

Michala Benešová, *Ve světle kabaly. Židovská mystika v polské literatuře meziválečného období*, Karolinum, Praha 2017, pp. 330

Lo studio dei rimandi ai grandi testi della tradizione mistica dell'ebraismo nella produzione di scrittori moderni di ascendenza ebraica ha un grande punto di riferimento e un precedente illustre nel saggio ormai classico di Karl Erich Grözinger, *Kafka und die Kabbala*, uscito per la prima volta nel 1992 e ormai giunto alla sua quinta edizione riveduta (Karl Erich Grözinger, *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka*, Campus Verlag, Frankfurt am Mein 2014⁵). Dal momento che l'interesse di Kafka per la cultura dell'ebraismo orientale è ampiamente documentato, la monografia di Grözinger non ha sostanzialmente incontrato obiezioni al momento della pubblicazione ed è entrata ben presto nel novero dei titoli fondamentali della kfkologia.

Alla fine degli anni novanta anche a Bruno Schulz, in una vulgata storico-letteraria molto approssimativa talvolta insignito del fuorviante appellativo di Kafka polacco, toccò in sorte un Grözinger polacco nella persona di Władysław Panas, autore di un importante e discusso studio intitolato *Księga blasku*, ovvero "Il libro dello splendore", con patente allusione al *Sefer ha-zohar* (Władysław Panas, *Księga blasku. Traktat o kabale w prozie Brunona Schulza*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997). Panas non è stato certo il primo a individuare le ispirazioni cabalistiche di Schulz (occorre menzionare almeno Stefan Napierski, Jan Błoński, Anna Sobolewska, Jerzy Jarzębski, Bogusław Gryszkiewicz e Wojciech Owczarski), ma il suo saggio fu il primo (e fino ad ora l'ultimo) ad averlo fatto in maniera sistematica. Esso tuttavia, pur rimanendo a tutt'oggi un riferimento irrinunciabile per chi voglia accostarsi all'opera di Schulz con consapevolezza del suo retroterra culturale, non ha convinto tutti proprio per via di quel sospetto di riduzionismo che le letture a chiave unica possono destare, tanto più che delle letture di Schulz si sa molto meno che di quelle di Kafka. Il rischio è, in altre parole, che i riferimenti cabalistici siano più negli occhiali indossati dal critico che nel testo di Schulz (il che non vuol dire ovviamente che non ci siano affatto). In particolare Michał Paweł Markowski nel suo ultimo saggio dedicato allo scrittore di Drohobycz (*Powszechna rozwiązłość. Schulz, egzystencja, literatura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012) ha polemizzato con le tesi di Panas facendo perno sull'ironia e sul grottesco schulziani in direzione esistenzialistica.

Da allora si sono moltiplicati i saggi e gli interventi che provano a interpretare questo o quell'autore ebreo polacco, questa o quell'opera all'interno della

tradizione mistica ebraica. In particolare l'opera di Aleksander Wat, uno dei tre autori trattati nel saggio in questione, è stata negli ultimi anni frequente oggetto di studio, e in particolare il *Piecyk* cui, tra gli altri, lo stesso Panas aveva dedicato un saggio che avrebbe dovuto far parte di uno studio più ampio che lo studioso non fece però in tempo a portare a termine (Władysław Panas, "Antykwariat anielskich ekstrawagancji" albo "święty betkot". Rzecz o Piecyku Aleksandra Wata, in J. Borowski, W. Panas, W "antykwariacie anielskich ekstrawagancji". O twórczości Aleksandra Wata, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002, pp. 5-22).

Collocato dunque sullo sfondo di queste ventennali ricerche, il corposo saggio della polonista ceca Michala Benešová, pur non arando terra vergine, desta nel lettore molte aspettative, non tutte soddisfatte. Innanzitutto, chi si aspettasse di trovarvi la chiave magica che apre tutte le porte dell'ermeneutica dei tre autori trattati (Wat, Schulz e Leśmian) sarà fortunatamente deluso. Non è questo lo studio di un ebraista che si accosti a tre grandi autori della letteratura polacca del Novecento, bensì quello di un polonista che conosce la tradizione cabalistica precipuamente per il tramite degli studi classici di studiosi come Gershom Scholem e Moshe Idel. La studiosa ne cita ampiamente le opere, perlopiù dalle traduzioni ceche o polacche, da cui sembra anche mutuare le sue conoscenze sui singoli trattati adottati come confronto. Sulla base di queste letture e, in compenso, con una conoscenza esaustiva e competente di tutta la letteratura critica polacca sui tre autori trattati, la studiosa intesse la sua argomentazione.

