisti, scrittori di guide turistiche, di cataloghi di mostre, di studi monografici sui Demidov), in un arco di tempo che parte dal 1826 e si estende per tutto l'Ottocento e il Novecento sino al 2004. Né mancano gli autori francesi, tedeschi, inglesi, polacchi, che trattano, al pari degli italiani, i più svariati argomenti: dagli istituti di beneficenza fondati dai Demidov, alle ville di Pratolino e San Donato, al Museo di San Martino all'Elba, con le loro preziose collezioni d'arte, ai Bagni di Lucca e altre villeggiature in Toscana, al monumento a Niccolò Demidoff a Firenze, opera del Bartolini. Sono infine da citare specificamente dei grossi lavori degli ultimi 40 anni, arricchiti da rare illustrazioni: un *Catalogo del contenuto di Villa Demidoff a Pratolino*, per gli incanti di Sotheby del 1969; altro *Catalogo di importanti libri antichi*, provenienti dal principe Paolo di Jugoslavia, erede dei Demidov (1970); *Il ritorno di Pan: ricerche e progetti per il futuro di Pratolino*, di Giuliana Campioni (1985); *Il giardino d'Europa. Pratolino come modello nella cultura europea*, con vari contributi (1986); *Villa Abamelek*, di Olga Adamiscina [Ol'ga Adamišina] (1992); *I Demidoff a Firenze e in Toscana*, a cura di Lucia Tonini (1996), con numerosi contributi; *La chiesa ortodossa russa di Firenze*, a cura di V. Vaccaro (1998); *L'archivio della principessa Demidova. Lettere e documenti*, a cura di S. Merendoni, col contributo dello storico Renato Risaliti (2000); *La chiesa ortodossa russa della Natività di Cristo e di San Nicola Taumaturgo in Firenze*, di M. Talalay (2000). Va aggiunto che di ogni testo citato, sia nella prima che nella seconda parte, vi è in calce indicato in russo il contenuto.

Il volumetto si conclude con l'"albero genealogico" dei Demidov-Karagieorgievič-Tissot e con l'utile Indice dei nomi. Agli AA. va ogni lode per una tale iniziativa, che mette al corrente il pubblico russo (e non solo quello) su personaggi che hanno giocato un ruolo di prim'ordine nella storia sia russa che italiana.

Piero Cazzola

N. P. Komolova, *Italija v ruskoj kul'ture Serebrjanogo veka*, Nauka, Moskva 2005, pp. 3-470.

La nuova ricerca di Nelli Pavlovna Komolova appena uscita a Mosca ha avuto giustamente l'onore di essere subito recensita dai maggiori organi di stampa russi (*Literaturnaja gazeta*, *Nezavisimaja gazeta*, *Novaja gazeta*). I motivi sono diversi. In primo luogo, si tratta di una grossa opera non solo per la dimensione, ma anche per il numero e lo spessore delle questioni sollevate dall'Autrice. In secondo luogo, è una opera nuova che deve essere costata decenni di dure ricerche in Russia e in Italia, un'opera che mancava. Infatti, fino ad ora gli studiosi si sono cimentati a fare indagini parziali su singoli autori o singoli aspetti dell'importanza dell'Italia nella cultura russa dell'inizio del XX secolo. Per la prima volta da parte russa si tenta di ricostruire il quadro complessivo di questo aspetto della cultura russa.

Nel passato avevo seguito durante le peregrinazioni italiane gli assaggi compiuti dall'Autrice durante i suoi soggiorni italiani. Assaggi che poi venivano suffragati da scritti apparsi sui vari numeri di "Rossija i Italija", che Nelli Komolova dirigeva con tatto e sapienza capace di conciliare le varie esigenze, o su altre riviste.

Questo volume non è affatto solo la ristampa di articoli già apparsi.

L'Autrice vi ha aggiunto diversi saggi che appaiono per la prima volta. Alcuni, come la Prefazione o lo "Studio italiano", affrontano il problema complessivo dei rapporti italo-russi; altre ricerche, come quella su Vjačeslav Ivanov, V. Rozanov, P. Muratov, V. Solov'ëv, Vl. Ern, N. Berdjaev, affrontano il problema dei rapporti di questi importanti esponenti della cultura russa con l'Italia.

Per quanto riguarda i capitoli dedicati ai pittori Nelli Komolova aggiunge molte altre notizie e considerazioni che li rendono in buona parte scritti nuovi.

L'opera di Nelli Komolova è suddivisa in cinque parti:

problemi generali;

l'Italia nella poesia russa;

il tema italiano nella letteratura russa;

le immagini dell'Italia nella pittura e nella storia dell'arte;

"L'idea italiana" nel pensiero storico-filosofico.

Come si vede, in questa intelaiatura complessiva Nelli Komolova colloca i personaggi su cui ha compiuto le sue ricerche. E' una intelaiatura interessante che ci può trovare non sempre del tutto consenzienti, ma è comunque una interpretazione di questo fenomeno culturale dal quale i futuri ricercatori, anche sulla base di nuove acquisizioni scientifiche, non

potranno prescindere, come non lo potranno da questa opera e dalla concezione generale che la sorregge, che è poi quella stessa che propugnava Mandel'stam: "l'unità della cultura (europea e mondiale)" (p. 208).

Questa non è quindi solo un'opera innovativa e anticipatrice perché apre la strada a ricerche simili per quanto riguarda altri paesi europei occidentali (Francia, Spagna, Germania, Inghilterra), su cui la ricerca russa appare in ritardo, ma anche per quanto riguarda la Russia.

Nelli Pavlovna Komolova con questa ricerca fa un passo significativo per superare il fossato che per decenni aveva diviso la cultura russa sovietica da quella dell'emigrazione.

Infatti per la prima volta si mettono insieme uomini come Ottokar, Ern e Berdjaev con quelli che hanno fatto parte dell'emigrazione interna, come Vološin e Gabričevskij, oppure mette nella stessa sezione poeti che emigrarono come Vjačeslav Ivanov, altri come Gumilëv, Mandel'stam o Marina Cvetaeva che furono fucilati o trovarono la morte in patria. Va detto che la grande cultura russa non è solo una sequela di persone fucilate, represses o incarcerate, ma ci sono anche coloro che erano fra i vincitori: da Lunačarskij ad Aleksej Tolstoj.

La riunificazione completa fra i due filoni si potrà dire conclusa quando tutti avranno diritto di cittadinanza, di essere ricordati l'uno accanto all'altro. Solo allora si potrà dire che la frattura rivoluzionaria del 1917 sarà stata definitivamente superata.

Nelli Komolova ha scritto i vari capitoli in epoche diverse, ma nel ristamparli ha compiuto un grosso lavoro per renderli più omogenei, per evitare ripetizioni. Tuttavia ci sono capitoli in cui esistevano studi preparatori e altri dove l'Autrice ha dovuto lavorare con una ricerca sul campo assai difficile.

Fra i più riusciti ci sembra quello dedicato ai rapporti di Zajcev con l'Italia e in particolare con Ettore Lo Gatto. Fra i capitoli in cui Nelli Komolova è dovuta partire praticamente da zero c'è quello dedicato allo storico Ottokar. In questo caso è probabile che ricerche successive possano apportare anche correttivi importanti, ma negli altri, come quello su Osorgin (grazie alle ricerche precedenti della Pasquinelli), su Muratov e Marina Cvetaeva, sarà difficile modificare il quadro complessivo delineato da Nelli Komolova.

Se c'è un punto che mi ha commosso leggendo questo libro così ricco di spunti, aneddoti, riflessioni, giudizi, che mi ha colpito, è la rivelazione che un poeta come Mandel'stam è morto leggendo i sonetti del Petrarca. Questa è una ennesima conferma dell'importanza storica di Petrarca e di Dante nella cultura russa, europea e mondiale.

Esistono poi anche saggi innovativi come quello che riguarda i rap-

porti fra Gumilëv e Anna Achmatova (anche perché la poetessa è diventata grande dopo la fucilazione del suo compagno).

Insomma è un libro ampio, innovativo, che ci restituisce la sostanza dell'influsso dell'Italia in Russia, un libro che rappresenta una pagina nuova nella riflessione in atto sui rapporti reciproci intercorsi fra l'Italia e la Russia. Questo è il grande merito dell'Autrice, tanto più apprezzabile se si tiene presente la lunga durata della ricerca e le difficoltà per la sua realizzazione pratica, tenendo presenti gli sconvolgimenti avvenuti in Russia negli ultimi venti anni.

Dispiace solo che una casa editrice così seria abbia stampato un libro con alcune sviste tipografiche incomprensibili per le nostre tradizioni, come l'omissione in qualche caso del numero della pagina!

Si sa, nella vita non tutte le ciambelle riescono con il buco.

Renato Risaliti

Rodolfo Venditti, *Piccola guida alla grande musica. Pergolesi e Stravinsky*, Casale Monferrato, Edizioni Sonda, 2005, pp. 132, € 12,50.

Russo, nato per caso in Finlandia, vissuto in Svizzera, Francia e Stati Uniti, innamorato di Venezia al punto da volervi lasciare le spoglie mortali, Igor' Stravinskij, dalla curiosità intellettuale onnivora, dalla produzione musicale copiosa e variata, genio non immune da sregolatezza, si delinea come colosso nel panorama musicale del Novecento. Il più grande? Diremmo di sì, se non fosse sempre inopportuno stilare giudizi assoluti.

A Stravinskij, in coppia con Pergolesi – accostamento strano soltanto all'apparenza - è dedicato da Rodolfo Venditti l'ottavo volumetto della collana "Piccola guida alla grande musica" delle edizioni Sonda. E poiché in questa sede non ne è stato mai parlato, sarà opportuno dar conto di questa iniziativa editoriale di divulgazione musicale iniziata quindici anni fa e felicemente proseguita, come fin dal primo volume ci si augurava: perché Rodolfo Venditti, magistrato e musicologo, possiede un dono altrettanto importante rispetto a quello della sua vastissima cultura, ed è la capacità – rara - di mettersi nei panni di colui che non sa ma vuole imparare, e di soccorrerlo con ricchezza di informazioni, ma senz'ombra di pedanteria; piuttosto, si direbbe, con affettuosa sollecitudine: mai saccente, sempre paterno.

Il volume in questione accosta, come s'è detto, Stravinskij a Pergolesi, dedicando per forza di cose maggior spazio a quello che a que-

sto; l'accostamento fra due musicisti vissuti a più di due secoli di distanza l'uno dall'altro è motivato dal fatto che "l'incontro con la musica pergolesiana ebbe, per Stravinsky, l'effetto di innescare una svolta decisiva nella sua produzione musicale e di dare inizio al cosiddetto 'periodo neoclassico': periodo che comportò, per lui, un'autentica rivoluzione e che fu assai lungo e complesso". Il tutto nacque da una proposta del famoso coreografo russo, Sergej Djagilev, il fondatore della "Compagnia dei Balletti russi", il quale, passeggiando con Stravinskij per Parigi in un giorno di primavera del 1919, gli disse: "Vorrei che tu dessi uno sguardo a una musica deliziosa del Settecento, pensando magari di orchestrarla per un balletto"; ma l'orchestrazione di musiche pergolesiane divenne un capolavoro, sorprendentemente autonomo. Era nato *Pulcinella*, che nelle parole di Stravinskij è dichiarato come "la mia scoperta del passato, l'epifania attraverso la quale tutto il mio lavoro ulteriore divenne possibile". Come sempre, l'opera di Venditti è pregevole per ricchezza di notizie, chiarezza di esposizione e garbo cordiale dell'eloquio: come tutti gli altri è un volume prezioso perché, come negli altri, non c'è una parola sprecata.

Simonetta Satragni Petruzzi

Alla Novikova, *Nikolaj Semënovič Leskov. Svoeobrazie chudožestvennogo mirovosprijatija* [L'originalità della sua percezione artistica del mondo], Orël 2005, pp. 136, ill. 30.

Nel nuovo libro della Novikova, infaticabile studiosa dell'opera di Leskov, Dostoevskij, Turgenev e altri classici della letteratura russa, sono esaminate le peculiarità della *Weltanschauung* del più originale degli scittori del XIX secolo, appunto N. S. Leskov.

Una particolare attenzione è dedicata all'analisi delle sue opere del ciclo dei *pravedniki* e delle basi cristiane delle stesse. Nel primo capitolo, dal titolo "Le basi obiettive della formazione della *Weltanschauung* artistica di Leskov", l'A. si muove abilmente per riunire i due concetti, frutto dell'educazione religiosa dello scrittore; vengono citati i racconti *Zasucha*, *Ovcebyk*, *Vladyčnyj sud* come i più caratteristici del periodo 1870-80, ma anche quelli più tardi, frutto di giovanili incontri con ecclesiastici. Anche il secondo capitolo, "Figure di giusti come scoperta artistica di Leskov", presenta l'intimo legame dei principi religiosi con i compiti della vita sociale ("una fede in azione") nel fenomeno artistico del *pravedničestvo*. L'analisi testuale, fatta con scrupolo critico dall'A., rivela in lei, che ha sempre vissuto e lavorato a Orël, l'amore profondo per la

prosa colorita di questo “provinciale” della letteratura russa.

Infine il terzo capitolo, “I racconti natalizi di Leskov come vocazione creativa e spirituale dello scrittore”, mette in luce che Leskov non era portato soltanto a descrizioni di vita vissuta né al documentarismo o al fotografismo di personaggi ed eventi, ma pure a metaforizzare e simbolizzare fatti, idee, motivi e immagini. E’ appunto sui “racconti natalizi” che l’A. si diffonde e approfondisce il suo sguardo critico, ritrovandovi i principi generali della poetica leskoviana. Così, nel bellissimo *Čelovek na časach* viene colto il motivo del racconto natalizio e di capodanno e in quelli di *Pugalo* e *Figura* sono in evidenza i tipici *pravedniki*, presenti anche in altri del ciclo (*Odnodum*, *Pavlin*, *Golovan* ecc.). Chi scrive è lieto di ricordare al lettore che gran parte di tali racconti sono stati tradotti in italiano in anni recenti (UTET, Tranchida, L’Argonauta, *Slavia*) da “leskovisti” nostrani.

Piero Cazzola

Kostjantin Batzak, *Italjiska emigracija v Ukrajni naprikintsi XVIII/v peršij treti XIX stoletija. Vitovki, formuvannja, dijaj’nist, Znanija Ukraini*, Kijv, 2004, pp. 3-208.

L’apparizione di questa ricerca è un evento storiografico perché chiarisce con nuovi documenti di archivio quali furono i rapporti fra gli stati italiani e la parte meridionale dell’impero russo prospiciente al Mar Nero, oggi appartenente quasi totalmente al nuovo stato ucraino uscito dalla dissoluzione dell’URSS.

L’opera è suddivisa in quattro capitoli. Il primo riguarda le origini e tradizioni storiche di una nuova ondata (si allude a quella dell’epoca tardo-medioevale, soprattutto genovese) dell’emigrazione italiana in Ucraina. L’Autore porta nuovi documenti rispetto a quelli di parte italiana messi in luce a suo tempo da Cesare Ciano. Compagno così i “caporali” dell’emigrazione, quali Pacioli, Pietro Orsini, Paolo Antoni, Gantino Gardelini. A volte si tratta delle istruzioni che le autorità russe inviavano ai loro agenti (come Antonio Coronello di Genova) per l’organizzazione del trasferimento dei coloni italiani nelle terre dell’Impero tramite i fratelli Lodovici.