Si potrebbe sollevare la domanda che Grözinger si è posto nel suo saggio su Kafka: di quale ebraismo si sta parlando nel caso di questi tre autori? Il termine "mistica ebraica" contenuto nel titolo appare immediatamente leggibile al lettore di Scholem, ma nella sua ampiezza rischia di rimanere vago, dal momento che ciascuno dei tre autori in questione, come la studiosa peraltro ribadisce a più riprese, ha un rapporto diverso con le proprie origini e una differente consapevolezza della tradizione. Peraltro nel testo l'autrice usa in maniera intercambiabile il termine "tradizione mistica" e "tradizione cabalistica" che, a voler essere precisi, non sono sinonimi, giacché la mistica ebraica comincia prima della tradizione cabalistica e Benešová stessa fa ampio riferimento alla mistica del carro e al trattato *Misurazione della statura* che precedono la nascita della qabbalà (ovviamente ciò non intacca l'argomentazione generale del saggio). Indubbiamente l'operazione fatta da Grözinger su Kafka difficilmente avrebbe potuto essere replicata allo stesso modo su ciascuno degli autori analizzati nello studio. Pur essendo infatti gli studi biografici su Wat, Schulz e Leśmian piuttosto avanzati, alla specifica domanda sulla possibilità che determinate assonanze risalgano a una precisa conoscenza dei testi non siamo in grado di rispondere. Possiamo al massimo formulare delle ipotesi quale il ricorso alla biblioteca paterna per Wat o a quella del Dom Żydowski di Drohobycz per Schulz, della quale possediamo il catalogo. Va detto che in nessuno dei due casi sappiamo se e cosa i due scrittori abbiano letto. Vale anche qui come per Kafka la supposizione che molte suggestioni siano pervenute per via indiretta, per il tramite della tradizione narrativa popolare ebraica est-europea. Paradossalmente, anche quando la supposizione di una conoscenza diretta delle fonti appare estremamente probabile, benché mai suffragata dai documenti (mi riferisco di

nuovo a Wat, il cui rapporto con la tradizione ebraica appare indiscusso, perché profondamente radicato nel retroterra familiare), la chiave interpretativa proposta convince di meno, perché non particolarmente significativa ai fini dell'interpretazione. Facciamo un esempio: già Panas nel suo saggio sul *Piecyk* del 2002 aveva preso sul serio il riferimento a Raimondo Lullo contenuto nel testo (peraltro uno dei pochi riferimenti incontrovertibili, dal momento che proviene dal testo stesso, a differenza di tutti gli altri cui si fa riferimento nel saggio e che sono invece ipotetici) e lo aveva letto (affiancandovi la qabbalà di Abraham Abulafia) come un segnale, un'indicazione lasciata dall'autore sul principio organizzatore dell'opera. L'erudizione di Wat non è un segreto e il *Piecyk* ne è una delle principali testimonianze. Che dunque il riferimento all'*ars combinatoria* di Lullo non sia casuale ci appare estremamente verosimile, ma fare di Wat (come ha fatto Panas) un cabalista *tout court* che costruisce a tavolino un'opera da recepire come il diario di un'esperienza mistica di distacco dai legami linguistici e culturali in direzione di un livello superiore di conoscenza rischia di perdere di vista l'altra metà, quella ironica, agnostica e non di rado nichilistica della sua poetica, privilegiando un elemento culturale (quello ebraico) a scapito di tutti gli altri presenti nel testo. Alla studiosa ceca va riconosciuto qui un lodevole equilibrio in materia: pur accogliendo alcune delle suggestioni di Panas, riconosce sempre anche il gioco irriverente e iconoclastico che questi autori, ciascuno a suo modo, intraprendono con la tradizione. La questione è pertanto duplice: da un lato l'individuazione dei riferimenti, spesso difficile da dimostrare, dall'altro il loro effettivo valore per l'interpretazione dei testi.