Nel secondo capitolo K. Batzak si sofferma sul problema della integrazione degli italiani nelle terre meridionali dell’impero russo, mettendo in risalto il collocamento e la composizione professionale degli immigrati per poi passare a descrivere le caratteristiche delle comunità

nelle varie parti dell'Ucraina. Nel capitolo successivo si mette in risalto il grande peso assunto dalla emigrazione italiana a Odessa. Da questo punto di vista Batzak apporta elementi nuovi rispetto al suo maestro M. M. Varvartzev e anche alla nostra ricerca dedicata a Luigi Serristori. A proposito di Serristori Batzak ha trovato nuovi documenti che dimostrano in modo inoppugnabile la grande funzione assunta da questo conte fiorentino nell'opera di progettazione e costruzione delle infrastrutture civili a Odessa, in Crimea ed in altre parti del paese.

Il quarto e ultimo capitolo del libro è dedicato allo sviluppo della navigazione commerciale fra gli stati italiani e le zone settentrionali del Mar Nero e anche al fattore italiano nel commercio internazionale dei grani, apportando molti elementi nuovi a quanto aveva già scritto la studiosa Herlihy.

Ci preme sottolineare che l'Autore ha pubblicato ben 42 nuovi documenti tutti di estremo interesse, che mettono in risalto non solo nomi sconosciuti fino ad oggi e su cui bisognerà indagare ulteriormente. Alcuni di questi personaggi sono diplomatici dei vari stati italiani (come il vice console Gaetano Guglielmucci del Regno delle due Sicilie), più spesso si tratta di artisti italiani in cerca di fortuna. A volte si tratta di pittori e/o decoratori come Antonio Vallesini, altre volte si tratta di problemi commerciali come nel caso di Pasquale Galliani, che si rivolge a O. L. Santi, governatore di Kiev di origine italiana, per non essere trasferito nella lontana città di Vjatka. Spesso si tratta di contratti triennali che gli imprenditori teatrali, come Cesare Zamboni, concludono con l'amministrazione di Odessa per l'esecuzione di spettacoli teatrali o musicali. A questo proposito sarebbe stato meglio se Batzak avesse stampato i documenti integralmente poiché sono la base per ricostruire lo spirito di un'epoca e di una società. Purtroppo le tradizioni zariste e poi sovietiche devono aver avuto un peso da non sottovalutare, ma prima saranno superate e meglio sarà per la scienza storica. Tutti dobbiamo partire dal pensiero di Lev Tolstoj, che scrisse: "Non nascondo nulla (...) si può mentir tacendo!". Comunque, la ricerca rappresenta una pietra miliare nello studio dei rapporti secolari fra l'Italia e l'Ucraina.

Renato Risaliti

Maria Teresa Giusti, *I prigionieri italiani in Russia*, Il Mulino, Bologna, 2003, pp. 5-332, € 21,00

Questo volume di Maria Teresa Giusti, che svolge attività di ricer-

ca nell'Università dell'Aquila, non è il primo su questa controversa materia che va avanti a sbalzi da circa sessanta anni. E non è neanche il primo dell'Autrice sullo stesso tema. E' un saggio di gran lunga superiore a tutta la storiografia precedente perché la Giusti mette a raffronto le fonti italiane con quelle russe e sovietiche.

Si può dire che a questo punto il quadro complessivo è ricomposto quasi nella sua interezza. Diciamo "quasi" perché Maria Teresa Giusti confessa con semplicità che ci sono archivi italiani ed ex sovietici in cui lo storico non può penetrare perché sono coperti ancora dal mito della segretezza.

Tuttavia, la tragedia dell'ARMIR è ricostruita nei suoi vari risvolti, sia italiani che sovietici.

Finora si conosceva solo la preistoria della tragedia, e cioè l'impreparazione a una simile impresa sul piano sia logistico che di direzione e preparazione dell'armata italiana inviata delittuosamente in Russia al servizio dei piani tedeschi come se fosse una scampagnata. Date queste premesse delittuose non poteva non venirne fuori che una vera e propria tragedia per la rigidità dei fattori climatico-geografici unita alla inattesa resistenza e successiva controffensiva sovietica, soprattutto dopo l'epica battaglia di Stalingrado.

Le nostre truppe, fatte prigioniere dall'armata rossa, costrette a marce estenuanti per raggiungere i campi di prigionia con un clima rigido e cibo insufficiente, subirono una prima decimazione quasi naturale.

Successivamente, acquisite spesso in lager di fortuna, con poco cibo e tanta sporcizia, subirono una vera e propria ecatombe a causa di un'epidemia di tifo petecchiale, della tubercolosi e della denutrizione. Di oltre ottantamila italiani fatti prigionieri, quelli che poi tornarono a casa furono poco più di diecimila.

Questo dette la stura, a partire dal 1945, a vere e proprie campagne di odio contro l'URSS e il comunismo perché... migliaia di italiani erano tenuti schiavi in URSS. Era una menzogna che si protrasse per decenni. La verità era molto più cruda: gli ex prigionieri attesi a volte per decenni erano morti quasi tutti fra il 1943 e il 1946.

L'emigrazione comunista italiana in URSS cercò di fare il possibile per salvare gli italiani. Fra questi si distinse Vincenzo Bianco, che ebbe il coraggio morale di inviare anche una lettera alla direzione del GUPVI (Direzione dei lager) dell'NKVD il 24 marzo 1943 per perorare un migliore trattamento per i prigionieri di guerra italiani.

Ma a causa del sovraffollamento dei campi di concentramento, della scarsità dei mezzi a disposizione e della confusione esistente nella direzione dei lager sovietici (dove spesso non si fu in grado di fare l'elen-

co dei prigionieri o di registrare il nome dei morti), fu poi impossibile per il governo sovietico farne un rendiconto chiaro e attendibile. Un fatto è certo: i documenti consultati dalla Giusti dimostrano che la mortalità fra i prigionieri italiani fu molto più alta che fra i prigionieri degli altri paesi europei.

Questa ricerca è importante perché ha ricostruito l'esatta ubicazione dei campi di concentramento, la moria nei vari lager, l'attività dell'emigrazione antifascista in URSS fra i prigionieri di guerra italiani, i rapporti fra gli antifascisti italiani (da Togliatti a Robotti, da D'Onofrio a Bianco), fra questi e le autorità politiche e militari sovietiche.

A parte alcuni singoli giudizi discutibili, questa ricerca si distingue per la sua precisione, accuratezza e profondità di visione del problema.

Renato Risaliti

Vittorio Giardino, *Rapsodia húngara* [Rapsodia ungherese], Comics El Pais, Madrid 2005, parte I, pp.60, e parte II, pp. 44, € 2,50 + 2,50.

Siamo nel 1938, l'Europa sta vivendo un periodo denso di pericoli, il fascismo e il nazismo sembrano inarrestabili, la Spagna è in piena guerra civile e l'Unione Sovietica è sotto la cappa dello stalinismo. Il protagonista della vicenda qui narrata, Max Fridman, un ex agente segreto francese che si è ritirato a vivere in Svizzera, viene richiamato in servizio per compiere una delicata missione a Budapest. La storia contiene tutti gli ingredienti del classico romanzo giallo, belle donne affascinanti, spie di ogni paese, colpi di scena, inseguimenti, omicidi. Il tutto, a fumetti, bellissimi fumetti, veri disegni d'autore, in cui Giardino mostra tutta la sua arte, in una splendida, elegante veste editoriale. Una storia che si legge, si guarda e si ammira con il fiato sospeso fino all'ultimo *comic*.

Vittorio Giardino è nato a Bologna nel 1946. Ingegnere elettronico, dopo nove anni di professione ha lasciato il suo lavoro per dedicarsi al disegno e alla letteratura. Le sue prime creazioni, *Storie da dimenticare*, apparvero in *La città futura*, poi via via in numerosi altri periodici. Quando nel 1982 uscì *Rapsodia ungherese*, la prima avventura dell'agente segreto Max Fridman fu la consacrazione internazionale del suo autore. Questa edizione spagnola ne è la conferma.

m.b.

Juan Valera, *Cartas desde Rusia* [Lettere dalla Russia], Miraguano Ediciones, Madrid 2005, pp. 359, € 8,00.

Nel 1856-1857 Juan Valera lavorò come segretario della Legazione spagnola a Pietroburgo. Frutto di quel soggiorno, le sue *Lettere* costituiscono una fonte eccezionale per lo studio della Russia nel periodo successivo alla guerra di Crimea. L'autore descrive la famiglia dello zar, la classe politica, l'aristocrazia, i problemi etnici e religiosi, le opere d'arte. Le *Lettere* rappresentano una testimonianza viva e indispensabile per conoscere la storia russa di quegli anni, descritta con l'*humour* tipicamente andaluso di Juan Valera.

Il volume è stato curato da Angel Luis Encinas Moral, professore di filologia slava all'Università Complutense di Madrid e di storia della Russia e dell'URSS all'Università Lomonosov di Mosca.

m. b.

CONVEGNI E AVVENIMENTI CULTURALI

(A cura di Tania Tomassetti)

Un cavaliere chiamato morte. La Mosfilm, in collaborazione con l'Associazione Italia-Russia e l'Istituto di Lingua Russa ha presentato in prima assoluta a Roma il film *Un cavaliere chiamato morte*, del regista Karen Šachnazarov (sottotitoli in italiano). Le proiezioni sono state realizzate presso la Sala Anica, Viale Regina Margherita, 286, Roma (venerdì 17 dicembre 2004, ore 21.00), e il cinema Adriano, Piazza Cavour, 22, Roma (Sabato 18 e domenica 19 dicembre 2004). Ha partecipato il regista e Presidente della Mosfilm, Karen Šachnazarov.

Zio Vanja. Dall'11 gennaio al 23 gennaio 2005 al Teatro Quirino di Roma Alessandro Haber ha portato in scena *Zio Vanja* di Anton Čechov, regia di Nanni Garella, con Manuela Mandracchia, Umberto Bortolani, Nanni Garella (nella parte del dottor Astrov), Maria Teresa Giudici, Anna Della Rosa, Rosario Lisma, Mariarosa Iattoni.

Gala Balanchine. Dal 13 gennaio al 16 gennaio 2005 (Giovedì 13 gennaio, ore 20.30 - Venerdì 14 gennaio, ore 20.30 - Sabato 15 gennaio, ore 18.00 - Domenica 16 gennaio, ore 16.30) al Teatro dell'Opera di Roma si è svolto il "Gala Balanchine". Sono stati messi in scena i seguenti spettacoli: *La chatte (1927)*, musica di *Henry Sauguet*, coreografia ricostruita da *Millicent Hodson*, dall'originale di George Balanchine, scene e costumi di *Kenneth Archer* ricostruiti dai bozzetti e figurini originali di Naum Gabo; *Apollon Musagète (1928)*, musica di *Igor' Stravinskij*, coreografia di *George Balanchine*; *Le Bal (1929)*, Musica di *Vittorio Rieti*, coreografia ricostruita da *Millicent Hodson*, dall'originale di George Balanchine, scene e costumi di *Kenneth Archer*, ricostruiti dai bozzetti e figurini originali di Giorgio De Chirico, orchestra e corpo di ballo del Teatro dell'Opera, nuovo allestimento, direttore d'Orchestra *Marco Balderi*, direttore del Corpo di Ballo *Carla Fracci* (Comunicato stampa).

Antonio Labriola e la sua Università. Il gusto della filosofia. L'Università di Roma "La Sapienza", Sotto l'Alto Patronato del

Presidente della Repubblica Italiana, per il centenario della morte di Antonio Labriola ha organizzato un convegno (8 marzo-27 aprile 2005) dal titolo *Antonio Labriola e la sua università. Il gusto della filosofia. Mostra documentaria per i Settecento anni dell'Università di Roma "La Sapienza" 1303-2003 ad un secolo dalla morte di Antonio Labriola 1904-2004*. L'evento è stato inaugurato l'8 marzo presso l'Archivio di Stato di Roma (Roma - Corso Rinascimento, 40), ed è stato strutturato in diverse fasi che si sono svolte nella sede dell'Archivio Centrale dello Stato (Roma - Piazzale degli Archivi, 27) e della Biblioteca della Facoltà di Filosofia (Roma - Via Carlo Fea, 2). **Programma: Martedì, 8 marzo – ore 9,30** – Archivio di Stato di Roma – Saluto delle Autorità accademiche e cittadine: Renato Guarini (Rettore dell'Università "La Sapienza"), Marco Maria Olivetti (Presidente della Facoltà di Filosofia), Gianni Borgna (Assessore alle Politiche Culturali del Comune di Roma, Luigi Londei (Direttore dell'Archivio di Stato di Roma), Aldo Giovanni Ricci (Sovrintendente all'Archivio Centrale dello Stato) e Fulvio Tessitore (Presidente del Comitato scientifico per le celebrazioni dei cento anni della morte di Antonio Labriola). **Ore 10,30** – Intermezzo, proiezione del cortometraggio *Antonio Labriola il Gusto della filosofia* di Corrado Veneziano, prima visione. **Ore 11.00** – Interventi di: Tullio de Mauro, Franco Ferrarotti, Mario Alighiero Manacorda, Giacomo Marramao, Luigi Punzo, Gennaro Sasso, e Giuseppe Vacca su *Mostra e Catalogo* e sul volume di Nicola Siciliani de Cumis, *Filosofia e Università Da Labriola a Vailati (1882-1902)*. Prefazione di Eugenio Garin, Torino, UTET Libreria, 2005. Coordinamento: Giuseppe Boncori e Nicola Siciliani de Cumis. **Ore 13.00** - Buffet. **Ore 15,30** – Archivio Centrale dello Stato, Apertura della Mostra e attivazione di una postazione multimediale per la visione di Cd-Roma e filmati. **Ore 16,30** – Facoltà di Filosofia (Villa Mirafiori, Aula XII), proiezione del film *I ragazzi di via Panisperna*, di Gianni Amelio. Seminario in onore di Antonio Labriola sui rapporti tra ricerca scientifica e politica dall'Unità d'Italia alla prima metà del Novecento. Hanno partecipato al Convegno: Gianni Amelio, Giuseppe Boncori, Giacomo Marramao, Pietro Montani, Domenico Scalzo, Nicola Siciliani de Cumis. Partecipano al Convegno: Federico Masini e Paolo Mugnai (Comitato scientifico per le celebrazioni dei Settecento anni della "Sapienza"; Pietro Lucisano e Lucio Pagnoncelli (Presidenti dei Corsi di Laurea triennale e specialistica in Scienze dell'Educazione e della Formazione della "Sapienza"); Dipartimento di Ricerche Storico-filosofiche e Pedagogiche della "Sapienza"); Dipartimento di Studi Filosofici ed Epistemologici della "Sapienza"; Centro di Servizi

Interdipartimentali - Biblioteca di Filosofia; Fondazione Istituto Gramsci; Fondazione Lello e Lisli Basso-Issoco. **Dal 9 marzo al 27 aprile** di mercoledì dalle 8.30 alle 10,30 si sono svolti a Villa Mirafiori (aula III), nel quadro del corso di lezioni della Prima cattedra di Pedagogia generale (Nicola Siciliani de Cumis), i seguenti seminari di approfondimento sui temi labriolani presenti nella Mostra e nel Catalogo. **9 marzo** – *Labriola e la sua Università* in un filmato a cura di Domenico Scalzo, sul *Mondo di Antonio Labriola. Testi e contesti*. Hanno partecipato: G. Amelio, G. Boncori, A. Demartis, M. Fattori, P. Montani, T. Pangrazi, D. Scalzo, D. Tarabusi, C. Veneziano. **16 marzo** – *Antonio Labriola e il Museo di Istruzione e di Educazione. Il punto sugli studi*. Hanno partecipato C. Covato, R. Frasca, M. A. Manacorda, A. Sanzo, B. Tribuzi. **23 marzo** – *La cattedra di pedagogia alla “Sapienza” da Labriola a Credaro*. Hanno partecipato: B. M. Bellerate, G. Cives, M. A. D’Arcangeli. G. Spadafora, T. Tomassetti, M. S. Veggetti, I. Volpicelli. **30 marzo** - *Labriola professore d’Università*. Hanno partecipato: A. Broccoli, G. Cives, M. A. D’Arcangeli, G. Di Dieco, G. Recchia, A. Sanzo. **6 aprile** – *Antonio Labriola e le “scienze sociali” nella sua Università*. Hanno partecipato: F. Ferrarotti, G. Marramao, V. Orsomarso, L. Punzo. **13 aprile** – *Antonio Labriola e la “riforma” della scuola e dell’università. Tra “adattamenti” e “sperimentazioni”*. Hanno partecipato G. Boncori, P. Lucisano, L. Pagnoncelli. G. Szpunar. **20 aprile** – *L’arte di Labriola*. Hanno partecipato: A. Bagnato, M. G. Branchetti, L. Londei. **27 aprile** – *L’Università “altra” di Labriola: esami, lauree, editoria, riviste, giornali, multimedialità*. Hanno partecipato: I. Kajon, M. P. Musso, R. Sandrucci, A. Sanzo, D. Scalzo, E. Spinelli, D. Tarabusi. Le celebrazioni si sono concluse con la pubblicazione di un catalogo a cura di Nicola Siciliani de Cumis, *Antonio Labriola e la sua Università. Mostra documentaria per i Settecento anni della “Sapienza” (1303-2003) A cento anni dalla morte di Labriola (1904-2004)*, Roma, 2005.