Altro esempio: in due testi poetici di Wat, rispettivamente la poesia giovanile *Policjant* (Il poliziotto, 1924) e quella tarda *Tej znów nocy* (Anche quella notte, 1968), la studiosa suppone un riferimento allo *Ši'ur qomah* (La misura della statura), un testo midrashico di controversa datazione, nel quale vengono fornite le misure gigantesche della statura del Dio di Israele (il lettore italiano ne trova una traduzione commentata in: Giulio Busi, *Mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1995, pp. 77-85). Può suscitare questa associazione la misura precisa della lunghezza del verme (4 metri e 20), sotto le cui vesti P.B. (Pan Bóg, Domineddio) si presenta all'io lirico nella seconda delle due poesie (il legame con la prima ci sembra più labile). È evidente che, quand'anche ci fosse una lontana reminiscenza di questo testo (cosa tutta da dimostrare), ne avremmo al massimo un contesto ulteriore che non farebbe che rafforzare la carica blasfema e sacrilega già perfettamente leggibile in entrambe le poesie anche senza riferimento allo *Ši'ur qomah*. Quest'ultimo viene richiamato anche nel terzo capitolo, quello dedicato a Leśmian, quale ulteriore possibile contesto interpretativo (accanto alla leggenda chassidica del sarto Enoch, riportata da Scholem) per la poesia *Szewczyk* (Il sartino), il cui protagonista, l'omonimo sartino, trascorre le notti a cucire "scarpe della misura del piede di Dio". Indubbiamente l'associazione con *Ši'ur qomah* (anche qui non suffragata da alcuna testimonianza e resa ancor più improbabile dalla sostanziale estraneità di Leśmian al mondo dell'ebraismo tradizionale) sorge spontanea all'immagine antropomorfa del "Dio degnamente calzato". E tuttavia forse che Leśmian non sarebbe stato capace da solo di creare questa che in fin dei conti non è neppure la più ardita delle sue pensate? Come non cogliere allora anche un'eco del trattato *Pirqe Avot*, contenuto

nel IV seder della Mishnà, testo ben più importante per l'ebraismo e tra i più noti e autorevoli, la cui lettura rituale si tiene ogni anno nei pomeriggi di Shabbat tra la festa di Pesach e quella di Shavuot? Penso alla celebre massima attribuita a rabbi Tarfon: "Non sta a te compiere l'opera, ma non sei libero di sottrartene" (2, 21) che sembra riecheggiare dietro l'ultima strofa della poesia e potrebbe ben esserne il motto.

Fatte salve pertanto le riserve di cui sopra, il saggio di Michala Benešová rimane una lettura utile non solo perché costituisce un compendio critico esaustivo ed equilibrato di tutte quelle interpretazioni dell'opera di questi tre autori che si sono servite della tradizione mistica ebraica come strumento di analisi, ma anche perché in più di un caso (anche se non in tutti) questo strumento può mettere in luce questioni di primaria importanza per la comprensione del testo. È questo sicuramente il caso di Schulz, nel quale il tema della materia come ricettacolo di forme potenziali, della loro metamorfosi e della creazione artificiale acquisisce una profondità ulteriore se letto all'interno della tradizione del golem, per non parlare di quello del Libro come mondo (l'Autentico), la cui ascendenza ebraica è apparsa del tutto evidente alla critica fin dalle prime interpretazioni, o della dimensione escatologica (l'attesa del Messia), già oggetto di approfondita analisi nello studio di Panas.

Il capitolo più sorprendente rimane forse proprio l'ultimo, il meno evidente, quello dedicato a Leśmian. Meno abituati a leggere Leśmian in chiave ebraica, dobbiamo riconoscere con stupore quanta consonanza ci sia con l'idea di una gradualità dell'essere, nella quale la polarità dualistica vita/morte cede il posto alla metamorfosi (come peraltro accade anche in Schulz) e alla metempsicosi (*gilgul*). In qualche modo l'abbiamo sempre saputo, ma ora lo vediamo con occhi nuovi.

Questa prospettiva inattesa ci consola, anche se non del tutto, del fatto che sia rimasto fuori da questa analisi Tuwim, mancanza di cui la studiosa non si giustifica e ce ne duole. L'assenza di Tuwim tuttavia stupisce meno, se si pensa che il poeta di Łódź, pur popolare e amatissimo, rimane ancora parzialmente un poeta non letto e non studiato, ciò vale soprattutto per la parte più impegnata della sua produzione poetica, alla quale il poeta teneva moltissimo, ma che a tutt'ora non è quella cui deve la sua fama. Pagine bellissime sono state dedicate alla questione ebraica e all'esperienza religiosa nell'opera di Tuwim da Piotr Matywiecki (*Twarz Tuwima*, WAB, Warszawa 2007), ma uno studio sistematico che indaghi anche il rapporto con la tradizione mistica e cabalistica ancora manca.

[Emiliano Ranocchi]