Università di Roma Tre - Istituto Culturale Ceco - Facoltà di Scienze Politiche - Cattedra di Storia dell’Europa Orientale - La nazione Ceca tra Ottocento e Novecento - Incontro di studio in occasione dell’apertura a Roma dell’Istituto Culturale Ceco, 24 maggio 2005, ore 16, aula VN3. *Intervengono:* **Francesco Guida**, Università Roma Tre, **Miroslav Hirsch**, Direttore dell’Istituto culturale ceco, **Francesco Leoncini**, Università di Venezia Ca’ Foscari, **Mazzini e Masaryk**, **Alfredo Laudiero**, Istituto Universitario Orientale, Napoli, *Liberalismo di Stato - un ossimoro utile all’indagine storica?*, **Marco Clemente**,

Università della Calabria, *Vivere nella verità e nella polis parallela secondo Václav Havel.*

NOTA

* Avvertiamo i lettori che alcuni degli avvenimenti di cui diamo notizia, pur programmati e annunciati dagli organizzatori, possono essere stati rinviati o annullati.

ERRATA CORRIGE

Nel precedente numero 3-2005 di *Slavia*, a p.188, il cognome di Ilaria Remonato è divenuto “Remolato”. Ci scusiamo dell’errore con l’interessata e con i nostri lettori (n.d.r.).

ZIBALDONE

Un film da Dostoevskij. E' in uscita a Roma il film di Andrea Bolognini tratto dal romanzo "Delitto e Castigo" di Dostoevskij. L'opera è ambientata nella Roma del ventennio fascista. Da *CityRoma*, 15 aprile 2005, p. 16.

Cosmonautica. La navetta spaziale Sojuz è partita da Bajkonur in Kazakhstan per la missione Eneide. L'equipaggio è composto da un cosmonauta russo, da un astronauta americano e dall'italiano Roberto Vittori dell'Agenzia Spaziale Europea. Da *l'Unità*, 16 aprile 2005, p. 13. Da notare la terminologia: il russo è un *cosmonauta*, l'americano è un *astronauta*, l'italiano è *dell'Agenzia Spaziale Europea*, pur facendo tutti e tre lo stesso mestiere.

Cosmonautica. La navetta Sojuz ha agganciato la Stazione Spaziale Internazionale. I tre membri dell'equipaggio hanno raggiunto i loro colleghi che da sei mesi si trovano a bordo della Stazione. Da *l'Unità*, 18 aprile 2005, p. 11.

Cosmonautica. La navetta spaziale Sojuz è atterrata nella notte ad Arkalyk in Kazakhstan. La missione è durata 10 giorni. Dei tre membri dell'equipaggio partiti dieci giorni fa, l'unico a rientrare è stato l'italiano Roberto Vittori, gli altri due sono rimasti sulla Stazione Spaziale Internazionale e hanno dato il cambio ai due cosmonauti che vi si trovavano, i quali sono rientrati con la Sojuz. L'atterraggio è avvenuto regolarmente e in orario. Da *l'Unità*, 25 aprile 2005, p. 10.

Giovanni Paolo II. Il 18 e 19 aprile Canale 5 trasmetterà una *fiction* sulla vita del Papa polacco. Interprete principale è l'attore polacco Piotr Adamczyk. Regia di Giacomo Battiato. Da *Leggo*, 15 aprile 2005, p. 13.

Giovanni Paolo II. Commentando la seconda puntata del film televisivo sulla vita del Papa, il quotidiano *l'Unità* (21 aprile 2005, p. 23) riporta il giudizio critico di uno studioso del lager di Auschwitz, secondo il quale gli autori avrebbero "minimizzato e anzi cancellato l'antisemitismo diffuso in Polonia prima e durante l'ultima guerra mondiale".

Italia-Russia. La società Tecnimont del Gruppo Edison ha firmato un contratto con la società Group of Companies Titan del valore di 78 milioni di euro per la realizzazione di un impianto di produzione del poli-

propilene. L'impianto sorgerà a Omsk e avrà una capacità di 180.000 tonnellate annue. Da *l'Unità*, 15 aprile 2005, p. 15.

UE-Cina-Vietnam. Su richiesta della Confederazione Europea dell'Industria Calzaturiera (CEIC) è stata aperta in questi giorni a Bruxelles la procedura antidumping per 33 voci doganali contro Cina e Vietnam. Secondo i dati degli imprenditori del settore, nei primi due mesi del 2005 le importazioni dei 33 prodotti sotto tiro sono aumentate del 1.500% rispetto ai primi due mesi del 2004. Da *l'Unità*, 15 aprile 2005, p. 15.

Sokolov a Roma. Il pianista Grigorij Sokolov, allievo di Emil' Gilel's, si esibirà in un recital per la Filarmonica Romana il 21 aprile al Teatro Olimpico. Da *l'Unità/Roma*, 17 aprile 2005, p. IV.

Eva Herzogova. La top model ceca ha inaugurato ieri a Roma, Via Costabella 28, il Czech Center della Repubblica Ceca. Da *Leggo*, 15 aprile 2005, p. 27.

Xenofobia. La Russia "è infestata da fobie contro vari gruppi etnici" e ospiterebbe almeno 50.000 skinhead. Lo dice un rapporto di un non meglio specificato "Dipartimento di Mosca per i diritti umani". Da *CityRoma*, 15 aprile 2005, p. 6.

Russia-Ucraina. Il presidente russo Vladimir Putin è giunto a Kiev proveniente da Parigi. Potrebbe essere l'inizio di una nuova fase nelle relazioni tra i due paesi. Da *El Pais*, 20 marzo 2005, p. 10.

Chodorkovskij. Nel corso della sua recente visita a Mosca Condoleezza Rice, ricordando la lunga detenzione del magnate petrolifero russo, ha detto: "So che ci sarà presto una sentenza, alla quale noi e tutti gli investitori guarderemo fidando che essa dia prova dell'esistenza di uno Stato di diritto in Russia". Da *l'Unità*, 21 aprile 2005, p. 13.

Estonia. Il primo ministro Juhan Parts si è dimesso e ha annunciato l'uscita del suo partito "Repubblica" dalla coalizione di governo. Da *El Pais*, 22 marzo 2005, p. 4.

Moldavia. Secondo *El Pais* del 20 marzo 2005, p. 10, Putin starebbe cercando di convincere Jušenko ad appoggiare la causa russa nella vertenza relativa alla regione separatista del Transdnestr, abitata prevalentemente da russi.

Kusturica. Il secondo canale della televisione di Stato spagnola ha trasmesso il film di Emir Kusturica *Otac na službenom puti* (Papà è in viaggio per lavoro). Ambientato negli anni Cinquanta, il film narra il dramma di un padre arrestato per motivi politici nella Jugoslavia di Tito. Al figlio, bambino, si fa credere che il padre sia, come dice il titolo, in viaggio per lavoro. Da *El Pais*, 22 marzo 2005, p. 54.

Romania. A quindici anni dalla morte, è stata allestita a Bucarest

una grande esposizione di dipinti e sculture che ritraggono Nicolae Ceausescu. Si tratta di quasi 500 opere, meno di un decimo delle 5.000 create nel periodo in cui l'ex dittatore era al potere. Ceausescu è presente spesso in compagnia di sua moglie Elena, che fu fucilata con lui. Tutti i loro ritratti appaiono ritoccati in modo da far sembrare più giovani i due personaggi, come se il tempo si fosse fermato quando avevano trenta anni. In un quadro il dittatore è ritratto nelle vesti dell'imperatore Traiano, in un altro è in compagnia del re Stefano il Grande (XV secolo) che brinda con lui. Da *El Pais*, 24 marzo 2005., p. 26.

Cina-Giappone. Nel massacro perpetrato dalle truppe imperiali giapponesi nel 1937 furono uccisi 300-350 mila civili nell'allora capitale della Cina Nanchino. Un dispaccio con il sigillo del principe Asaka diceva: "Uccidete tutti i prigionieri". Foto e testimonianze di atrocità e stupri. Ma per il Giappone è stato solo "un incidente". Denunciati anche gli esperimenti su cavie umane compiuti in Manciuria, respinta la richiesta di risarcimento di dieci cittadini cinesi. Da *l'Unità*, 20 aprile 2005, p. 15.

Cina-Giappone. Al vertice afro-asiatico di Giacarta il premier giapponese Koizumi ha espresso "profondo rimorso per i torti e le sofferenze causate a molti paesi dal dominio coloniale e dalle aggressioni militari". Ma in Giappone il suo ministro degli interni rende omaggio oltre che ai caduti anche ai criminali di guerra dell'esercito imperiale. Da *l'Unità*, 23 aprile 2005, p. 11.

Macedonia-Grecia. Si sapeva che il governo greco, nel ricordo della Macedonia di Alessandro il Grande e pur non avanzando rivendicazioni territoriali, era ostile all'uso del nome "Macedonia" da parte della attuale Macedonia indipendente, tanto che al momento dell'ammissione all'ONU di quest'ultima si dovette ricorrere a un compromesso ammettendola con il nome di "Repubblica ex jugoslava di Macedonia". Ora apprendiamo da *CityRoma*, 20 aprile 2005, p. 11, che in Australia gli immigrati dei due paesi, tifosi di due diverse squadre di calcio, hanno scatenato una rissa tra di loro.

Il gasdotto del Baltico. Germania e Russia hanno raggiunto un accordo per la costruzione di un gasdotto che passerà al centro del Mar Baltico. Da *l'Unità*, 25 aprile 2005, p. 10.

Bulgaria e Romania nell'UE. "Accogliamo i popoli di Romania e Bulgaria nella nostra famiglia". Così il presidente di turno dell'Unione Europea, il lussemburghese Jean-Claude Juncker, ha dato il benvenuto alle due ultime consociate. Il trattato firmato ieri entrerà in vigore dal 1° gennaio 2007. Da *Leggo*, 26 aprile 2005, p. 2.

Mosca-Parigi-Berlino-Madrid. Commentando il recente incontro dei quattro leader (Putin, Chirac, Schröder e Zapatero) a Parigi, *El Pais*

del 19 marzo 2005, p. 2, riferisce che al Cremlino si parlerebbe ormai di un “Club informale di amici della Russia”.

Banca Intesa in Russia. Banca Intesa ha comprato il 75% dell’Istituto russo “Small Business Credit Bank” (KMB) per 90 milioni di dollari. Da *l’Unità*, 22 aprile 2005, p. 15.

Icone. Dal 12 marzo all’8 maggio 2005 grande esposizione di antiche icone russe della Collezione Orler nella Basilica di San Lorenzo a Firenze. Da *l’Unità*, 11 marzo 2005, p. 22.

Russia-Israele. Visitando Israele per la prima volta, il presidente russo Putin ha proposto a Gerusalemme una conferenza di pace da tenersi a Mosca in autunno. Da *l’Unità*, 28 aprile 2005, p. 10.

Russia-Israele. I giornali israeliani accusano la Russia di fornire armi alla Siria e di aiutare l’Iran a produrre la bomba atomica. Da *l’Unità*, 29 aprile 2005, p. 9.

Russia-Palestina. Mosca è pronta a fornire all’Autorità palestinese 50 blindati per garantire la sicurezza nei Territori. Proteste da Israele. Da *l’Unità*, 30 aprile 2005, p. 14.

Vietnam. Il monaco buddista Thich Nhat Hanh, proveniente da Hanoi, ha tenuto una conferenza a Roma. In passato il governo vietnamita gli aveva rifiutato il permesso di rientro perché considerato troppo “marxista”. Da *l’Unità*, 28 aprile 2005, p. 23.

“Cavalieri della Mongolia”. Mostra a Roma del fotografo italiano Franco Zecchin. Da *CityRoma*, 29 aprile 2005, p. 29.

Aeroflot. Nuovi voli per Mosca: 11 voli settimanali da Roma e da Milano, 4 voli settimanali da Venezia. Da *CityRoma*, 29 aprile 2005, p. 3.

Polonia. Il sacerdote polacco Konrad Stanislaw Hejmo, che lavora a Roma dal 1979 e dal 1984 presiede il centro pastorale Corda Cordi per i pellegrini polacchi a Roma, smentisce la notizia proveniente dalla Polonia secondo cui in passato avrebbe collaborato con i servizi segreti della Polonia comunista. Da *CityRoma*, 29 aprile 2005, p. 4.

Taiwan-Cina. Il leader del Kuomintang Lien Chan, capo dell’opposizione, ha iniziato ieri un viaggio in Cina nonostante le proteste degli indipendentisti. Da *l’Unità*, 27 aprile 2005, p. 12.

Taiwan-Cina. Il governo cinese ha abolito il divieto per i cittadini cinesi di visitare Taiwan, ma ora sono le autorità taiwanesi a porre restrizioni: non più di mille persone al giorno e in gruppi organizzati. Da *El Pais*, 21 maggio 2005, p. 10.

Balabanov. Il 29 aprile 2005 RAI-3 ha trasmesso il film drammatico *Brother* del regista russo Aleksej Balabanov, ambientato nel mondo della criminalità organizzata di Pietroburgo.

Polonia. A un anno dall’ingresso della Polonia nella UE, l’Istituto

Polacco di Roma ha organizzato “La Polonia dal vivo”, una serie di manifestazioni in vari spazi della capitale. Da *l'Unità/Roma*, 1 maggio 2005, p.V.

Olimpiadi degli scacchi. La modella e scacchista russa Aleksandra Kostenjuk sarà la *testimonial* delle prossime Olimpiadi scacchistiche del 2006 a Torino. Da *Leggo*, 10 marzo 2005, p. 5.

Šaranskij. L'ex dissidente sovietico Natan Šaranskij [Sharanski], ministro del governo israeliano, si è dimesso per protesta contro il ritiro di Israele dalla striscia di Gaza. Da *l'Unità*, 3 maggio 2005, p. 12.

Russia-Italia. Per acquisti nei negozi del nostro paese effettuati da turisti extra-UE, i russi sono ormai al secondo posto, dopo i giapponesi e prima degli statunitensi. Da *La Repubblica*, 5 maggio 2005, p. 33.

Russia-Spagna. Nel caso di adozioni di bambini russi da parte di cittadini spagnoli, allo scopo di individuare eventuali patologie, i medici spagnoli richiedono speciali videocassette che vengono esaminate prima della richiesta di adozione. Da *IberiaUniversal*, 5 maggio 2005, p. 4.

Russia-Corea del Nord. Una delegazione della Duma, guidata dal presidente della Commissione Esteri Konstantin Kosačev, è partita ieri per una visita ufficiale in Corea del Nord. Da *IberiaUniversal*, 5 maggio 2005, p. 8.

“L'Italia in Russia”. Glauco Mauri e Roberto Sturno, con gli attori della loro compagnia, reciteranno domani e domenica al Malyj di Mosca la commedia di Goldoni *Il Bugiardo*, rappresentando l'Italia teatrale alla manifestazione “L'Italia in Russia”. Da *Il Messaggero*, 20 maggio 2005, p. 27.

Georgia. Bush acclamato a Tbilisi da 100.000 persone. Da *El Pais*, 11 maggio 2005, p. 4.

Armenia. Micheline Aharonian Marcorm, *Tres manzanas cayeron del cielo* [Tre mele caddero dal cielo], El Cobre, Barcelona 2005, pp. 267, € 20,00. Romanzo sull'eccidio degli armeni in Turchia. Da *Babelia/El Pais*, 28 maggio 2005, p. 7.

Armenia. Secondo lo studioso spagnolo Francisco Veiga, il piano di deportazione degli armeni nel 1915 è da attribuire al governo turco, ma “gli eccidi e gli abusi furono in buona parte opera dei kurdi delle regioni orientali dell'Anatolia”. Da *El Pais*, 30 maggio 2005, p. 16.

Jukos. Un tribunale di Mosca ha condannato la Jukos a pagare un miliardo e mezzo di euro alla sua ex filiale Juganskneftegaz. Da *El Pais*, 14 maggio 2005, p. 6.

Jukos. Condannato a nove anni di carcere l'ex uomo più ricco di Russia Michail Chodorkovskij. Proteste dagli USA. Da *El Pais*, 1 giugno 2005, p. 9.

Goran Bregovic ha composto la musica per lo spettacolo teatrale *La Divina Comedia* messo in scena presso il Centro Dramatico Nacional di Madrid. Ne sono autori i drammaturghi sloveni Tomaž e Livia Pandur, rispettivamente fratello e sorella. Da *El Pais*, 24 e 28 maggio 2005, pp. 46 e 46.

Bulgaria. Tennis. Una sconosciuta adolescente bulgara, Sesil Karatančeva, ha eliminato al Roland Garros di Parigi la campionessa americana Venus Williams. Da *El Pais*, 28 maggio 2005, p. 57.

Superman sovietico. Pubblicato in Spagna il volume di fumetti *Superman Rojo* [Superman Rosso], tradotto dall'inglese. Da *Babelia/El Pais*, 28 maggio 2005, p. 17.

Lettonia. Il 42% della popolazione lettone, di origine russa, non gode ancora dei diritti civili che l'UE considera normali e necessari. Da *El Pais*, 30 maggio 2005, p. 16.

Cina. La UE avrebbe dato un ultimatum alla Cina affinché limiti le sue esportazioni di prodotti tessili in Europa. Da *El Pais*, 26 maggio 2005, p. 64.

Cina. La società spagnola Crimidesa, maggiore esportatrice mondiale di solfato sodico, creò nel 2000 una impresa mista a Hongze per lo sfruttamento di alcuni giacimenti locali. Gli spagnoli investirono 10 milioni di dollari. Dopo due anni hanno scoperto che i loro soci cinesi non avevano mai ottenuto i relativi diritti minerari. Da allora è in corso una causa in un tribunale cinese. Da *Negocios/Pais*, 22 maggio 2005, p. 8.

Cuba. La dissidenza cubana accusa il governo castrista di essere stalinista. Da *El Pais*, 23 maggio 2005, p. 12.

Russia. L'intera città di Mosca e altri 24 centri abitati sono rimasti paralizzati per mancanza di elettricità. Il presidente Putin ne ha attribuito la colpa alla compagnia che gestisce il Sistema elettrico unificato, il cui dirigente Anatolij Čubajs, che è anche vice primo ministro, ha accettato la responsabilità dicendo però che "l'umanità non ha ancora imparato a vivere senza avarie". Da *El Pais*, 26 maggio 2005, p. 11.

Uzbekistan. Il presidente Karimov ha respinto la proposta dell'ONU di una delegazione internazionale che investighi sui recenti fatti di sangue nel sud della repubblica. Da *El Pais*, 21 maggio 2005, p. 10.

Slovacchia. *Tournée* a Madrid del Teatro Danza slovacco con lo spettacolo "Storia di una madre". Da *El Pais*, 22 maggio 2005, p. 48.

Kirgizistan. Circa 200 manifestanti hanno fatto irruzione nel Tribunale Supremo e ne hanno espulso con la forza il gruppo di occupanti che dalla fine di aprile vi si erano asserragliati dentro. Confuse le ragioni

degli uni e degli altri. Da *El Pais*, 2 giugno 2005, p. 10.

Telefonia. La maggiore compagnia bulgara di telefonia mobile è stata acquistata da Telekom Austria, mentre Vodafone ha completato l'acquisizione della romena Mobifon e della ceca Oskar. Da *El Pais*, 2 giugno 2005, p. 56.

Musica. Il violinista russo Rafael Chismatulin ha eseguito il Primo Concerto di Prokof'ev con l'Orchestra Sinfonica di Madrid. Da *El Pais*, 3 giugno 2005, p. 49.

Repubblica Ceca. Dopo il voto in Francia e in Olanda, ha dichiarato il presidente ceco Vaclav Klaus, la Costituzione europea è oggi un "documento morto". Da *El Pais*, 3 giugno 2005, p. 6.

Izvestija. Il quotidiano *Izvestija*, che fu il portavoce del Soviet Supremo dell'URSS, è stato acquistato da Gazprom, la grande compagnia russa del gas. La tiratura media del quotidiano è di 200.000 copie. Da *El Pais*, 4 giugno 2005, p. 11.

A cura di m. b.

NOTIZIARIO EDITORIALE

Aleksandr Jakovlev, *Sumerki* [Il crepuscolo], Izdatel'stvo Materik, Moskva 2003, pp. 688.

Telos, Quadrimestrale dell'Ordine dei Commercialisti, 14, Primavera 2005, pp. 168.

Recentissime pubblicazioni Giuffrè, n. 3, marzo 2005, pp. 32.

I Quaderni di Epicure, n. 4-2005, pp. 24.

Metro, n. 5-2005, pp. 16.

ProPoste, Poste Italiane, n. 14-2005, pp. 8.

nuova informazione bibliografica, n. 1, gennaio-marzo 2005, il Mulino, pp. 220, € 14,00.

Claudio Magris, *Alla cieca*, Garzanti, Milano 2005, pp. 336, € 18,00.

Nicola Siciliani de Cumis, *Filosofia e università*, prefazione di Eugenio Garin, UTET, Torino 2005, pp. 210, € 22,00.

Antonio Labriola e la sua università, Catalogo della mostra documentaria per i settecento anni della "Sapienza" (1383-2003) a cento anni dalla morte di Labriola (1904-2004), a cura di Nicola Siciliani de Cumis, Aracne, Roma 2005, pp. 690, € 15,00.

Aldo Giannuli, *La guerra fredda delle spie*, a cura di Vincenzo Vasile, vol. I, l'Unità, Roma 2005, pp. 144, € 5,90.

Per ricordare Don Tommaso Scorpio (Pietravairano, 1913-2002), Stampa Sud, Curti(Caserta) 2005, pp. 128 ill.

Jeffrey Tayler, *Vento di rabbia*, traduzione di Maria Cristina Leardini, Neri Pozza Editore, Vicenza 2005, pp. 352, € 18,00.

Laura Lombardo Radice, Chiara Ingrao, *Soltanto una vita*, Baldini Castoldi Dalai editore, Milano 2005, pp. 376, € 18,00.

Giulia Alberico, *Il gioco della sorte*, Sellerio editore, Palermo 2002, pp. 184, € 9,00.

Giulia Alberico, *Madrigale*, Sellerio editore, Palermo 2002, pp. 264, € 7,75.

Giulia Alberico, *Come Sheherazade*, Rizzoli, Milano 2004, pp. 176, € 14,00.

Catalogo 2005, Meltemi Editore, Roma 2005, pp. 92.

Aldo C. Marturano, *Cristo e la mafia dei rus*, Edizioni Atena,

Poggiardo (LE) 2004, pp. 300, € 19,00.

Le nuove ragioni del socialismo, nn. 23 e 24 (maggio e giugno) 2005, pp. 48, € 6,00 ogni fascicolo.

Giornalisti, n. 3, maggio-giugno 2005, pp. 48.

Vittorio Giardino, *Rapsodia Hungara*, I e II parte, pp. 60 e 44, Comics El Pais, Madrid 2005, € 2,50 e 2,50.

FMR, n. 7, junio-julio 2005, pp. 132, Madrid 2005, € 21,00.

A cura di m. b.

SOMMARIO DELL'ANNATA 2005

LETTERATURA E LINGUISTICA

Eridano Bazzarelli, <i>Breve nota in ricordo di Ruf Chlodovskij</i>	n. 3
Bernardino Bernardini, <i>Nota alla traduzione delle Anime morte</i>	n. 2
Anton Čechov, <i>Il violino di Rotšil'd</i>	n. 3
Anton Čechov, <i>In viaggio</i>	n. 3
Anton Čechov, <i>Lettera al dotto vicino</i>	n. 3
Mariangela Della Corte, <i>Amore e donne nei racconti di Tat'jana Tolstaja</i> ..	n. 1
Asar Eppel', <i>Rim e mir</i>	n. 2
Nikolaj Gogol', <i>Le anime morte</i> (cap. I)	n. 2
Nikolaj Gogol', <i>Le anime morte</i> cap. II)	n. 3
Aleksandr Il'janen, <i>Il Finlandese</i> (parte terza)	n. 3
Marina Itelson, <i>Iosif Brodskij: quasi un autoritratto</i>	n. 3
Ljiliana Jokić Kaspar, <i>Non ci sono parole</i> (racconto)	n. 1
Daniela Liberti, <i>Omaggio a Roma di Asar Eppel'</i>	n. 2
Claudio Macagno, <i>Il regno animale di Bulat Okudžava</i>	n. 1
Natalie Malinin, <i>I racconti di Natalija Tolstaja</i>	n. 2
Emanuela Materazzi, <i>"Il Castello" di Franz Kafka</i>	n. 3
Aleksandr Melichov, <i>La confessione di un ebreo</i> (romanzo, ultima puntata)	n. 2
Carlo Minnaja, <i>Ebraismo ed esperanto nell'Europa dell'Est</i>	n. 4
Aleksandr Nemirovskij, <i>Poesie</i>	n. 2
Joulia Nikolaeva, <i>Tolstoj letto dai suoi contemporanei spagnoli</i>	n. 2
Elettra Palma, <i>Bottega di carta</i> (racconto)	n. 1
Anastasia Pasquinelli, <i>Georgij Eristov, un poeta russo a Milano</i>	n. 2
Ol'ga G. Revzina, <i>Guida alla lingua attuale dei giornali russi</i>	n. 4
David Samojlov, <i>Poesie</i>	n. 1
Chiara Scislowski, <i>Elizaveta Kuz'mina-Karavaeva, una</i> <i>protagonista dell'"età d'argento"</i>	n. 4
Tommaso Scorpio, <i>E voi, ci avreste creduto?</i> (commedia)	n. 1
Evgenij M. Solonovič, <i>La traduzione in russo e in italiano</i>	n. 2
Martina Valcastelli, <i>Voci del lessico filosofico nella lessicografia russa</i> ..	n. 4
Agostino Visco, <i>I prestiti linguistici nello slovacco moderno</i>	n. 3

PASSATO E PRESENTE

Dino Bernardini, <i>Lev N. Mitrochin</i> (Necrologio).....	n. 2
Dino Bernardini, <i>Scampoli di memoria</i>	n. 3
Giulia Baselica, <i>La Russia nella Biblioteca "Borodine" di Merano</i>	n. 2
Alberto Bazala, <i>Il pensiero di Masaryk</i>	n. 4
Giacomo Brucciani, <i>Stambolijski ideologo del movimento agrario bulgaro</i> ..	n. 1
Andrea Franco, <i>Elementi del pensiero politico di Nikolaj Kostomarov</i>	n. 3
František Janouch, <i>Sacharov e la Primavera di Praga</i> (parte III)	n. 1
Francesco Leoncini, <i>Tomaš Masaryk rivisitato</i>	n. 1
Francesco Leoncini, <i>Presentazione al saggio di Alberto Bazala</i>	n. 4
Renzo Marchi, <i>Ricordando Berlino-Est</i>	n. 3
Alexander Naumow, <i>Il calendario della Slavia ortodossa</i>	n. 1
Maresa Mura, <i>Federazione Russa: Cronologia 2003</i>	n. 1
Francesco Paoletta, <i>L'escatologia di Berdjaev e la rivoluzione russa</i> ..	n. 1
Francesco Paoletta, <i>Nikolaj Berdjaev: la filosofia come gnosi cristiana</i> ..	n. 4
Monica Perotto, <i>Il problema dell'identità nell'area postsovietica</i>	n. 1
Renato Risaliti, <i>L'amministrazione delle comunità urbane in Russia</i> ..	n. 2
Elena Sosnina, <i>Ivan Cvetaev e Giosuè Carducci</i> (<i>Storia di un incontro</i>)...n.	2
Francesca Spinelli, <i>Comunicazione e politica</i>	n. 3
Roberto Toro, <i>Maria Serena Veggetti e l'apprendimento cooperativo</i> ..	n. 3
Lubomir Žak, <i>La figura e la spiritualità degli starcy russi</i>	n. 3
<i>Quale Ucraina dopo le elezioni?</i> (incontro-dibattito).....	n. 3

DIDATTICA

Antonio Labriola, <i>La Russia e l'Italia da un secolo all'altro</i>	n. 2
Roberto Sandrucci, <i>Mettere in mostra Antonio Labriola</i>	n. 2
Antonio Santoni Rugiu, <i>L'arrivo di Makarenko in Italia</i>	n. 4
Nicola Siciliani de Cumis, <i>Labriola e la Russia</i>	n. 2
Nicola Siciliani de Cumis, <i>Tesi di laurea e dintorni pedagogici</i>	n. 4

MUSICA

Primož Kuret, <i>La Slovenia e la sua cultura musicale</i>	n. 4
Roberto Toro, <i>Andrej Gavrilov esegue Prokof'ev</i>	n. 4

NORME PER GLI AUTORI E I TRADUTTORI

Articoli e traduzioni possono essere inviati, in esclusiva per *Slavia*, su dischetto magnetico da 3^{1/2}, con files prodotti per mezzo dei seguenti programmi:

Formato file	Note
WordPerfect per Windows	versione 5.x, 6.x
Microsoft Word per MS-DOS	versioni 5.0, 5.5, 6.0
Microsoft Word per Windows e per Macintosh	versioni 1.x, 2.x, 4.x, 5.x, 6.0, 97
RTF-DCA	
Microsoft Works per Windows	versione 3.0, 4.0
Microsoft Write per Windows	
Rich Text Format (RTF)	

Il materiale dovrà pervenire alla Redazione su dischetto accompagnato dal testo stampato, redatto su una sola facciata. All'inizio di ogni capoverso lasciare cinque battute in bianco. Le schede di recensione dei libri non debbono superare le cinquanta righe. Inviare esclusivamente al seguente indirizzo:

Bernardino Bernardini (*Slavia*), Casella Postale 4049, Roma Appio, 00182 Roma.

Diritto d'autore

Tutti i collaboratori - autori o traduttori - garantiscono la completa disponibilità di ogni proprietà letteraria sulle loro opere e sugli originali tradotti ed esonerano *Slavia* da ogni eventuale responsabilità. L'invio di qualsiasi materiale per la pubblicazione nella nostra rivista comporta automaticamente l'accettazione di questa norma.

Fotocomposizione e stampa:

"System Graphic" s.r.l. - Via di Torre S. Anastasia, 61 - Roma -

Tel. 06710561

Stampato: ottobre 2005

Associazione Culturale “Slavia”
Via Corfinio, 23 - 00183 Roma

€ 15,00